

LA TÂCHE
DE PSYCHÉ





**BIBLIOTECA
CENTRALA A
UNIVERSITĂȚII
DIN
BUCUREȘTI**

Nº Curent 33375 Format

Nº Inventar A. 11630 Anul

Sectia Depozitii Raftul

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

MACMILLAN ET C^o. LTD. LONDON, ÉDITEURS

The Golden Bough, a study in Magic and Religion (3^{me} édition revue et augmentée) 9 vol. in-8°.

- I. The Magic Art and the Evolution of Kings. 2 vol.
- II. Taboo and the Perils of the Soul 1 vol.
- III. The Dying God. 1 vol.
- IV. Adonis, Attis, Osiris 1 vol.
- V. Spirits of the Corn and of the Wild. 2 vol.
- VI. The Scapegoat 1 vol.
- VII. Balder the Beautiful 1 vol.

Totemism and Exogamy, a Treatise on certain early Forms of Superstition and Society; avec cartes. 4 vol. in-8°.

Lectures on the Early History of the Kingship, 1 vol. in-8.

The Scope of social anthropology, ré-imprimé à la suite de la 2^e édition de *PSYCHE'S TASK*, un vol. in-8.

The Belief in Immortality and the Worship of the Dead.
vol. I. The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea, and Melanesia. (Conférences Gifford 1911-1912) un vol. in-8°.

Pausanias's Description of Greece, traduite [en anglais] avec commentaires, illustrations, et cartes, 2^e édition, 6 vol. in-8°

Pausanias and other Greek Sketches, 1 vol. petit in-8°.

Letters of William Cowper, choisies et éditées avec une étude biographique et des notes. 2 vol. petit in-8°.

OUVRAGE TRADUIT EN FRANÇAIS

Le Rameau d'Or, traduit par R. Stiebel et J. Toutain (d'après la 2^e édition). 3 vol. brochés, 10 fr. chacun.

Librairie FISCHBACHER, Éditeur



PSYCHÉ. LA TRIEUSE DE GRAINES
 Gravure de Marc-Antoine, d'après un tableau de Raphaël
 (Bibliothèque Nationale, Cabinet des Estampes)

J. G. FRAZER. *La tâche de Psyché.*

Inv. A. 11.630

347 AG 2

J. G. FRAZER

Professeur d'Anthropologie sociale à l'Université de Liverpool

LA TÂCHE DE PSYCHÉ

DE L'INFLUENCE DE LA SUPERSTITION
SUR LE DÉVELOPPEMENT DES INSTITUTIONS

Traduit de l'anglais
d'après la deuxième édition revue et augmentée (1913)
par GEORGES ROTH

Avec une Préface de SALOMON REINACH



LIBRAIRIE ARMAND COLIN
103, BOULEVARD SAINT-MICHEL, PARIS

1914

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

36626

OTECIA CENTRALA LA
BUCURESTI 1953
CONT 33375

1956

RC 26/07

1961

D

B.C.U. Bucuresti



C36626

20078

Good and evil we know in the field of this world grow up together almost inseparably; and the knowledge of good is so involved and interwoven with the knowledge of evil and in so many cunning resemblances hardly to be discerned, that those confused seeds, which were imposed on Psyche as an incessant labour to cull out and sort asunder, were not more intermixt.

MILTON, *Areopagitica*.

Il ne faut pas croire cependant qu'un mauvais principe vicie radicalement une institution, ni même qu'il y fasse tout le mal qu'il porte dans son sein. Rien ne fausse plus l'histoire que la logique : quand l'esprit humain s'est arrêté sur une idée, il en tire toutes les conséquences possibles, lui fait produire tout ce qu'en effet elle pourrait produire, et puis se la représente dans l'histoire avec tout ce cortège. Il n'en arrive point ainsi ; les événements ne sont pas aussi prompts dans leurs déductions que l'esprit humain. Il y a dans toutes choses un mélange de bien et de mal si profond, si invincible que, quelque part que vous pénétriez, quand vous descendrez dans les derniers éléments de la société ou de l'âme, vous y trouverez ces deux ordres de faits coexistant, se développant l'un à côté de l'autre et se combattant, mais sans s'exterminer. La nature humaine ne va jamais jusqu'aux dernières limites, ni du mal ni du bien ; elle passe sans cesse de l'un à l'autre, se redressant au moment où elle semble le plus près de la chute, faiblissant au moment où elle semble marcher le plus droit.

GUIZOT, *Histoire de la civilisation en Europe*, 5^e Leçon.

À TOUS CEUX QUI SE VOUEMENT

À LA

TÂCHE DE PSYCHÉ

SÉPARER

LES SEMENCES DU BIEN

DES SEMENCES DU MAL

JE DÉDIE CE DISCOURS

J. G. F.

PRÉFACE

À LA PRÉSENTE ÉDITION

Bannie par l'Amour, poursuivie par la haine de Vénus, Psyché, parmi des tribulations diverses, est condamnée à trier des graines ; heureusement, dans sa tâche pénible, elle est aidée par des fourmis. Il y a longtemps que cet épisode d'un conte charmant, où tout prête à l'allégorie, a été l'objet d'interprétations allégoriques ; mais il était réservé à M. Frazer d'en trouver une qui fût à la fois simple, profonde et bien *moderne*. Ce travail de triage, c'est, à proprement parler, une sélection, et cette sélection est un des labeurs imposés à l'humanité dont Psyché est le symbole. Toute société vivace, non seulement à ses débuts, mais dans le cours entier de son histoire, est en présence d'une masse indi-

geste d'idées, de traditions, de tendances, parmi lesquelles, inconsciemment, elle choisit celles qui paraissent appropriées à ses besoins, favorables à sa conservation et à ses progrès. Elle ne les choisit pas après réflexion, d'une vue directe ; l'expérience accomplit son œuvre lente dans le temps, et c'est là même ce que depuis Darwin et Spencer on entend par la sélection. Ainsi l'humanité diffère de Psyché en ce qu'elle ne conçoit pas clairement sa tâche ; il y a encore cette différence qu'elle ne rejette pas entièrement les mauvaises graines, mais en retire ce qu'elles renferment de nourrissant. De la sorte, il arrive que préjugés et erreurs mêmes peuvent devenir pour elle la source d'impulsions fécondes et de bienfaits.

M. Frazer a choisi, pour illustrer sa thèse, un petit nombre de faits généraux, tous relevant des institutions civiles. Il a montré que le préjugé et la superstition — mauvaises graines — ont fortifié le respect de l'autorité et par là contribué à faire régner l'ordre, condition de tout progrès social. Il a montré que d'autres préjugés, souvent tout à fait

ridicules, ont contribué à créer le respect de la propriété privée, celui du lien conjugal, de la vie humaine, sans lesquels on ne peut concevoir la création de richesses, la moralité en matière sexuelle, la sécurité de la vie physique. Tout cela a été établi avec l'immense érudition ethnographique dont l'auteur a déjà donné tant de preuves, avec l'élégance et la finesse qui ajoutent tant de charme à son érudition. Après l'avoir lu, on ne répétera pas sans réserves le vers de Lucrèce : *Tantum religio potuit suadere malorum*, vers où il convient, comme nous y étions tenus au collège, de traduire *religio* par « superstition ». On ne dira pas non plus avec Montesquieu : « Je me croirais le plus heureux des mortels si je pouvais faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés », puisqu'il est certain que le préjugé porte souvent en soi un germe, sinon de vérité, du moins d'utilité sociale. Les philosophes du XVIII^e siècle, notamment Voltaire, opposaient volontiers la raison au préjugé et ne concevaient pas — l'idée de l'évolution étant encore à naître — que le préjugé pût envelopper de la raison.

De là, leurs tendances généralement pessimistes, les préjugés étant toujours plus répandus que les idées raisonnables ; ils auraient changé d'avis si l'ethnographie leur avait enseigné que la raison est souvent le résidu du préjugé usé par l'expérience, comme la paillette d'or est le résidu du quartz lavé et trituré par les grandes eaux.

Les préjugés absurdes, quoique finalement bienfaisants, qu'a étudiés M. Frazer, sont tous, du moins à l'origine, de ceux qu'on désigne par le mot polynésien de *tabous*. Déjà dans sa première étude sur les tabous (9^e édition de l'*Encyclopédie Britannique*), M. Frazer avait indiqué en termes excellents tout ce que l'humanité doit à ces scrupules, si vains en apparence et si contraires au bon sens. A sa suite et le traduisant, en 1900, j'écrivais ces lignes qu'on me permettra de citer, parce qu'elles résument exactement l'opinion du savant anglais, si brillamment développée par lui dans le présent livre : « Le caractère primitif du tabou doit être cherché dans son élément religieux, non pas dans son élément civil. Ce n'a pas été la création d'un législa-

teur, mais le résultat graduel de tendances animistes, auxquelles l'ambition et la cupidité des chefs donnèrent plus tard une extension artificielle. Mais en secondant parfois les desseins de l'ambition et de l'avarice, le tabou servit aussi la cause de la civilisation, parce qu'il donna naissance aux idées du droit de propriété et de la sainteté du lien conjugal — conceptions qui, avec les siècles, devinrent assez fortes pour exister par elles-mêmes et rejeter la béquille de superstition qui, au temps jadis, en avait été l'unique soutien. Car nous ne nous tromperons guère en admettant que, même dans des sociétés avancées, les sentiments moraux, en tant qu'ils ne sont que des sentiments et ne sont pas fondés sur l'expérience, doivent beaucoup de leur force à un système primitif de tabous. Ainsi se greffèrent sur le tabou les fruits d'or de la loi et de la moralité, alors que la tige-mère s'étiolait dans les bas-fonds de la superstition populaire où les pourceaux de la société moderne cherchent et trouvent encore leur nourriture¹. »

1. Cf. *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, p. 30.

Il est remarquable que les premiers Européens qui observèrent les tabous en Polynésie y virent l'invention astucieuse des chefs, désireux de consacrer leur pouvoir et leurs biens par une imposture d'ordre religieux. « Quelque fausse que soit cette interprétation, dit M. Wundt, elle a pourtant cet avantage d'indiquer clairement la direction suivant laquelle une bonne partie des coutumes à base de tabou se sont développées et écartées de leur origine¹. » Cette direction, l'étude de l'histoire la rend sensible dans tous les domaines où s'exerce l'activité de l'homme : c'est celle que caractérise le plus brièvement le mot barbare, mais expressif et indispensable, de *laïcisation*. Le livre de M. Frazer, après bien d'autres écrits du même auteur, met en pleine lumière cette transformation progressive et irrésistible qui, de la masse confuse des croyances mystiques et des superstitions, conduit à la raison pratique, à la religion laïque de l'humanité.

SALOMON REINACH.

1. Wundt, *Völkerpsychologie*, t. II, 2, p. 306.

PRÉFACE DE L'AUTEUR

À LA PREMIÈRE ÉDITION (1909).

L'essentiel de l'étude suivante a été lu récemment ¹ à l'une des réunions de la *Royal Institution* de Londres, et la plus grande partie en a été présentée plus tard sous forme de conférences à mon auditoire de Liverpool. Cette étude est publiée aujourd'hui dans l'espoir d'attirer l'attention sur un aspect négligé de la superstition, et de provoquer une enquête sur l'histoire primitive des grandes institutions qui forment encore maintenant la substructure de la société moderne. S'il se révélait que ces institutions ont été parfois érigées sur des bases branlantes, il serait téméraire néanmoins de conclure qu'elles dussent s'effondrer toutes. L'homme est un animal fort sin-

1. Février 1909.

gulier, et mieux ses habitudes sont connues, plus il nous apparaît tel. Il se peut qu'il soit le plus raisonnable des animaux, mais à coup sûr il en est le plus absurde. L'esprit morose de Swift lui-même, privé de l'aide que donne la connaissance des races sauvages, est demeuré bien au-dessous de la réalité dans ses efforts pour mettre en pleine lumière la sottise humaine. Mais, chose curieuse ! en dépit — ou peut-être en vertu — de ses absurdités, l'homme progresse constamment vers le mieux. Plus nous connaissons l'histoire de son passé, et d'autant moins fondée nous paraît la vieille théorie de sa dégénérescence. Parti de prémisses erronées, il arrive souvent à des conclusions justes ; d'une théorie chimérique, il déduit des pratiques salutaires. Cette étude aura servi un dessein utile si elle illustre quelques-unes des façons dont la sottise se transforme mystérieusement en sagesse, et dont le bien sort du mal. C'est la simple esquisse d'un vaste sujet. Pourrai-je jamais remplir ces maigres contours de traits plus délicats et d'ombres plus marquées ? L'avenir nous le dira. Les matériaux pour ce tableau

existent en abondance, et si les couleurs en restent sombres, du moins sont-elles illuminées, comme je me suis efforcé de le montrer, par un rayon d'espoir et de consolation.

J. G. FRAZER.

Cambridge, février 1909.

NOTE DE LA DEUXIÈME ÉDITION (1913)

Cette édition de la *Tâche de Psyché* a été augmentée d'exemples nouveaux, et de la discussion d'un point curieux d'étiquette sauvage, mais le fond et la forme du discours sont demeurés intacts ¹.

J. G. F.

Cambridge, 6 juin 1913.

1. L'édition anglaise comporte également la réimpression de *The Scope of Social Anthropology*, conférence où l'auteur « essaie de tracer sommairement les limites de l'étude générale dont la *Tâche de Psyché* vise à donner quelques résultats particuliers ». (Note du Traducteur).

LA TÂCHE DE PSYCHÉ

INTRODUCTION

On est porté à regarder la superstition comme un mal sans compensation, fausse en soi et pernicieuse dans ses conséquences. Qu'elle soit responsable de grands méfaits en ce monde, nul ne peut le nier. Elle a sacrifié des vies sans nombre, gaspillé d'immenses trésors, armé des nations, brouillé des amis, séparé maris et femmes, parents et enfants, et mis des épées — ou pis encore — entre eux ; elle a rempli des prisons et des asiles d'aliénés de victimes innocentes ou abusées ; elle a brisé bien des cœurs, abreuvé d'amertume des vies entières, et, non contente de persécuter les vivants, elle a harcelé les morts dans leurs tombeaux et au delà, se réjouissant des horreurs que son imagination dépravée suscitait en vue de terrifier et de torturer les survivants.

Elle a fait tout cela, et davantage encore. Pourtant, il semble possible de présenter sous un jour un peu plus favorable la défense de la superstition. Sans vouloir poser pour l'avocat du Diable et apparaître devant vous au milieu de flammes bleues et de vapeurs méphitiques, je voudrais tenter d'élaborer ce que les personnes charitables pourraient appeler une défense plausible d'un client des plus suspects. Je chercherai à prouver, ou tout au moins à rendre probable, par des exemples choisis, cette proposition : que chez certaines races et à certaines phases de leur évolution, certaines institutions sociales que nous considérons tous, ou que la plupart d'entre nous considèrent comme salutaires, reposent en partie sur une base de superstition. Les institutions auxquelles je fais allusion sont purement séculières ou civiles. Je ne dirai rien ici des institutions religieuses ou ecclésiastiques. Il serait possible de montrer, croyons-nous, que même la religion n'a point échappé totalement à cette contamination, et qu'elle ne s'est pas privée de l'appui de la superstition. Mais je préfère, ce soir, me borner à l'étude des institutions civiles que l'on se figure en général fondées uniquement sur le gros bon sens et la nature des choses. Car, si les insti-

tutions dont j'aurai à parler ont toutes survécu dans notre société civilisée et peuvent se défendre au moyen d'arguments de poids et de valeur, il est à peu près certain que chez les sauvages, et même chez des peuples qui se sont élevés au-dessus de l'état de barbarie, ces mêmes institutions ont emprunté une grande partie de leur force à des croyances que nous condamnons aujourd'hui sans réserve comme absurdes et superstitieuses.

Les institutions à propos desquelles je tenterai cette démonstration sont au nombre de quatre, à savoir :

le *gouvernement*,

la *propriété privée*,

le *mariage*,

et le *respect de la vie humaine* ;

et ce que j'ai à en dire peut se résumer dans les quatre propositions suivantes :

I. — QUE, CHEZ CERTAINES RACES ET À CERTAINES ÉPOQUES, LA SUPERSTITION A AFFERMI LE RESPECT DU GOUVERNEMENT, EN PARTICULIER DU GOUVERNEMENT MONARCHIQUE, CONTRIBUANT AINSI À L'ÉTABLISSEMENT ET AU MAINTIEN DE L'ORDRE SOCIAL.

* II. — QUE, CHEZ CERTAINES RACES ET À CERTAINES ÉPOQUES, LA SUPERSTITION A AFFERMI LE RESPECT DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE, CONTRIBUANT AINSI À EN ASSURER LA JOUISSANCE.

III. — QUE, CHEZ CERTAINES RACES ET À CERTAINES ÉPOQUES, LA SUPERSTITION A AFFERMI LE RESPECT DU MARIAGE, CONTRIBUANT AINSI À UNE PLUS STRICTE OBSERVANCE DES RÈGLES DE LA MORALE SEXUELLE, À LA FOIS CHEZ LES INDIVIDUS MARIÉS, ET CHEZ LES INDIVIDUS NON MARIÉS.

* IV. — QUE, CHEZ CERTAINES RACES ET À CERTAINES ÉPOQUES, LA SUPERSTITION A AFFERMI LE RESPECT DE LA VIE HUMAINE, CONTRIBUANT AINSI À EN ASSURER LA JOUISSANCE.

Avant de traiter séparément ces quatre propositions, je tiens à faire deux remarques, que je vous prie de vouloir bien retenir. La première, c'est que mes observations porteront sur un nombre défini de races humaines, et de périodes de l'histoire. Et cela, parce que ni le temps dont je dispose ni mes connaissances ne me permettent de parler de toutes les races humaines, et de toutes les époques de l'histoire. Jusqu'à quel point les conclusions limitées que je tirerai

concernant ces quelques races et ces quelques époques peuvent-elles s'appliquer aux autres, c'est là un problème dont la solution doit être momentanément réservée.

Telle est ma première remarque.

Voici maintenant la seconde. S'il est possible de prouver que, chez certaines races et à certaines époques, les institutions en question ont été basées en partie sur la superstition, il ne s'ensuit nullement que, même chez ces races, elles n'aient jamais été basées sur autre chose. Au contraire, toutes les institutions que nous allons examiner étant demeurées stables et permanentes, il y a une forte présomption qu'elles reposent principalement sur quelque chose de beaucoup plus solide que la superstition. Aucune institution uniquement fondée sur la superstition, autrement dit sur l'erreur, ne saurait être permanente. Si elle ne répond pas à quelque besoin réel de l'humanité, si ses fondements ne pénètrent pas fort avant dans la nature des choses, il faut qu'elle périsse ; et le plus tôt est le mieux. Telle est ma seconde remarque.

CHAPITRE PREMIER

DU GOUVERNEMENT

Ces deux observations faites, j'aborde ma première proposition, à savoir : que, chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect du gouvernement, en particulier du gouvernement monarchique, contribuant ainsi à l'établissement et au maintien de l'ordre social.

Chez nombre de peuples, le rôle du gouvernement s'est trouvé grandement facilité par l'opinion que les gouvernants appartiennent à une classe d'êtres supérieurs, jouissant d'un pouvoir surnaturel et magique auquel les gouvernés ne sauraient prétendre, ni opposer de résistance. Par exemple, le Dr Codrington nous informe que, chez les Mélanésien, « l'autorité des chefs a toujours reposé sur la croyance en un pouvoir surnaturel qu'ils tiendraient des esprits ou des fantômes avec qui ils sont en relations. A mesure que cette croyance s'est affaiblie, comme,

il y a quelques années, dans les îles de Banks, la situation du chef a tendu à devenir précaire ; et comme, à l'heure actuelle, cette croyance est partout minée, il est indispensable que surgisse une nouvelle espèce de chef, sinon une période d'anarchie s'ouvrira » ¹. D'après le rapport d'un indigène Mélanésien, l'autorité des chefs repose entièrement sur la croyance qu'ils communiquent avec des génies puissants et jouissent d'un pouvoir magique ou *mana*, qui leur permet de faire peser l'influence de ces génies sur la vie humaine. Quand un chef infligeait une amende, on la payait parce qu'on croyait fermement qu'il pouvait frapper d'une calamité ou d'une maladie quiconque lui résisterait. Dès qu'un nombre suffisant de ses sujets se prirent à douter de son influence auprès des génies, sa faculté de lever des impôts s'en trouva diminuée ². C'est ainsi qu'en Mélanésie le scepticisme religieux tend à ébranler les fondements de la société civile.

M. Basil Thomson nous apprend également que « la clé du système gouvernemental en Mélanésie est le culte des Ancêtres. De même qu'un Fidjien n'accomplissait jamais aucun acte qui ne fût dicté par la crainte des Puissances Invi-

1. R. H. Codrington, *The Melaneseans* (Oxford, 1891), p. 46.

2. R. H. Codrington, *op. cit.*, p. 52.

sibles, de même sa conception de l'autorité humaine avait son fondement dans la religion ». On croyait que le chef mort continuait de veiller jalousement sur ses sujets, et de les punir par des disettes, des inondations, des orages, quand ils négligeaient d'apporter sur sa tombe des offrandes pour se concilier son esprit. La personne de son descendant, le chef vivant, était sacrée. Elle était isolée par le cercle magique d'un *tabou*, et l'on ne pouvait seulement la toucher sans encourir la colère des Invisibles. « La première atteinte au pouvoir de ces chefs fut portée inconsciemment par les missionnaires. Ceux-ci, non plus que les chefs eux-mêmes, ne se rendaient compte du lien étroit qui unissait le gouvernement fidjien et la religion. Dès qu'un missionnaire avait pris pied dans un village où résidait le chef, c'en était fait du *tabou* ; et c'est ce *tabou* qui inspirait en partie le respect de la hiérarchie. Le *tabou* eut la vie dure, comme toutes les institutions de ce genre. On continua d'apporter au chef les prémices de la terre, mais on ne les déposa plus au temple après les lui avoir présentées, parce qu'on n'avait plus l'excuse que l'offrande serait destinée à persuader les ancêtres d'accorder abondance et prospérité aux vivants. N'étant plus soutenu par les prêtres, le chef

sacré connu des temps difficiles » ; car à Fidji, comme en d'autres endroits, prêtre et chef, quand ce n'était pas une seule et même personne, faisaient le jeu l'un de l'autre, sachant fort bien tous deux qu'ils ne pouvaient maintenir leur influence sans se prêter un mutuel appui¹.

En Polynésie, l'état de choses était analogue. Là aussi, la domination des chefs reposait largement sur la croyance à leur pouvoir surnaturel, à leurs rapports avec les mânes de leurs ancêtres, à la vertu magique du tabou dont leur personne était investie et qui mettait entre eux et le commun des mortels une barrière invincible, mais redoutable, qu'on ne pouvait franchir sans périr. En Nouvelle-Zélande, les chefs Maoris étaient tenus pour des dieux vivants ou *atuas*. Le révérend Richard Taylor, qui fut missionnaire dans ce pays pendant plus de trente ans, nous raconte qu'un chef Maori « affectait en parlant un ton qui ne lui était pas naturel, en guise de langage de cour ; il se tenait à l'écart de ses inférieurs, prenait ses repas à part ; sa personne était sacrée ; il avait le privilège de converser avec les dieux ; il pré-

1. Basil Thomson, *The Fijians, a Study of the Decay of Custom* (Londres, 1908), pp. 57-59 ; 64, 158.

tendait être un dieu lui-même, faisant du *tapu* un puissant auxiliaire pour établir sa domination sur ses sujets et leurs biens. On employait tous les moyens pour obtenir cette dignité : on estimait de la plus haute importance que le chef fût de forte stature ; afin de donner à son enfant la taille désirée, le chef le confiait à plusieurs nourrices qui privaient leurs progénitures de leur lait pour l'en nourrir ; et tandis que les pauvres petits s'étiolaient, à demi morts d'inanition, l'enfant du chef, au contraire, devenait bientôt remarquable par son apparence de santé. Ce sentiment ne se bornait pas seulement au corps ; le chef était bien *atua*, mais il y avait des dieux puissants et des dieux impuissants ; chacun cherchait, bien entendu, à se ranger parmi les premiers ; le moyen adopté à cet effet était d'incorporer l'âme des autres à la sienne propre. Ainsi, lorsqu'un guerrier tuait un chef, il lui arrachait immédiatement les yeux et les avalait, car l'*atua tonga*, ou principe divin, était censé résider dans cet organe ; de la sorte, non seulement il anéantissait le corps de son ennemi, mais il se rendait maître de son âme, et par suite, plus il massacrait de chefs, plus son caractère divin prenait de l'importance... Un autre trait distinctif du commandement était l'éloquence ; un

• bon orateur était comparé au *korimako*, l'oiseau le plus mélodieux de la Nouvelle-Zélande ; pour permettre au jeune chef d'en devenir un, on le nourrissait de cet oiseau afin qu'il pût d'autant plus facilement en acquérir les talents ; et l'orateur accompli recevait le nom de *korimako* ». ¹

Un autre écrivain nous apprend encore que les avis des chefs Maoris « étaient plus considérés que ceux des autres, tout simplement parce qu'on les regardait comme l'expression de la pensée de personnages déifiés. On n'entourait pas ces chefs d'un cortège somptueux, mais leur personne était sacrée... Beaucoup d'entre eux se croyaient inspirés ; ainsi Te-Heu-Heu, grand chef et grand-prêtre de Taupo, peu de temps avant d'être enseveli sous un éboulement de terrain, disait à un missionnaire européen : « N'allez pas croire que je sois un homme, que je sois d'origine terrestre. Je viens des cieux ; tous mes ancêtres y sont ; ce sont des dieux ; et moi je retournerai vers eux ² ». La personne d'un chef Maori était à ce point sacrée qu'il était contraire aux lois de la toucher, fût-ce pour lui

1. Rev. Richard Taylor. *Te Ika A Maui, or New-Zealand and its inhabitants* (2^e édit., Londres, 1870), pp. 352 sq. Sur les *atuas* ou dieux, cf. *ibid.* pp. 134 sq.

2. A.-S. Thomson, *The Story of New-Zealand* (Londres, 1859), I, 95 sq.

sauver la vie. On vit un jour un chef, sur le point d'étouffer, lutter désespérément contre une arête de poisson logée dans sa gorge, sans qu'une seule des personnes qui l'entouraient et qui se lamentaient sur son sort osât le toucher ou même l'approcher, car c'eût été risquer sa vie de le faire. Un missionnaire qui passait vint au secours du chef et le sauva en extrayant l'arête. Dès que ce dernier eut recouvré l'usage de la parole, ce qui n'arriva qu'au bout d'une demi-heure, ce fut pour exiger que les instruments chirurgicaux ayant servi à l'extraction lui fussent remis en dédommagement du tort qu'on lui avait causé en touchant sa tête et en faisant couler de son sang sacré. ¹

Non seulement la personne du chef Maori, mais encore tout objet qui avait subi son contact était sacré, et quiconque aurait eu l'audace sacrilège d'y porter la main serait, pensaient les Maoris, tombé mortellement frappé. On cite des cas où des Maoris moururent de pure frayeur en apprenant qu'ils avaient à leur insu mangé les reliefs du repas d'un chef, ou manié quelque objet lui appartenant. Par exemple, une femme qui avait goûté à de belles pêches tirées

1. W. Yate, *An account of New-Zealand* (Londres, 1835), pp. 104 sq, note.

d'un panier, apprit qu'elles provenaient d'un lieu tabou. Le panier lui tomba aussitôt des mains, et elle se mit à crier dans son désespoir que l'*atua*, ou divinité, du chef dont le caractère venait d'être ainsi profané, allait la tuer. Ceci se passait dans la soirée ; le lendemain à midi, la femme avait cessé de vivre¹. De même le briquet d'un chef fut fatal à plusieurs individus qui, l'ayant trouvé et s'en étant servi pour allumer leurs pipes, moururent d'effroi en apprenant qui en était le propriétaire². C'est pourquoi un chef prévoyant jetait les vêtements ou tout paillason dont il n'avait plus besoin en quelque lieu inaccessible, de peur qu'un de ses sujets ne les trouvât et ne fût foudroyé au choc de leur inhérente divinité. Pour la même raison, le chef n'activait jamais un feu de son souffle, car son haleine sacrée aurait communiqué sa sainteté au feu, le feu l'aurait transmise à la viande qu'on y eût fait cuire, cette viande l'aurait transférée à l'estomac de celui qui l'eût mangée, et celui-ci en serait mort³. Ainsi, le caractère divin encerclant un chef Maori était comme une

1. W. Brown, *New-Zealand and its Aborigines* (Londres, 1845), p. 76. Comparer *Old New-Zealand*, par un Pakeha Maori, (Londres, 1884), pp. 96 sq.

2. R. Taylor, *op. cit.*, p. 164,

3. R. Taylor, *op. cit.*, pp. 164, 165.

flamme dévorante qui flétrissait et consumait tout à sa portée. Il n'est pas étonnant que de tels hommes aient, implicitement, pu se faire obéir.

Les choses allaient à l'avenant dans le reste de la Polynésie. Par exemple, les indigènes de Tonga croyaient que quiconque prenait son manger de ses propres mains, après avoir touché la personne sacrée d'un chef, devait enfler et mourir. La sainteté du chef, tel un poison violent, contaminait les mains de son inférieur et, se communiquant par elles aux aliments, causait la mort de celui qui les ingérait, à moins qu'il ne prît la précaution de s'immuniser en touchant les pieds du chef d'une certaine façon¹. A Tahiti, quand un roi entrait en fonction, il se présentait sanglé d'une ceinture sacrée de plumes rouges, qui non seulement l'élevait à la plus haute dignité terrestre, mais l'identifiait aux dieux². Désormais, tout objet touchant de près ou de loin au roi ou à la reine, les vêtements qui les couvraient, la maison où ils habitaient, les canots dans lesquels ils naviguaient, leurs por-

1. W. Mariner, *Account of the Natives of the Tonga Islands* (2^e édit., Londres, 1818), I, 141 sq. note, 434, note; II, 82 sq., 222 sq.

2. W. Ellis, *Polynesian Researches*, 2^e édit. (Londres, 1832-1836), III, 108.

teurs mêmes, tout devenait sacré, jusqu'aux sons des syllabes composant leurs noms qui ne pouvaient plus s'employer dans une acception ordinaire. C'est pourquoi les noms primitifs de la plupart des objets avec lesquels ils étaient familiers ont subi, de temps à autre, des modifications considérables. Le sol qu'ils foulaient, ne fût-ce qu'accidentellement, devenait sacré; s'il leur arrivait d'entrer dans quelque logis, les occupants devaient le quitter à tout jamais, et cette habitation ne pouvait plus servir qu'à ces divins personnages. Personne n'avait le droit de toucher le roi ou la reine et quiconque aurait étendu le bras ou passé la main au-dessus de leur tête eût payé de sa vie cet acte sacrilège. C'est en raison de leur caractère sacré que ces rois ne pouvaient jamais pénétrer dans aucune demeure, sauf dans celles qui étaient spécialement affectées à leur usage et interdites à tout autre individu, et qu'ils ne pouvaient circuler dans l'île que sur leurs domaines héréditaires¹ ».

A l'intérieur de l'Angola, les Cazembes regardaient leur roi comme un être si saint que nul ne pouvait le toucher sans être tué par le pouvoir magique émanant de sa personne sacrée;

1. W. Ellis, *op. cit.*, III, 101 sq. J. Wilson, *Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean* (Londres, 1799), pp. 329 sq.

toutefois, quiconque s'était trouvé en contact personnel avec Sa Majesté, par nécessité ou par accident, pouvait échapper à la mort en touchant les mains du roi d'une façon spéciale¹. De semblables croyances ont cours dans la région malaise, où cette théorie du roi Homme-Dieu règne aussi fortement peut-être qu'en aucune autre partie du monde. « Non seulement la personne du roi est sacrée, mais la sainteté de son corps est censée se communiquer à ses insignes, et causer la mort de ceux qui violent les tabous royaux. On croit fermement que quiconque offense gravement la personne du roi ou le touche (ne fût-ce qu'un instant) ou copie (même avec sa permission) les principales pièces des insignes royaux, ou qui fait un usage illégal des prérogatives ou privilèges du pouvoir, celui-là sera *kěna daulat*, c'est-à-dire frappé de mort, foudroyé par une sorte de décharge électrique issue de ce pouvoir divin qui, selon les Malais, réside en la personne du roi et s'appelle *daulat* ou Sainteté Royale² ». Les Malais croient de plus que le roi exerce une influence personnelle

1. *Zeitschrift für allgemeine Erdkunde* (Berlin), VI (1856), pp. 398 sq. ; F.-T. Valdez, *Six Years of a Traveller's Life in Western Africa* (Londres, 1861), II, 251 sq.

2. W. W. Skeat. *Malay Magic* (Londres, 1900), pp. 23, sq.

J. G. FRAZER. — La Tâche de Psyché.



sur les phénomènes de la nature, tels que la croissance des moissons, et le rendement des arbres fruitiers¹. Certains des Dayaks des collines du Sarawak apportaient leurs grains de riz au rajah Brooke, pour qu'il les fertilisât; et une année que la récolte de riz était maigre, le chef de la tribu remarqua qu'il n'en pouvait être autrement, vu que le rajah ne les avait pas visitées². Chez les Toradjas du centre de l'île Célèbes, « l'autorité du rajah de Loowoo repose en majeure partie sur la superstition et la tradition. Les ancêtres avaient servi le rajah en leur temps, et si leurs descendants manquaient à le faire, ils auraient à redouter la colère des dits ancêtres. Souvent des Toradjas nous ont dit : « Le rajah de Loowoo est notre dieu. » Ils voyaient en lui l'incarnation absolue de leurs anciennes institutions. On disait couramment qu'il avait le sang blanc, et le pouvoir mystérieux qui émanait de lui était tenu pour si grand qu'un Toradja du commun ne pouvait voir le rajah sans souffrir d'un ballonnement de ventre dont il mourait³. »

1. W. W. Skeat, *op. cit.*, p. 36.

2. Hugh Low, *Sarawak* (Londres 1848), pp. 259 sq.

3. N. Adriani en Alb. C. Kruijt, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden Celebes*, I (Batavia, 1912), pp. 130 sq.

On croit de même en Afrique que les rois sont doués du pouvoir magique de faire tomber les pluies et pousser les moissons ; la sécheresse et la famine sont attribuées à la faiblesse ou à la mauvaise volonté du roi ; en conséquence de quoi il est puni, détrôné, ou mis à mort¹. Pour ne citer que deux ou trois exemples entre mille, voici ce que nous apprend un écrivain du xviii^e siècle sur le royaume du Loango, dans l'Afrique occidentale : « Le gouvernement, chez ces peuples, est purement despotique. Ils disent que leur vie et leurs biens appartiennent au roi ; que celui-ci peut en disposer et les en priver comme bon lui semble, sans aucune forme de procès, et sans que ses sujets aient lieu de se plaindre. Ils témoignent en sa présence des marques de respect qui ressemblent à de l'adoration. Les individus des classes inférieures sont persuadés que son pouvoir ne se borne pas aux limites terrestres, mais qu'il a assez de crédit pour faire tomber la pluie des cieux. Aussi ne manquent-ils pas, lorsque la sécheresse se prolonge et leur inspire des inquiétudes au sujet des récoltes, de lui représenter que, s'il n'a cure de faire arroser les champs de son royaume,

1. On trouvera des exemples dans : J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, pp. 342, sq., 392 sq.

ses sujets mourront de faim et se trouveront dans l'impossibilité de lui offrir les présents accoutumés. Pour donner satisfaction à son peuple, sans toutefois se compromettre auprès du ciel, le roi passe l'affaire à l'un de ses ministres auquel il donne l'ordre de faire tomber sans délai la pluie nécessaire à la fertilité des champs. Quand le ministre aperçoit un nuage précurseur de pluie, il se montre en public comme pour exécuter les ordres de son prince. Femmes et enfants se groupent autour de lui, criant à tue-tête : De la pluie ! de la pluie ! — Et il leur en promet ¹. » On honore le roi du Loango, nous dit un autre écrivain, « tout comme un dieu ; on le nomme *Sambi* et *Pango*, mots qui signifient Dieu. On croit qu'il peut envoyer des pluies comme il lui plaît, et une fois l'an, en décembre, saison où la pluie leur est nécessaire, les gens viennent lui demander de leur en accorder ; à cette occasion, ils lui apportent des présents, et nul ne vient les mains vides. » Alors, au jour fixé, les chefs ayant rassemblé leurs troupes en tenue de guerre, les tam-tams battent, les cors retentissent, et le roi lance des

1. Proyart, « History of Loango, Kakongo and other Kingdoms in Africa » dans John Pinkerton, *Voyages and Travels* (Londres, 1808-1814), XVI, 577. Cf. O. Dapper, *Description de l'Afrique* (Amsterdam, 1686), pp. 335 sq.

flèches en l'air, ce qui est supposé faire tomber la pluie¹. L'historien portugais Dos Santos nous relate un semblable état de choses, de l'autre côté de l'Afrique. Il écrit : « Le roi de tous les pays intérieurs et de ceux qui longent la rivière du Sofala est un Cafre crépu, un païen qui n'adore quoi que ce soit et qui ignore l'existence de Dieu; en revanche, il se considère comme le propre dieu de toutes ses terres, et ses sujets le regardent et le vénèrent comme tel. » « Lorsqu'ils souffrent du besoin, ou de la disette, ils ont recours au roi, car ils croient fermement qu'il leur peut donner tout ce qu'ils désirent, ou tout ce dont ils ont besoin, et qu'il peut tout obtenir de ses prédécesseurs défunts avec qui, croit-on, il conserve des rapports. C'est ainsi qu'ils demandent au roi de leur procurer de la pluie lorsqu'elle est nécessaire, ou bien un temps favorable à leur moisson; et ils ne manquent pas d'accompagner leurs requêtes de superbes présents que le roi accepte en priant ses sujets de rentrer chez eux et en leur promettant de tenir compte de leurs demandes. Ils sont encore barbares au point que, tout en voyant combien rarement le roi réalise leurs

1. « The Strange Adventures of Andrew Battel », dans J. Pinkerton, *Voyages and Travels*, XVI, 330.

vœux, ils ne sont point désabusés, mais lui offrent de nouveaux et plus riches présents; et de nombreuses journées se passent en ces allées et venues, jusqu'à ce que le temps tourne à la pluie. Alors les Cafres sont satisfaits, et croient que le roi n'a consenti à réaliser leurs vœux qu'après avoir été suffisamment soudoyé et importuné, comme il l'affirme lui-même pour les entretenir dans leur erreur¹ ». Néanmoins, « c'était autrefois l'usage chez les rois de ce pays de se suicider en absorbant du poison, lorsque les frappait une catastrophe ou une infirmité physique, telle que l'impuissance, une maladie contagieuse, la perte des dents antérieures (ce qui les défigurait), ou toute autre difformité ou maladie. Pour mettre un terme à ces maux, ils se donnaient la mort, disant qu'un roi devait être exempt de toute flétrissure. » Toutefois, à l'époque de Dos Santos, le roi du Sofala, au mépris de tout précédent, persista à vivre et à régner après avoir perdu une dent de devant; et il alla même jusqu'à taxer de folie ses prédécesseurs pour avoir mis fin à leurs jours au sujet d'une bagatelle aussi insignifiante que des cheveux grison-

1. J. Dos Santos « Eastern Ethiopia », chap. v et ix, dans G. Mac Call Theal, *Records of South-Eastern Africa*, VII (1901), pp. 190 sq., 199.

nants ou une dent gâtée ; il proclama sa ferme résolution de vivre aussi longtemps que possible pour le bien de ses loyaux sujets¹. Aujourd'hui encore, le principal guérisseur des Nandis, tribu de l'Afrique orientale britannique, est en même temps le chef suprême de toute la peuplade. Il est devin, et prédit l'avenir ; il rend les femmes et le bétail féconds ; en temps de sécheresse, il obtient de la pluie, soit directement, soit par l'intervention des faiseurs de pluie. Les Nandis croient implicitement au pouvoir merveilleux de leur chef, et regardent en général sa personne comme absolument sacrée. Nul n'a le droit de l'approcher les armes à la main, ou de parler en sa présence à moins que le chef ne lui adresse le premier la parole. Et il est de la plus haute importance de ne pas lui toucher la tête, sans quoi ses facultés, divinatrices et autres, l'abandonneraient². Cette conception de la divinité des rois, si répandue en Afrique, prédomina, il y a longtemps, dans l'Égypte antique, où les rois étaient traités comme des dieux, durant leur vie et après leur mort ; où des temples étaient voués à leur culte, et des prêtres

1. J. Dos Santos, *op. cit.*, pp. 194 sq.

2. A.-C. Hollis, *The Nandi, their Language and Folk-lore* (Oxford, 1909), p. 49, sq.

désignés pour cet office¹. Quand les récoltes venaient à manquer, les anciens Égyptiens, tout comme les nègres d'aujourd'hui, en rendaient responsable le monarque régnant².

Une auréole de vénération superstitieuse entourait aussi les Incas, classe gouvernante de l'ancien Pérou. Le vieil historien Garcilasso de la Vega, fils lui-même d'une princesse Inca, nous dit qu'« il n'est pas d'exemple qu'un Inca de sang royal ait jamais été puni, du moins en public, et les Indiens nient que pareille chose se soit jamais produite. Ils disent que les Incas n'ont jamais commis aucune faute méritant correction, parce que les enseignements de leurs parents, joints à l'opinion générale qu'ils étaient les fils du Soleil, nés pour enseigner le bien au reste de l'humanité et pour le pratiquer, les tenaient si bien en tutelle qu'ils étaient plutôt des modèles que des occasions de scandale pour la communauté. Les Indiens disaient aussi que les Incas étaient exempts des tentations qui mènent ordinairement au crime, comme la passion des femmes, la jalousie et la convoitise,

1. C.-P. Tiele, *History of the Egyptian Religion* (Londres, 1882), pp. 103 sq. Pour plus de détails, voir Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902), et J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, 418, sq.

2. Ammien Marcellin, XXVIII, 5, 14.

ou la soif de vengeance ; parce que s'ils désiraient de belles femmes, la loi les autorisait à en avoir autant qu'ils en voulaient ; et, non seulement on ne leur refusait jamais aucune jolie fille dont ils pouvaient s'éprendre, mais le père la donnait avec les marques d'une extrême reconnaissance à l'Inca qui voulait bien condescendre à accepter sa fille pour servante. On peut en dire autant de leurs biens ; car, comme ils ne manquaient jamais de quoi que ce fût, ils n'avaient aucune raison de convoiter le bien d'autrui, cependant qu'en qualité de gouverneurs, ils étaient maîtres de tous les domaines du Soleil et des Incas ; et ceux qui en avaient la garde étaient obligés de leur donner tout ce qu'ils désiraient, en tant qu'enfants du Soleil et frères des Incas. Ils n'avaient pas non plus la tentation de tuer ou de blesser personne, par vengeance, ou dans un mouvement de colère, car jamais personne ne les offensait. Au contraire, ils étaient l'objet d'une adoration, inférieure seulement à celle qui entourait la personne du roi, et si quelqu'un, de si haut rang qu'il fût, avait provoqué la fureur d'un Inca, son acte aurait été tenu pour sacrilège et sévèrement réprimé. Mais on peut affirmer que jamais Indien ne fut puni pour avoir attenté à la personne, à l'honneur, ou à la propriété d'un

Inca, pour cette raison qu'un délit de ce genre n'a jamais été commis, car on tenait les Incas pour des sortes de Dieux ¹ ».

De telles superstitions ne se sont pas confinées aux sauvages et autres peuplades de race étrangère, habitant des contrées lointaines. Elles paraissent avoir été partagées par les ancêtres de toutes les populations aryennes, de l'Inde jusqu'à l'Irlande. Par exemple, dans l'ancien code Indien appelé les lois de Manou, on lit : « Comme le roi est formé de particules des seigneurs parmi les dieux, il dépasse en éclat tout être créé ; et, comme le soleil, il brûle les yeux et les cœurs ; et personne ici-bas ne peut même le contempler. Grâce à son pouvoir [surnaturel] il est Feu et Vent, Soleil et Lune, il est Seigneur de la Justice (Yama), il est Kubera, Varuna, grand Indra. Même enfant, le roi ne doit pas être méprisé, comme étant un [simple] mortel ; car c'est une grande déité sous forme humaine ² ». Et dans ce même recueil, les effets du règne d'un bon roi sont ainsi décrits : « Là où le roi évite de prendre le bien des pauvres pêcheurs,

1. Garcilasso de la Vega, *First part of the Royal Commentaries of the Incas*, traduit par C. R. Markham (Londres, 1869-1871), I, 154, sq.

2. *The Laws of Manu*. VII, 5 8, traduites par G. Bühler (Oxford, 1886), p. 217 (*Sacred books of the East* (vol. XXV).

les hommes naissent à terme et vivent longtemps. Et les moissons des laboureurs germent chacune selon qu'elle fut semée, et les enfants ne meurent pas, et il n'y en a point qui naissent difformes ¹. »

De même, dans la Grèce homérique, les rois et les chefs étaient représentés comme sacrés et divins ; leurs demeures aussi étaient divines, et leurs chars, sacrés ². Et l'on croyait que, sous le règne d'un bon roi, la noire Terre produisait de l'orge et du blé, que les arbres étaient chargés de fruits, que les troupeaux se multipliaient, et que la mer était pleine de poissons ³. Quand les récoltes étaient mauvaises, les Burgondes en blâmaient leur roi et le déposaient ⁴. Les Suédois aussi attribuaient toujours l'abondance ou la pénurie de la moisson à la bonté ou à la méchanceté de leurs rois et il est constant qu'en temps de disette ils en ont immolé aux dieux pour s'assurer de bonnes récoltes ⁵.

Les anciens Irlandais croyaient de même que

1. *The Laws of Manu*, IX, 246 sq. (p. 385).

2. Homère, *Odyssée*, II, 409 ; IV, 43, 691 ; VII, 167 ; VIII, 2 ; XVIII, 405. — *Iliade*, II, 335 ; XVII, 464, etc...

3. Homère, *Odyssée*, XIX, 109-114.

4. Ammien Marcellin, XXVIII, 5, 14.

5. Snorro Sturleson. *The Heims kringla, or Chronicle of the Kings of Norway*, trad. S. Laing (Londres, 1844), Saga I, chap. XVIII, et XLVII, vol. I, pp. 230, 256.

lorsque leurs rois observaient bien les usages de leurs ancêtres, les saisons étaient douces, les moissons abondantes, le bétail fécond, les eaux pullulaient de poissons, et que les arbres fruitiers étaient si chargés de fruits qu'il leur fallait des étais. Un canon attribué à Saint Patrice énumère parmi les bienfaits qui accompagnent le règne d'un roi équitable : « un beau temps, une mer calme, d'abondantes récoltes et des arbres chargés de fruits¹. » Des superstitions de ce genre, courantes il y a plusieurs siècles chez les Celtes de l'Irlande, paraissent avoir survécu chez les Celtes de l'Écosse jusqu'au XVIII^e siècle ; car lorsque Samuel Johnson voyageait dans le comté de Skye, on croyait toujours que le retour du chef des Macleods à Dunvegan après une longue absence était cause d'une abondante pêche de harengs² ; et plus tard encore, lorsque la récolte de pommes de terre ne rendait pas, le clan des Macleods demandait qu'on déployât certaine bannière enchantée détenue par leur chef, parce qu'ils estimaient apparemment que le simple étalage de cette bannière

1. P. W. Joyce, *Social History of Ancient Ireland* (Londres, 1903), I, 56 sq. — J. O'Donovan. *The Book of Rights* (Dublin, 1847), p. 8, note.

2. S. Johnson, *Journey to the Western Islands*, 1773.

magique aurait une influence favorable sur la récolte des pommes de terre ¹.

Le dernier vestige, peut-être, des superstitions qui subsistèrent concernant les rois d'Angleterre, fut la croyance qu'ils étaient capables de guérir la scrofule par attouchement. Cette maladie avait même, de ce fait, reçu le nom de mal du Roi ² ; et, par analogie avec les superstitions polynésiennes mentionnées plus haut, il est permis de conjecturer que l'on croyait cette affection de la peau provoquée aussi bien que guérie par l'attouchement du roi. Il est certain qu'à Tonga, quelques formes de scrofule, ainsi que diverses scléroses du foie, auxquelles les habitants étaient fréquemment sujets, provenaient selon eux du fait d'avoir touché un chef et, d'après les principes homoeopathiques, devaient être guéris de la même manière ³.

De même, dans le Loango, la paralysie est

1. J.-C. Campbell, *Superstitions of the Highlands and Islands of Scotland* (Glasgow, 1900), p. 5.

2. W.-G. Black, *Folk-Medicine* (Londres, 1883), pp. 140 sq. Voir aussi J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, p. 368 sq. ; et surtout : R. Crawford, *The King's Evil* (Oxford, 1911), qui contient l'histoire détaillée de cette superstition depuis le XI^e siècle, authentiquée par des témoignages documentaires.

3. W. Mariner, *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, 2^e édit. (Londres, 1818), I, 434, note.

nommée maladie du Roi, parce que les nègres s'imaginent que le ciel punit ainsi ceux qui méditent quelque trahison contre leur souverain¹. On sait que la croyance en la vertu royale de guérir par attouchement exista à la fois en France et en Angleterre dès le xi^e siècle. Le premier roi de France qui ait touché les malades semble avoir été Robert le Pieux; le premier roi d'Angleterre, Édouard le Confesseur². En Angleterre, la croyance à cette faculté des rois persista jusqu'au xviii^e siècle. Samuel Johnson³, encore enfant, fut touché par la reine Anne, pour ce motif⁴. Il est curieux qu'un représentant aussi typique que Johnson du robuste sens commun, ait subi dans sa jeunesse et dans sa vieillesse le contact des anciennes superstitions attachées au pouvoir royal, à la fois en Écosse et en Angleterre.

En France, cette superstition se prolongea

1. Proyard. « History of Loango, Kakongo, and other Kingdoms in Africa » dans J. Pinkerton, *Voyages and Travels*, XVI, 573.

2. Raymond Crawford, *The King's Evil* (Oxford, 1911), pp. 11 sq., 18 sq.

3. Samuel Johnson (1709-1784), journaliste politique et critique littéraire anglais. Il fut l'oracle et le « dictateur » des hommes de lettres de son temps. Johnson fut touché à Londres en 1711 (Trad.).

4. James Boswell, *Life of Samuel Johnson* (1^{re} édit. en 1791).

assez longtemps encore, car, tandis que la reine Anne fut la dernière souveraine anglaise qui ait touché pour la scrofule, Louis XV et Louis XVI lui-même touchèrent des milliers de malades, le jour de leur couronnement. En 1824 encore, Charles X, en la même occasion, dut jouer cette farce solennelle. On rapporte que les esprits sceptiques du temps de Louis XVI s'enquirent de l'état de tous ceux à qui le roi avait imposé les mains ; le résultat de ces recherches fut que, sur les deux mille quatre cents malades touchés, cinq seulement recouvrèrent la santé¹.

Les précédents témoignages, si sommaires soient-ils, suffiront à prouver que nombre de peuples ont regardé leurs dirigeants, chefs ou rois, avec une crainte superstitieuse, comme des êtres d'ordre supérieur, doués de facultés plus puissantes que le commun des mortels. Imbus d'une vénération aussi profonde pour ces gouvernants et d'une opinion aussi exagérée de leur puissance, ils ne pouvaient que leur obéir plus promptement et plus implicitement que s'ils avaient reconnu en eux de simples humains. S'il en est ainsi, j'ose prétendre avoir démontré ma première proposition, à savoir :

1. R. Crawford, *op. cit.*, pp. 144 sq. ; 159 sq.

que, chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect du gouvernement, en particulier du gouvernement monarchique, contribuant ainsi à l'établissement et au maintien de l'ordre social.

CHAPITRE II

DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE

Je passe maintenant à ma seconde proposition, à savoir : que, chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect de la propriété privée, contribuant ainsi à en assurer la jouissance.

Le fait n'est nulle part aussi évident, peut-être, qu'en Polynésie, où le système du tabou a atteint son plus parfait développement ; car le résultat du tabouage¹ a été d'investir les objets, aux yeux des indigènes, d'une vertu magique ou surnaturelle qui en rendait l'abord à peu près impossible à tous, sauf à leur possesseur. De la sorte, le tabou devint un instrument puissant pour resserrer les liens — nos amis socialistes diront peut-être « river les chaînes » — de la propriété privée. A vrai dire, certaines

1. Nous nous excusons de ce néologisme doublement barbare, mais clair, nous l'espérons, et tout au moins commode. D'ailleurs Littré admet *tabouer*. (Trad.)

autorités compétentes, ayant une connaissance personnelle du fonctionnement du tabou en Polynésie, ont soutenu que, dès l'origine, ce système n'a jamais eu d'autre but. Par exemple, un Irlandais qui a vécu pendant des années en véritable Maori chez les Maoris, et qui les a connus intimement, écrit ceci : « L'objet primitif du *tapu* ordinaire semble avoir été la préservation de la propriété. Le *tapu* personnel ordinaire participait fortement de cette nature. Cette forme du *tapu* était permanente et consistait en un certain caractère sacré qui s'attachait à la personne du chef et ne la quittait jamais. C'était là pour lui un droit de naissance, faisant partie de lui-même à vrai dire, dont il ne pouvait être démuné, et qui était reconnu et admis en toute occasion comme allant de soi. Les combattants, les petits chefs, et, en fait, tous ceux qui pouvaient prétendre de quelque façon au titre de *rangatira* — mot qui, pris au sens où je l'emploie ici, signifie gentilhomme — possédaient à un degré plus ou moins haut cette qualité mystérieuse. Elle s'étendait ou se transmettait à tous leurs biens meubles, en particulier aux vêtements, armes, bijoux et outils, et en fait à tout ce qu'ils touchaient. Cela empêchait les objets leur appartenant d'être volés ou égarés, ou en-

dommagés par des enfants, ou employés et maniés par d'autres que par eux-mêmes. Et comme au temps jadis, ainsi que je l'ai déjà dit, tout objet de cette nature était précieux en raison du travail et du temps considérables nécessités, faute d'outils, pour sa fabrication, cette forme de *tapu* a rendu de réels services. Toute infraction entraînait pour le délinquant diverses espèces de terribles châtiments imaginaires, entre autres une maladie mortelle. » Le coupable était également passible de ce qu'on pourrait appeler une action civile, consistant à le rosser et à le déposséder; mais l'auteur que je viens de citer nous dit que le pire du châtiment subi pour une violation de tabou résidait dans la partie imaginaire, puisque, même dans certains cas où le délit avait été involontaire, on a vu le délinquant mourir de frayeur en apprenant ce qu'il avait fait¹. Un autre auteur, parlant des Maoris, remarque que « les violateurs du *tapu* étaient punis à la fois par les dieux et par les hommes. Les premiers les frappaient de mort ou de maladie; les autres leur infligeaient la mort ou la perte de leurs biens, ou les expulsaient de la communauté. C'était la crainte des dieux plus que celle

1. *Old New-Zealand*, par un Pakeha Maori (Londres, 1884), pp. 94-97; cp. *id.* p. 83.

des hommes qui soutenait le *tapu*. Des yeux humains peuvent se tromper ; mais pour ceux des dieux, l'erreur est impossible.¹ » — « Les chefs, comme on peut le croire, se rendent parfaitement compte des avantages du *tapu* ; ils trouvent que ce système leur confère, jusqu'à un certain point, la faculté d'établir des lois, et que la superstition sur laquelle le *tapu* se fonde en assurera l'observance. S'ils violaient le *tapu*, ils croient que l'*atua* (Dieu) les ferait mourir, et cette conviction est si générale que c'est — ou plutôt, que c'était — chose très rare de rencontrer quelqu'un d'assez audacieux pour perpétrer un tel sacrilège. Pour que cette influence se soit aussi bien conservée chez un peuple naturellement perspicace et intelligent, il a fallu sans doute beaucoup de prudence à n'appliquer le *tapu* que de la manière ordinaire et admise. Agir autrement aurait amené de fréquentes transgressions, et, partant, la ruine de cette influence. Avant que les indigènes aient pris contact avec les Européens, le *tapu* paraît avoir

1. A. S. Thomson, *The Story of New-Zealand* (Londres, 1859), I, 103. Cp. E. Dieffenbach, *Travels in New-Zealand* (Londres, 1843), II, 105 : « La violation du *tapu*, si le crime reste ignoré, est puni par l'*atua*, croit-on, qui inflige une maladie au criminel ; s'il est découvert, il est puni par l'individu lésé et devient souvent un *casus belli*. »

été pleinement efficace, étant donnée la croyance générale que toute négligence exposait infailliblement le délinquant à la colère de l'*atua*, et que mort s'ensuivait. Indépendamment, toutefois, de l'appui que trouve le *tapu* dans les craintes superstitieuses de ces peuplades, il a recours, comme beaucoup d'autres lois, à la force physique en cas de nécessité. Le délinquant, quand on le découvrait, se voyait dépouillé de tous ses biens ; si c'était un esclave, il avait toutes chances d'être mis à mort, ce qui s'est produit dans de nombreux cas. Cette superstition est si puissante que les esclaves ne se risquent ni à manger des mêmes aliments que leurs maîtres, ni à faire cuire les leurs sur le même feu, dans l'idée que l'*atua* les tuerait s'ils le faisaient. Tout ce qui entoure le chef, tout ce qui lui appartient, est tenu pour sacré par les esclaves. Malgré le goût qu'ils ont pour le tabac, une feuille de cette plante serait en parfaite sûreté si elle était exposée sur le toit de la demeure d'un chef ; personne ne se risquerait à y toucher. Pour les mettre à l'épreuve, un de mes amis donna une chique à un esclave et l'informa, après que celui-ci l'eut mâchée, qu'elle avait séjourné sur le toit de la maison du chef. Le pauvre diable, dans la plus grande conster-

nation, se rendit sur-le-champ chez le chef pour lui rapporter ce qui s'était passé et le supplier de lever le *tapu* du tabac, afin de lui éviter des conséquences désastreuses¹ ».

On a donc pu dire à juste titre que « cette forme de *tapu* a puissamment contribué à sauvegarder la propriété. Les objets les plus précieux pouvaient, en général, être laissés à sa protection pendant l'absence, si longue qu'elle dût être, de leur possesseur »². Lorsqu'un individu quelconque voulait protéger sa moisson, sa demeure, ses vêtements, ou quoi que ce fût, il n'avait qu'à les tabouer, et ces biens se trouvaient ainsi en sûreté. Pour indiquer que l'objet était tabou, il y faisait une marque. Ainsi, s'il voulait se servir d'un certain arbre de la forêt pour s'y creuser une pirogue, il attachait au tronc un bouchon de paille; s'il désirait se réserver un massif de roseaux dans un marais, il y fichait une perche couronnée d'une poignée d'herbes; s'il quittait sa maison en y laissant toutes ses valeurs, il en assurait la porte avec un ligament de lin, et l'endroit devenait aussi-

1. W. Brown, *New-Zealand and its aborigines* (Londres, 1845), pp. 12 sq.

2. *Old New-Zealand*, par un Pakeha Maori (Londres, 1884.) p. 97.

tôt inviolable; nul ne s'en serait approché¹.

Toutefois, bien que les restrictions imposées par tabou aient souvent été vexatoires et absurdes, et que tout le système ait parfois été traité de superstition dégradante par les Européens, les observateurs qui ont pris la peine de regarder un peu plus attentivement les choses, se sont aperçus justement que ses décrets, appuyés surtout par des sanctions imaginaires, mais toujours puissantes, ont souvent été bienfaisants. « Les Néo-Zélandais, dit un écrivain, n'auraient pu être gouvernés sans quelque code de lois analogues au *tapu*. Les guerriers se soumettaient aux prétendus décrets des dieux; mais ils auraient repoussé avec mépris des ordres humains, et il valait encore mieux que le peuple fût régi par la superstition que par la force brutale². »

Un autre missionnaire averti, et qui a bien connu les Maoris, écrit qu'« en maintes circonstances, le *tapu* a eu d'heureux effets, et qu'étant donnés l'état social, l'absence de loi, et le caractère irascible des gens, il tenait assez

1. R. Taylor, *Te Ika A Maui, or New-Zealand and its inhabitants*, 2^e édit. (Londres, 1870), pp. 167, 171.

2. A. S. Thomson, *The Story of New-Zealand* (Londres, 1859), 105.

convenablement lieu de forme dictatoriale de gouvernement, et se rapprochait le plus d'un état de société organisée » ¹.

Dans d'autres parties de la Polynésie, le système du tabou, avec les avantages et inconvénients qu'il implique, avec ses us et abus, était à peu près identique ; et partout ailleurs, comme en Nouvelle-Zélande, il resserra, en bien ou en mal, les liens de la propriété privée. Ce fut peut-être là l'effet le plus évident de cette institution. Aux îles Marquises, le tabou, dit-on, était investi d'un caractère divin, comme étant l'expression de la volonté des dieux révélée aux prêtres ; en cette qualité, il mettait des bornes aux excès préjudiciables, empêchait les déprédations, et reliait les individus entre eux. En particulier, il transformait les personnages tabou, ou privilégiés, en propriétaires fonciers ; la terre leur appartenait exclusivement, à eux et à leurs héritiers ; les gens du peuple vivaient de leur travail et de leur pêche. Le tabou était le rempart des propriétaires ; c'était la seule chose qui les élevât, par une sorte de droit divin, à une position d'opulence et de luxe au-dessus du vulgaire ; c'était leur seule sauvegarde contre les usur-

1. R. Taylor, *op. cit.*, pp. 172 *sq.*

pations de leurs voisins pauvres et envieux. « Sans aucun doute, écrit l'auteur à qui j'emprunte ces observations, la première mission du tabou a été de constituer la propriété, base de toute société¹. »

A Samoa également, la superstition joua un rôle important dans le développement du respect pour la propriété privée. Nous avons sur ce point le témoignage d'un missionnaire, le D^r George Turner, qui vécut pendant de nombreuses années parmi les Samoans et nous a laissé un précieux compte-rendu de leurs coutumes. Il écrit : « Je me hâte de noter le second détail que j'ai déjà signalé comme servant d'auxiliaire au maintien de la paix et de l'ordre à Samoa, je veux dire : *la crainte superstitieuse*. Quand le chef et les pères de famille, ayant à instruire une affaire quelconque de vol, de recel, ou tout autre délit, éprouvaient de la difficulté à découvrir le coupable, ils faisaient jurer à tous les inculpés qu'ils étaient innocents. En prêtant serment devant leur chef, les individus soupçonnés posaient une poignée d'herbes sur la pierre ou

1. Vincendon-Dumoulin et C. Desgraz, *Iles Marquises ou Nouk-hiva* (Paris, 1843), pp. 258-260. On trouvera des détails sur le système du tabou aux Iles Marquises, dans G. H. von Langsdorff, *Reise um die Welt* (Francfort, 1812), i. 114-119; Le P. Mathias G... *Lettres sur les Iles Marquises* (Paris, 1843), pp. 47 sq.

l'objet quelconque qui était censé représenter le dieu du village ; puis ils étendaient la main dessus en disant : « En présence de nos chefs ici réunis, j'étends la main sur cette pierre. Si c'est moi qui ai volé l'objet en question, que je meure sur-le-champ. » C'était là une des formules habituelles du serment. La poignée d'herbes était une imprécation silencieuse de plus, impliquant que la famille du voleur devait mourir, elle aussi, et l'herbe pousser sur sa demeure. Si tous juraient, le coupable demeurant inconnu, les chefs terminaient l'affaire en la remettant au dieu même du village et en le conjurant avec solennité de vouer au plus tôt le délinquant à sa perte. Mais au lieu d'en appeler aux autorités et de faire prêter serment, un grand nombre d'indigènes se contentaient de leurs méthodes et de leurs imprécations personnelles pour effrayer les voleurs et prévenir les délits. Quand un propriétaire, parcourant ses plantations, s'apercevait qu'on lui avait dérobé quelques noix de coco, ou un régime de bananes, il s'arrêtait pour crier à tue-tête deux ou trois fois : « Que le feu flétrisse les yeux de celui qui a volé mes bananes ! Que le feu lui brûle les yeux et aussi ceux de son dieu ! » Ce cri retentissait dans toutes les plantations voisines et faisait trembler

le voleur. Il redoutait de telles imprécations... Mais il y avait une autre catégorie, plus étendue, de malédictions, très redoutées également, et qui opposaient un redoutable obstacle aux pillages, surtout au détriment des plantations et des vergers ; c'était le tabou hiéroglyphique et silencieux, ou « *tapui* », comme on l'appelait. Ce tabou prenait des formes très variées¹. »

Parmi les formes de tabou usitées à Samoa en vue de protéger la propriété, figurent les suivantes : — 1°. Le *tabou du brochet de mer*. Afin de garantir du vol les fruits de son arbre à pain, un indigène tressait quelques feuilles de cocotier en forme de brochet de mer, et suspendait une ou plusieurs de ces effigies aux arbres qu'il voulait protéger. Tout voleur ordinaire aurait craint de toucher à un arbre ainsi gardé, car il ne doutait pas que, s'il en arrachait un fruit, il serait blessé mortellement par un brochet, à sa prochaine sortie en mer. — 2°. Le *tabou du requin blanc*. L'indigène tressait des feuilles de cocotier en forme de requin, qu'il suspendait à un arbre. Ceci équivalait à l'imprécation vouant le coupable à être dévoré par un requin, lors de

1. G. Turner, *Samoa* (Londres, 1884), pp. 183-184.

sa prochaine pêche. — 3°. Le *tabou du bâton en croix*. Il consistait en une baguette suspendue horizontalement en travers de l'arbre, et symbolisant le vœu que tout maraudeur fût affligé d'une plaie qui lui traversât la poitrine jusqu'à ce qu'il en mourût. — 4°. Le *tabou de l'ulcère*. Il s'obtenait en enfouissant quelques peignes (coquillages); on fichait à cet endroit plusieurs roseaux dont les sommets étaient réunis en boule simulant une tête humaine. Le propriétaire manifestait ainsi son désir de voir le voleur couvert d'ulcères des pieds à la tête. S'il arrivait que le coupable souffrît ultérieurement de douleurs aiguës ou d'enflures, il avouait sa faute, et envoyait un cadeau au propriétaire qui lui faisait parvenir en retour une herbe tenant à la fois lieu de baume et de gage de pardon. — 5°. Le *tabou du tonnerre*. On tressait des feuilles de cocotier en forme de petit paillason carré que l'on suspendait à un arbre, en y ajoutant quelques banderoles d'étoffe blanche. Le voleur croyait que, pour avoir touché à cet arbre défendu, lui ou ses enfants seraient frappés de la foudre; ou bien qu'un éclair anéantirait ses propres arbres. « Ces quelques exemples, conclut le D^r Turner, témoignent que Samoa n'était pas étrangère à la superstition singulière

rement répandue du tabou ; et l'on peut aisément s'imaginer à quel point cette institution a contribué à maintenir l'honnêteté et l'ordre chez un peuple de païens¹. »

A Tonga, tout individu coupable de vol, ou d'un crime quelconque, passait pour avoir violé le tabou ; et comme l'on croyait ces individus plus particulièrement exposés à la morsure des requins, on obligeait tous ceux sur qui pesaient les soupçons à entrer dans des eaux hantées par ces monstres ; s'ils étaient mordus ou dévorés, c'est qu'ils étaient coupables ; s'ils échappaient, ils étaient innocents².

En Mélanésie également, existe un système de tabou (*tambu, tapu*). C'est une « prohibition, avec malédiction expresse ou implicite », et empruntant sa sanction à la croyance que le chef ou toute autre personne qui impose un tabou, a l'appui d'un esprit ou d'un fantôme puissant (*tindalo*). Quand un homme du commun s'avisait de « tabouer » quoi que ce soit, les autres étaient sur le qui-vive pour voir si quelque transgresseur tomberait malade ; quand le fait se produisait, c'était la preuve que celui qui

1. G. Turner, *Samoa*, pp. 185-188.

2. W. Mariner, *An account of the Natives of the Tonga Islands*, 2^e édit. (Londres, 1818), II, 221.

avait imposé le tabou était soutenu par un esprit puissant ; et sa réputation s'en trouvait aussitôt accrue. Chaque esprit affectionnait une espèce de feuille particulière qui était le signe distinctif de son tabou¹. Dans les plantations de la Nouvelle-Bretagne, on protège les cocotiers et autres possessions contre les voleurs en y attachant des marques de tabou, et l'on croit que quiconque viole le tabou sera frappé d'une maladie ou de quelque autre calamité. La nature du mal ou de la calamité varie selon celle de la marque ou de l'objet magique qui concrétise la vertu mystique du tabou. Telle plante, employée à cet effet, causera un violent mal de tête au voleur ; telle autre lui fera enfler les cuisses ; une troisième lui brisera les jambes, et ainsi de suite. Le seul fait de murmurer un sort sur une palissade suffit, croit-on, à obtenir que quiconque en distraira un pieu sentira sa tête enfler aussitôt². A Fidji, le système du tabou a été le secret du pouvoir et la force du gouvernement despotique. Il était étonnamment diffus, affectant les petites choses comme les grandes. On le

1. R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891), pp. 215 sq.

2. R. Parkinson, *Im Bismarck-Archipel* (Leipzig, 1887), p. 144 ; id., *Dreissig Jahre in der Südsee* (Stuttgart, 1907), pp. 193 sq.

voyait tantôt s'appliquer à une couvée de poussins, tantôt diriger les énergies d'un royaume. Les chefs appréciaient fort cet usage, qu'ils accommodaient de façon à ce qu'il leur fût léger, tout en étant onéreux à autrui. Grâce à lui, ils gagnaient de l'influence, satisfaisaient leurs besoins, et commandaient leurs inférieurs à leur fantaisie. En imposant un tabou, un chef n'avait de frein que sa considération pour quelque ancien précédent. Les gens du commun essayaient par ce moyen de sauvegarder leurs plants d'igname ou de bananiers en les entourant d'une clôture sacrée¹.

Un système de tabou basé sur la superstition règne également dans toutes les îles de l'archipel Malais, où le tabou porte en général les noms de *pamali*, *pomali* ou *pemali*, bien qu'en certains endroits ceux de *poso*, *potu*, ou *boboso* servent à exprimer la même idée². Cette superstition du tabou est un puissant auxiliaire dans cette vaste région pour faire respecter les droits de la propriété privée.

1. Th. Williams, *Fiji and the Fijians*, 2^e édit. (Londres, 1860), I, 234.

2. G. A. Wilken, *Handleidnig voor de vergelijkende Volkenkunde van Nederlandsch Indie* (Leyde, 1893), pp. 596-603 : G. W. W. C. Baron van Hoëvell, *Ambon en meer bepaaldelijk de Oeliasers* (Dordrecht, 1875). pp. 148-152.

Ainsi, dans l'île de Timor « prévaut un usage appelé *pomali*, qui équivaut exactement au tabou des insulaires du Pacifique, et est également respecté. On y a recours dans les moindres occasions ; quelques feuilles de palmier placées à l'entrée d'un jardin, en signe de *pomali*, en protégeront les produits contre les voleurs aussi efficacement que les avis comminatoires de pièges, de fusils automatiques, ou de chiens dangereux, le font dans nos pays »¹. A Amboïna le tabou est appelé *pamali*. Quiconque veut protéger son verger ou d'autres biens peut le faire de plusieurs façons. Par exemple, on peut tracer une croix blanche sur un pot et suspendre celui-ci à un arbre ; celui qui dérobera des fruits sera atteint de la lèpre. Ou encore, on peut placer sous l'arbre un simulacre de souris, et le voleur aura le nez et les oreilles comme rongés par une souris. On peut encore tresser des feuilles sèches de sagoutiers en deux disques et les attacher à l'arbre ; et le malfaiteur enflera si bien qu'il éclatera². A Céram, les moyens employés pour protéger la propriété sont à peu près

1. A. R. Wallace, *The Malay Archipelago*, 6^e édit. (Londres, 1877), p. 196.

2. J. G. F. Riedel, *De Sluik en kraasharige rassen tusschen Selebes en Papua* (La Haye, 1886), pp. 61 sq.

semblables. Par exemple, on suspend une tête de porc dans les branches d'un arbre fruitier, après quoi, l'individu qui aura l'audace d'arracher des fruits sera mis en pièces par un sanglier. L'effigie d'un crocodile avec un fil de coton rouge passé autour du cou sera tout aussi efficace ; le voleur sera la proie d'un crocodile ; un serpent de bois fait que le coupable sera piqué par un serpent. L'image d'un chat au cou orné d'un ruban rouge inflige à qui se sera approché de l'arbre avec de mauvaises intentions des maux d'estomac atroces, comme si un chat lui griffait les entrailles¹. L'image d'une hirondelle fera souffrir le voleur comme si une hirondelle lui crevait les yeux à coups de bec ; une branche de bois épineux et une pierre poreuse rougeâtre tortureront de douleurs lancinantes le coupable dont le corps se couvrira de rougeurs et de nombreux petits trous ; un tison éteint déterminera un incendie dans sa maison, sans aucune raison apparente ; et ainsi de suite². De même, dans les îles de Céram Laut, on protège les cocotiers

1. J.-G.-F. Riedel, *op. cit.*, p. 114 sq.

2. Van Schmidt, « Aanteekeningen nopens de zeden, gewoonten en gebruiken, benevens de vooroordeelen en bijgeloovigheden der bevolking van de eilanden Saparoea, Haroekoe, Noessa Laut, en van een gedeelte van de zuidkust van Ceram, in vroegeren en lateren tijd, » *Tijdschrift voor Néerlands Indie*, v. Tweede deel (Batavia, 1843), pp. 499-502.

et les sagoutiers en déposant à leur pied des objets ensorcelés. Par exemple, un indigène placera l'image d'un poisson sous ses cocotiers, en disant : « Grand-père poisson, fais en sorte que celui qui volera mes noix de coco soit pris de nausées et vomisse. » A la suite de quoi, le voleur éprouve des maux d'estomac, et ne peut en être soulagé que si le propriétaire dont il a pillé les cocotiers crache sur les parties endolories du coupable un peu d'huile de bétel, et lui souffle dans l'oreille, en disant : « Grand-père poisson, retournez à la mer. Il y a là assez de place pour vous, et de grands rochers de corail autour desquels vous pouvez nager. » Ou encore, il fabrique un cercueil en miniature, et le place sous l'arbre pillé; le voleur souffrira alors d'oppression, il éprouve une sensation d'étouffement comme s'il était véritablement enfermé dans un cercueil. Et il existe dans ces îles bien d'autres procédés par lesquels le propriétaire d'un verger met ses fruits à l'abri des déprédations de voisins peu scrupuleux. Dans chacun de ces cas, il dépose au pied, ou fixe au tronc de l'arbre un objet ensorcelé, qu'il considère comme doué de vertus magiques et dont il invoque l'assistance pour défendre ses biens¹.

1. J.-G.-F. Riedel, *op. cit.*, 167 sq.

Les Toradjas de langue Bare'e du centre de l'île Célèbes, protègent leurs arbres fruitiers, en particulier les *sirihs* et les cocotiers, au moyen d'amulettes et de charmes variés qu'ils attachent aux arbres. Ces charmes consistent en feuilles de certaines plantes, ou en certaines parties d'un animal enveloppées de ces feuilles.

Avant de fixer à l'arbre une de ces amulettes, le propriétaire dit ces mots : « O, charme (*ooroo*) ! si quelqu'un veut prendre de ces fruits, rends-le malade. » Et l'on croit d'une manière générale qu'une maladie affligera le voleur qui passera outre et enlèvera les fruits. La nature de la maladie ou de toute autre calamité qui frappera le délinquant varie avec la nature du charme. Les qualités de l'objet attaché à l'arbre sont censées pénétrer dans le corps du coupable et l'affecter en conséquence. Par exemple, si le charme consiste en une certaine herbe à bords tranchants, le coupable éprouvera dans le corps des douleurs aiguës ; si c'est un fragment de fourmilière, il sera frappé de la lèpre ; si c'est une certaine plante dont les fruits se détachent facilement, ses dents tomberont ; si c'est un arbuste dont les feuilles causent des démangeaisons, le corps lui démangera tout entier ; si c'est

de la *dracæna terminalis*¹, il se fera tuer à la guerre; et ainsi de suite. Il existe une grande variété de ces amulettes protectrices des vergers; chacun a la sienne, en laquelle il met sa confiance. Mais bien que les Toradjas croient que la maladie ou une calamité quelconque suit automatiquement la violation de ces tabous, ils prétendent néanmoins connaître le moyen d'échapper à la vertu et à la vigilance de ces charmes, et de manger impunément du fruit défendu. Voici l'un des expédients adoptés à cet effet. On prend une poignée de terre, que l'on projette contre l'arbre; puis avec une hachette, on détache une lamelle du tronc, et, s'adressant au charme protecteur, on prononce ces mots : « Rends d'abord la terre malade, puis la hachette, puis moi. » Après quoi, on n'a presque plus rien à redouter de l'amulette, et l'on peut voler le fruit et le déguster à loisir. Mais ce n'est pas tout. Certains voleurs astucieux savent non seulement neutraliser les effets du charme, et le rendre inoffensif à eux-mêmes; ils vont jusqu'à en invertir l'activité et à la diriger contre le propriétaire de l'arbre en personne! Ce pouvoir est si bien

1. Espèce de *dragonnier*, aux feuilles d'un rouge pourpre. (Trad.)

reconnu que plus d'un Toradja avisé se refuse à protéger ses arbres au moyen d'amulettes, de crainte en ce faisant, de fournir tout bonnement à ses ennemis des armes contre lui-même. L'une des façons dont un rusé malfaiteur pourra déjouer les fins de la justice, consiste à s'approcher hardiment de l'arbre qu'il veut piller, à en arracher le charme, et à l'aller pendre ailleurs. Après quoi, il pose à terre une planche dont une extrémité touche le tronc de l'arbre ; il va jusqu'à l'arbre sur cette planche et s'approprie froidement les fruits. Naturellement, pendant tout ce temps le charme n'étant plus sur l'arbre, demeure inefficace ! Le fruit une fois enlevé, le coquin remet le charme à sa place, et retire la planche. Et le charme protecteur est une fois de plus impuissant ; il ne peut poursuivre le voleur, car celui-ci a emporté la planche, lui coupant ainsi toute issue possible hors de l'arbre. De la sorte, le fidèle gardien se trouve, pour ainsi dire, emprisonné dans la forteresse qu'il avait reçu mission de défendre ; il s'agite et s'irrite d'être ainsi confiné ; et, dans son aveuglement, s'en prendra au propriétaire de l'arbre lui-même la prochaine fois que celui-ci viendra inspecter son bien. C'est là peut-être la manière la plus simple et la plus pratique de

prendre le fermier à son propre piège. Il existe toutefois d'autres façons d'opérer. L'une consiste à grimper dans l'arbre, à se laisser pendre à une branche par les pieds et la tête en bas, et à mâcher une racine d'ortie dans cette position. Cela détermine la mort du propriétaire qui est, soit dévoré par un crocodile, soit tué au combat. Un sortilège très populaire parmi les Toradjas des montagnes du centre de Célèbes, consiste à prendre une tête ou une patte d'iguane et à la suspendre à l'arbre à protéger. La tête mord la tête du voleur, et la patte le saisit par la jambe, si bien qu'il éprouve des douleurs atroces dans ces parties du corps. Mais si l'on expose la carcasse de l'animal tout entière, le voleur est un homme mort !¹.

Il existe à Madagascar un système compliqué de tabou connu sous le nom de *fady*². M. A. Van Gennep l'a soigneusement étudié dans une savante monographie³ où il soutient qu'à l'origine toute propriété reposait sur la religion et

1. N. Adriani en Alb.-C. Kruijt, *De Baré'e-sprekende Toradja's van Midden Celebes*, I (Batavia, 1912), pp. 399-401.

2. H. F. Standing, « Malagasy fady », *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, vol. II (Antananarivo, 1896), pp. 252-265.

3. A. Van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar* (Paris, 1904).

que les signes de la propriété étaient des signes de tabou¹. Néanmoins, autant que les exemples nous permettent d'en juger, il ne semble pas que les Malgaches aient fait de ce système un aussi large usage que les habitants de la Polynésie, de la Mélanésie, et de l'Insulinde. On nous parle cependant de charmes malgaches placés dans les champs pour affliger de la lèpre ou d'une autre maladie quiconque oserait y commettre des larcins². Et nous savons que plusieurs exemples de *fady* ou tabou « paraissent impliquer une base curieuse du code moral en ce qui concerne les droits de la propriété, dans la dernière génération malgache. Le vol en général ne paraît point avoir été *fady*, mais le vol de certains objets spécifiés entraînait diverses pénalités. Ainsi, voler un œuf rendait le coupable lépreux ; voler du *landy* (soie indigène) déterminait la cécité ou quelque autre infirmité ; voler du fer engendrait également une affliction corporelle. ³ » Pour rentrer en possession d'un objet volé, les Malgaches avaient recours à une divinité nommée Ramanandroany. La victime du

1. A. Van Gennep, *op. cit.*, pp. 183 *sqq.*

2. A. Van Gennep, *op. cit.*, p. 184. Le chapitre xi (pp. 183-193) est consacré aux tabous de la propriété.

3. H.-F. Standing, *op. cit.*, p. 256.

vol prenait un fragment de la chose dérobée, et l'apportait à l'idole, en disant : « Quiconque a volé notre bien, O Ramanandroany, fais-le périr le jour, détruis-le la nuit, et étrangle-le; qu'il n'ait point son pareil parmi les hommes; empêche-le d'accroître ses richesses, même d'un liard; mais qu'il gagne son pain comme une poule picore des grains de riz; que ses yeux s'éteignent et que ses genoux enflent, O Ramanandroany ! »¹ Ces malédictions étaient supposées atteindre le voleur.

Des méthodes analogues pour faire respecter les droits de la propriété privée avec l'aide des craintes superstitieuses ont été adoptées dans plusieurs autres parties du monde. Ce sujet a été abondamment illustré par Edward Westermarck dans son ouvrage fort documenté sur l'origine et le développement des idées morales². Je ne puis en citer ici que quelques exemples parmi bien d'autres.

1. W. Ellis, *History of Madagascar* (Londres, préface datée de 1838), I, 414.

2. E. Westermarck. *The Origin and Development of Moral Ideas* (Londres, 1908), II, pp. 59-69. Dans un article sur le Tabou publié il y a longtemps déjà (*Encyclopaedia Britannica*, 1888), pp. 15 sq., je signalais brièvement le rôle joué par le tabou dans l'évolution du droit et de la morale. Je prends la liberté de citer un passage de cet article : « Il faut rechercher le caractère primitif du tabou, non dans son élément civil, mais dans son élément religieux ; il n'a pas été la création d'un législateur, mais le pro-

Les Kouis du Laos, sur les confins du Siam, sauvegardent leurs plantations d'une façon très simple. Ils placent un « tubercule tremblant » (*prateal anchot*) sur la terre à protéger; et si un voleur s'avise dans la suite de porter la main sur la récolte, il est immédiatement saisi de frissons comme un chien mouillé, et ne peut faire un pas pour se sauver. On dit qu'un pêcheur de Sangkeah s'est servi de ce charme avec d'excellents résultats. Il trouvait chaque matin sa nasse vide, lorsqu'un beau jour il eut l'heureuse idée de la protéger au moyen d'un « tubercule tremblant ». L'effet fut magique. Le voleur plongea comme d'habitude dans la rivière et en remonta le filet plein de poissons. Mais à peine

duit graduel de croyances animistes, auxquelles l'ambition et la cupidité des chefs et des prêtres donnèrent plus tard une extension artificielle. Mais en servant la cause de l'avarice et de l'ambition il a servi aussi les progrès de la civilisation, en donnant naissance à certaines conceptions des droits de la propriété et de la sainteté des liens conjugaux — conceptions qui, au bout d'un certain temps, devinrent assez solides pour se soutenir seules et rejeter la béquille de la superstition qui avait été au début leur unique appui. Nous ne nous tromperons guère en admettant que, même dans les sociétés avancées, les sentiments moraux, en tant qu'ils restent simplement des sentiments et ne sont pas basés sur une induction de l'expérience, empruntent beaucoup de leur force à un système primitif de tabou. Ainsi les fruits d'or de la morale et du droit se greffaient sur le tabou, tandis que la tige-mère se transformait lentement en âcres sauvages, et devenait l'écorce vide de la superstition populaire dont les pourceaux de la société moderne se contentent encore comme nourriture.

eut-il mis le pied sur la rive qu'il commença à frissonner et à trembler, tandis que le filet ruisselant avec son contenu argenté et frétilant lui collait à la poitrine. Deux jours plus tard, le propriétaire, en faisant sa ronde, trouva le voleur au même endroit, continuant de frissonner et de claquer des dents de plus belle; mais, comme de juste, les poissons dans le filet étaient morts et pourris¹. Chez les Kaouars, tribu montagnarde primitive des provinces du centre de l'Inde, « l'épée, la carabine, la hache, la lance, ont chacune leur déité particulière et, en fait, dans le Bangaouan, partie qu'habitent les Kaouars les plus sauvages, on croit que le moindre ustensile de ménage abrite un esprit et que, si quelqu'un le vole ou l'endommage à l'insu du propriétaire, l'esprit lui infligera quelque calamité en revanche. Le vol est, paraît-il, inconnu parmi eux, en partie pour cette raison, en partie peut-être aussi parce que personne n'a rien qui vaille la peine d'être volé »².

A Ceylan, afin de protéger ses arbres fruitiers de l'approche des voleurs, on suspend autour du verger certaines images grotesques que l'on

1. E. Aymonier, *Notes sur le Laos* (Saïgon, 1885), p. 233.

2. *Central Provinces, Ethnographic Survey*, VII, *Draft Articles on Forest Tribes*, 3^e série (Allahabad, 1911), p. 45.

voue aux démons ; si bien qu'aucun indigène n'ose toucher un seul fruit, et que le propriétaire lui-même ne se risque pas à les cueillir avant qu'un prêtre les ait exorcisés ; celui-ci reçoit pour sa peine, cela va sans dire, quelques-uns de ces mêmes fruits ¹. Les Indiens de Cumana, dans l'Amérique du Sud, entouraient leurs plantations d'un simple fil de coton ; et cela suffisait à les sauvegarder, car l'on croyait que tout malfaiteur mourrait aussitôt. Les Djouris du Brésil adoptent ce même procédé élémentaire pour boucher les interstices de leur clôture ².

Les Annamites de l'intérieur du Tonkin croient que les âmes des petites filles enterrées en un coin de la demeure font l'office d'une police vigilante ; si des voleurs se sont introduits dans la maison et s'apprêtent à la quitter nantis de leur butin, ils entendent une voix spectrale énumérer les objets sur lesquels ils ont fait main basse et, frappés de panique, ils les laissent tomber et s'enfuient ³. Mais s'il arrive, malgré tout, qu'un Annamite soit victime d'un larcin, il peut facilement rentrer en possession des

1. R. Percival, *Account of the Island of Ceylon* (Londres, 1803), p. 198.

2. C.-F.-Ch. v. Martius, *Zur Ethnographie Amerikas, zumal Brasiliens* (Leipzig, 1867), p. 86.

3. P. Giran, *Magie et Religion Annamites* (Paris, 1912), p. 186.

objets dérobés, de la manière suivante. D'une motte de terre prélevée sur le sol de la cuisine, à quoi il ajoute une pincée de vermillon, un blanc d'œuf et un peu d'alcool, il confectionne une boule qui simule la tête du voleur. Il la met sur le feu, dans l'âtre, et, après avoir allumé quelques bâtons d'encens, il prononce l'incantation suivante : « Tel jour, de tel mois, de telle année, un tel a été dépouillé de tels et tels objets. Le nom du voleur est inconnu. Je prie l'âme gardienne de la cuisine de tenir la tête du coquin sur le feu pour l'y faire brûler. » Après quoi, si le voleur ne restitue pas les objets du larcin dans l'espace d'un mois, c'est un homme mort !¹

De même à Nias, île située à l'est de Sumatra, quand on ne peut retrouver un voleur, on le maudit, et pour donner à cette malédiction plus de poids, on brûle un chien tout vif. Tandis que l'animal expire dans les souffrances, la victime du vol formule le souhait que son voleur périsse d'aussi atroce façon, et l'on dit que les voleurs fréquemment maudits meurent en poussant des cris². Les Dayaks de la côte de Bornéo

1. P. Giran, *op. cit.*, pp. 190 sq.

* 2. H. Sundermann, *Die Insel Nias und die Mission daselbst* (Barmen, 1905), p. 34.

font usage de malédictions dans des occasions semblables, et avec un résultat excellent. Un missionnaire nous apporte sur ce point le témoignage suivant : « Durant un séjour de près de vingt ans dans l'île de Bornéo, pendant lequel je suis entré en contact avec des milliers de gens, je n'ai jamais connu que deux exemples de vols parmi les Dayaks. Le premier était un vol de riz. La femme qui l'avait perdu maudit fort solennellement et en public son voleur, quel qu'il fût. Le lendemain soir, le riz se trouvait secrètement déposé à sa porte. Le second était un vol d'argent. Dans ce cas également, on maudit le voleur. La majeure partie de la somme se trouva restituée un peu plus tard dans la boîte d'où on l'avait soustraite. Ces deux incidents montrent la crainte profonde qu'inspire aux Dayaks toute malédiction. Même imméritée, elle est regardée comme une chose terrible et, selon la loi dayak, maudire quelqu'un sans aucune raison est un délit passible d'amende.

« Une malédiction dayak est chose terrible à entendre. Je n'en ai été témoin qu'une seule fois, et je sais bien que je ne tiens pas à recommencer. Je voyageais dans le district des Saribas, où un grand nombre de Dayaks venaient, à l'époque, de s'adonner à la culture du café; plusieurs

d'entre eux venaient même de se lancer dans la culture de ce produit sur une petite échelle. Une femme me raconta qu'on lui avait, à diverses reprises, volé des grains de café mûrs de sa plantation. Non seulement on avait volé les grains mûrs, mais le voleur avait sans scrupule arraché un grand nombre de grains verts qu'il avait jetés à terre, et un grand nombre de branches avaient été brisées. Dans la soirée, comme j'étais installé dans la salle commune de la maison, entouré d'un grand nombre de Dayaks, hommes et femmes, la conversation tomba sur la culture du café. La femme était présente, elle nous conta ses ennuis et comment son café lui avait été pris par un voleur qui, selon elle, devait être l'un des habitants de la maison. Puis elle maudit solennellement le voleur. Elle commença d'une voix calme, mais s'anima bientôt jusqu'au délire. Nous l'écoutions tous, frappés d'horreur, et nul ne l'interrompit. Elle relata tout d'abord ce qui était arrivé, expliquant que ces larcins s'étaient succédé depuis quelque temps. Elle n'avait rien dit jusqu'alors, dans l'espoir que son voleur viendrait à résipiscence ; mais la chose avait assez duré, et elle allait maudire le voleur, puisque rien d'autre, elle en avait la certitude, ne pouvait

lui faire abandonner ses mauvais procédés.

« Elle adjura tous les esprits des eaux, des montagnes, et des airs, de prêter l'oreille à ses paroles et de lui venir en aide. Elle commença sur un ton tranquille, mais s'excita de plus en plus à mesure qu'elle parlait. Elle tint à peu près ce langage :

« Si le voleur est un homme, qu'il échoue dans toutes ses entreprises ! Puisse-t-il souffrir d'un mal qui ne le tue pas, mais le rende impotent, le torture sans répit, et le mette à charge à autrui. Que sa femme lui soit infidèle, et que ses enfants deviennent aussi paresseux et malhonnêtes que lui-même. S'il va à la guerre, qu'il s'y fasse tuer, et que sa tête soit fumée sur le foyer de l'ennemi. S'il monte en bateau, que son canot chavire et qu'il se noie. S'il part à la pêche, qu'un alligator le tue à l'improviste, et que ses parents ne retrouvent jamais son corps. S'il abat un arbre dans la jungle, que cet arbre tombe sur lui et l'écrase. Que les dieux maudissent sa ferme pour qu'il ne récolte point de moisson et n'ait rien à manger, et s'il mendie son pain, que tous lui refusent, et qu'il meure d'inanition !

« Si le voleur est une femme, qu'elle reste stérile, ou si elle se trouve enceinte, puissent

ses espoirs être déçus, et son enfant mort-né; ou mieux encore, qu'elle meure en couches ! Que son mari lui soit infidèle, et la méprise, et la maltraite. Que ses enfants l'abandonnent tous, si elle vit assez pour devenir vieille. Qu'elle souffre des maladies spéciales aux femmes, et que sa vue baisse avec les années, et qu'il ne se trouve personne pour lui venir en aide, ou la conduire quand elle sera aveugle ! »

« Je n'ai donné que la substance de ses discours ; mais je n'oublierai jamais le silence et le visage terrifié de ses auditeurs. Je quittai la maison, le lendemain de bonne heure ; aussi ignoré-je le résultat de cette malédiction et si le voleur avoua ou non. »¹

Il semble que les anciens Grecs aient fait un abondant usage de malédictions, comme de moyens efficaces et peu coûteux de protéger la propriété ; ce qui dispense la partie lésée de recourir à des formalités légales ennuyeuses, onéreuses, et trop souvent sans résultat. Ces malédictions s'inscrivaient sur des tablettes de plomb ou d'un autre métal que l'on déposait à l'endroit à protéger des déprédations, ou dans le temple du dieu à la merci duquel le criminel

1. Edwin H. Gomes, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo* (Londres, 1911), pp. 64-66.

était livré. Par exemple, dans une enceinte sacrée de Cnide dédiée à Déméter, Perséphone, Pluton, et autres déités d'un caractère sévère et inflexible, on a trouvé un certain nombre de tablettes de plomb où étaient gravées des malédictions vouant les malfaiteurs de divers ordres à la vengeance des deux déesses infernales, Déméter et sa fille. « Puisse-t-il (ou elle), ne jamais trouver Perséphone favorable ! » est le constant refrain de ces adjurations ; et dans quelques-unes le pécheur n'est pas seulement excommunié ici-bas, il est encore condamné aux tortures éternelles dans le monde futur. Souvent c'étaient des femmes qui lançaient ces imprécations. Une dame irritée voue à la perdition le voleur qui s'est emparé de son bracelet ; ou le maladroit qui a manqué à lui renvoyer ses vêtements de dessous¹. Une autre malédiction, gravée sur une plaque de marbre trouvée à Smyrne, exprime le vœu que quiconque volera l'un des vases sacrés d'une certaine déesse, ou blessera ses poissons sacrés, soit voué à une mort douloureuse, et dévoré par les poissons².

1. Ch. Th. Newton, *Essays on Art and Archeology* (Londres, 1880), pp. 193 sq.

2. G. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (Leipzig, 1898-1901), vol. II, p. 284, sq. ; n° 584 ; Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions grecques* (Bruxelles, 1900), p. 624 ; n° 728. La déesse

Parfois, apparemment, ces imprécations grecques étaient aussi efficaces pour ramener au bien les délinquants que le sont de nos jours les malédictions des Dayaks. Ainsi l'on sait qu'il existait une curieuse dédicace à une déité lunaire de l'Asie Mineure, nommée Men Aziotenos ; elle nous apprend qu'un certain Artemidore, se voyant insulter par un couple de malappris, les maudit par une tablette votive ; l'un des coupables, ayant été puni par le dieu, fit une offrande propitiatoire et amenda sa conduite¹. Pour empêcher les gens d'empiéter sur le champ de leur voisin en déplaçant les bornes des terrains, les Grecs placèrent leurs termes sous la protection spéciale du grand dieu Zeus² ; et Platon insiste avec onction sur le double châtiment, humain et divin, auquel s'exposait le délinquant qui avait eu l'audace de toucher à ces pierres sacrées³. Les Romains allèrent plus loin encore, car ils créèrent un dieu avec la seule mission de surveiller les bornes, et il dut avoir

était probablement la Syrienne Atargatis ou Derceto, à qui les poissons étaient consacrés (Xénophon, *Anabase*, I, 4, 9). Pour d'autres exemples de ces imprécations, cf. Ch. Michel, *op. cit.*, pp. 877-880, n° 1318-1329. Cp. W.-H. D. Rouse, *Greek Votive Offerings* (Cambridge, 1902), pp. 337 sq.

1. C. T. Newton, *Essays on Art and Archeology*, p. 195.

2. Démosthène, *De Halonneso*, 40.

3. Platon, *Lois*, VIII, 9, pp. 842 sq.

fort à faire, s'il exécutait toutes les malédictions qu'on lançait non seulement contre tous ceux qui empiétaient sur le champ de leur voisin, mais encore contre les bœufs employés à labourer la terre usurpée¹. Le code hébraïque du Deutéronome énonçait une malédiction solennelle contre ceux qui déplaçaient les bornes de leurs voisins²; et certains rois babyloniens s'épuisèrent l'imagination à déverser un torrent d'imprécations contre le réprouvé qui réduisait ainsi à néant les droits de la propriété foncière³. Le roi Nabuchodonosor en particulier, avant d'être mis au vert, paraît s'être distingué par la richesse et la variété de ses exécutions, s'il est permis d'en juger par un spécimen qui nous a été transmis. Un court extrait de ce chef-d'œuvre pourra illustrer le style de son éloquence comminatoire. Parlant de l'audacieux délinquant, « fût-il berger ou gouverneur, agent ou régent, recruteur ou magistrat », quel que soit celui qui « de tous

1. Festus, s. v. « Termino », p. 368 ; édit. C.-O. Müller (Leipzig, 1839). Varron, *De Lingua Latina*. V, 74 ; Denis d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanae*, II, 74. Sur Terme, dieu romain des limites, et les fêtes annuelles des *Terminalia*, voir L. Preller, *Römische Mythologie* (Berlin, 1881-1883), I. 254 sq. ; G. Wissowa. *Religion und Kultus der Römer* (Münich, 1912,) pp. 136 sq.

2. Deutéronome, XXVIII, 17.

3. C. H. W. Johns, *Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters* (Edimbourg, 1904), p. 191.

les jours futurs, dans l'avenir des habitations humaines » aurait l'audace de toucher au terrain que Sa Majesté vient de limiter, il exprime ce souhait : « Ninib, seigneur des frontières et des bornes, arrache la borne de son champ ! Gula, puissante dame, mets dans son corps une maladie de langueur, afin qu'il rejette comme de l'eau un sang rouge foncé ou rouge clair ! Ishtar, déesse des campagnes, dont la furie est une inondation, crée-lui des difficultés, afin qu'il n'échappe pas au malheur ! Nusku, puissant seigneur, brûleur redoutable, dieu qui m'as créé, sois son mauvais génie, brûle sa racine ! Quiconque déplace cette pierre, la cache dans le sable, la brûle par le feu, la jette dans l'eau, l'enferme en un lieu clos, la fait prendre par un fou, un sourd, un idiot, la place en un endroit invisible, que les dieux puissants, dont les noms sont mentionnés sur cette pierre, le maudissent d'une malédiction cruelle, qu'ils arrachent ses fondations et détruisent sa semence ¹ ! »

En Afrique également la superstition est un puissant auxiliaire des droits de la propriété privée. Ainsi, les Balondas placent leurs ruches au sommet des arbres de la forêt et les défen-

1. R. W. Rogers, *Cuneiform Parallels to the Old Testament* (Oxford, préface datée de 1911), pp. 390-392.

dent des voleurs en fixant au tronc un charme ou un « morceau de drogue » quelconque. Et cela constitue une protection suffisante. « Les indigènes, dit Livingstone, se volent rarement entre eux, car ils croient tous que certaines drogues peuvent déterminer des maladies ou la mort; bien qu'ils ne croient ces médications connues que d'un petit nombre, ils agissent d'après ce principe qu'il vaut mieux laisser tout le monde tranquille. L'obscurité de ces forêts africaines renforce les sentiments superstitieux des gens. Dans d'autres parages où l'on n'est point soumis à cette influence, j'ai entendu les chefs faire publier que de véritables drogues ensorcelées avaient été placées à l'entrée de certains jardins mis au pillage, les voleurs s'étant risqués à subir les effets des sortilèges ordinaires qui s'y trouvaient auparavant¹. »

Les Ouanika de l'Afrique orientale « croient à la vertu et à l'efficacité des charmes et des amulettes, et ils en portent en grande variété; bras, jambes, cou, ceinture, cheveux, et toutes les parties du corps en sont chargées, soit pour guérir soit pour prévenir les maladies; pour

1. David Livingstone, *Missionary Travels and Researches in South Africa* (Londres, 1857), p. 285.

repousser ou pour expulser les mauvais esprits ; pour tenir à distance serpents, animaux sauvages, et toute autre calamité. Ils suspendent des calebasses peintes au baobab de leur porte pour éloigner les voleurs ; des coquillages, des poupées, des œufs où les *Ouana Chuoni* (fils du livre) de la côte ont gravé des caractères arabes, sont par eux placés autour de leurs plantations et dans leurs vergers, et ils croient que la mort frapperait tout voleur qui n'en tiendrait pas compte. Un charme attaché à une patte de poule constitue pour le village une ample protection. Il est hors de doute que, superstitieux comme ils le sont, ces gens redoutent de courir de grands risques pour obtenir un faible gain, et ainsi ces charmes répondent à leur objet¹ ». Parmi les Boloki du Congo supérieur, quand une femme s'aperçoit du vol des racines de cassave qu'elle garde à tremper dans une citerne, elle prend un morceau de copal résineux, et, le fixant dans l'interstice d'un bâton fendu, elle le place auprès du bassin en même temps qu'elle invoque une malédiction sur la tête du voleur. Si c'est un homme, il n'aura désormais aucune chance à la pêche. Si c'est une femme, elle ne

1. Charles New, *Life, Wanderings, and Labours in Eastern Africa* (Londres, 1873), p. 106.

réussira plus dans ses entreprises agricoles¹. Les indigènes Ekoï du Nigeria méridional défendent leurs fermes contre les voleurs, par des paquets de palmes, auxquels ils donnent le nom de *okpata*. Si quelqu'un se risque à voler dans une ferme ainsi protégée, il tombera malade et ne guérira point à moins d'exécuter une certaine danse, qui porte également le nom d'*okpata*².

Dans les monts du Marrah, district du Darfour, maisons, biens, et bétail sont protégés par certains esprits cruels et dangereux, du nom de *damzogs*, que l'on peut acheter comme un chien. Sous la garde d'un protecteur spirituel de cette nature, moutons et vaches sont laissés en pleine liberté; car si quiconque avait la témérité d'essayer de voler ou de tuer une de ces bêtes, sa main, armée du couteau, resterait adhérente à la gorge de l'animal, jusqu'à ce que le propriétaire vînt appréhender le coquin.

Un marchand arabe qui voyageait dans le Darfour, reçut d'un ami la recette suivante pour se pourvoir d'un de ces utiles gardiens. « A l'époque où je débute dans le négoce, mon

1. John H. Weeks, *Among Congo Cannibals* (Londres, 1913), p. 310 sq.

2. P. Amaury Talbot, *In the Shadow of the Bush* (Londres, 1912), p. 296.

ami, j'entendais souvent dire que l'on pouvait acheter et vendre des *damzogs*, et que, pour m'en procurer un, il fallait m'adresser au possesseur d'un *damzog* et débattre le prix avec lui. Quand le marché est conclu, il convient de donner une grande gourde de lait au vendeur, qui l'emporte chez lui, où sont ses *damzogs*. En entrant, il les salue, puis va suspendre le vase à un crochet, en disant : « Un de mes amis, Un Tel, qui est très riche, a peur des voleurs et me demande de lui fournir un gardien. L'un de vous veut-il aller vivre dans sa maison, il y trouvera du lait en abondance, car sa maison est bénie et la preuve en est que je vous apporte cette *kara* de lait. » Les *damzogs* refusent tout d'abord de se rendre à l'invitation. « Non, non, répondent-ils, aucun de nous ne veut y aller. » Le maître de la hutte les conjure d'acquiescer à ses désirs, en disant « Oh ! que celui qui veut bien descende dans la *kara*. » Après cela, il se retire quelques instants, et bientôt on entend l'un des *damzogs* sauter dans le lait ; sur quoi l'homme se hâte d'appliquer sur le vase un couvercle en feuilles de dattier. Il décroche la *kara* ainsi bouchée, et la transmet à l'acheteur, qui l'emporte, la suspend à la paroi de sa hutte, et la confie aux soins d'un esclave ou de sa femme,

qui vient chaque matin la prendre, en vide le lait, la nettoie, la remplit, et finalement la racroche. Désormais la maison est à l'abri de tout vol et de toute perte. » — Le chérif Ahmed Bedaoué qui renseigna ainsi le marchand avait acheté lui-même un de ces esprits gardiens; celui-ci se montra des plus vigilants et des plus capables dans l'accomplissement de ses devoirs. A dire vrai, son zèle était excessif, car non seulement il extermina plusieurs esclaves qui avaient essayé de voler son maître, mais il exécuta sommairement le propre fils du chérif, alors que ce peu scrupuleux jeune homme tentait de dévaliser la boutique de son père. Cela parut exagéré au chérif; il convia un groupe d'amis pour l'aider à expulser l'implacable gardien. Ils vinrent, armés de fusils, et pourvus de munitions; et, en balayant la boutique de décharges répétées de mousqueterie, ils finirent par mettre l'esprit en fuite¹.

Chez les Nandi de l'Afrique Orientale britannique, personne n'ose enlever quoi que ce soit chez un forgeron; si cela arrivait, il ferait chauffer sa forge et, en manœuvrant le soufflet

1. *Travels of an Arab Merchant* [Mohammed Ibn-Omar El Tounsy] in *Soudan* abrégé du français par Bayle Saint-John (Londres, 1854), pp. 69-73.

pour activer la flamme, il maudirait si bien le voleur que celui-ci en mourrait. De même, parmi ces tribus, où les potiers sont des femmes, personne n'oserait prendre quoi que ce fût à une femme-potier, car lors de la cuisson de ses marchandises, elle maudirait le voleur, s'écriant : « Éclate comme un pot, et que ta maison devienne rouge ! » Et le voleur ainsi maudit périrait¹. Dans le Loango, quand un homme est sur le point de s'absenter de chez lui pour un assez long temps, il protège sa hutte en plaçant à l'entrée un fétiche ou un charme, consistant parfois en une simple branche d'arbre, avec des pots brisés ou des détrituts quelconques ; et l'on nous affirme que le voleur le plus résolu n'oserait franchir un seuil défendu par ces signes mystérieux². Sur la côte de Guinée, on inaugure parfois des fétiches dans le dessein de découvrir et de punir certaines catégories de vols ; et non seulement le coupable, mais encore toute personne ayant connaissance de son forfait et ne le dénonçant pas, est passible d'une punition infligée par le fétiche. Quand un fétiche de

1. A. C. Hollis, *The Nandi, their Language and Folk-Lore* (Oxford, 1909), pp. 36-37.

2. Proyard, « History of Loango, Kakongo, and other Kingdoms in Africa », dans J. Pinkerton, *Voyages and Travels*, XVI, 595 (Londres, 1808-1814).

cette espèce est institué, toute la communauté en est avertie, si bien que celui qui, dans la suite, n'en tient pas compte, le fait à ses risques et périls. Par exemple, on institua un fétiche pour prévenir les vols de moutons, et les habitants du village en furent informés, selon l'usage. Peu de temps après, un esclave qui ignorait cette loi vola un mouton et proposa à l'un de ses amis d'en prendre sa part. Celui-ci avait souvent partagé de semblables butins auparavant; mais la crainte que lui inspirait le fétiche l'emporta; il livra le voleur qui fut traduit en justice, et mourut peu après d'une pénible maladie de langueur. Personne ne douta dans le pays que ce fût le fétiche qui avait causé sa fin¹. Chez les tribus de langue Évé de la Côte des Esclaves, dans l'Afrique Occidentale, maisons et meubles sont protégés par des amulettes (*vó-sesao*) dont la vertu provient de ce qu'elles appartiennent aux dieux, ou leur ont été consacrées. Les moissons également qui s'étendent dans les clairières isolées des forêts, sont placées sous la protection d'amulettes semblables; on les fixe en général à de longs bâtons, fichés très en vue; de la sorte, les champs sont

1. Rev. J. Leighton Wilson, *Western Africa* (Londres, 1856), p. 275 sq.

à l'abri de tout pillage. Le long des sentiers, on trouve aussi parfois des aliments et du vin de palmier, exposés là pour la vente, et uniquement protégés par un charme ; quelques *couris* (monnaie du pays) placés sur chaque article, en indiquent le prix. Aucun indigène n'oserait prendre une denrée ou du vin sans déposer le prix indiqué, car il redoute les maux inconnus que lui infligerait en châtiment le dieu possesseur de ce charme¹. Dans la Sierra Leone, des fétiches appelés *grigris* sont souvent disposés dans les plantations pour empêcher les gens de les piller ; « quelques vieux chiffons placés sur un oranger sont généralement, mais pas toujours, des gardiens aussi efficaces que les dragons des Hespérides. Si un individu tombe malade, et que, même à plusieurs mois de distance, il se rappelle avoir volé des fruits ou autre chose, ou les avoir pris « en douceur », comme ils disent, l'individu en question s' imagine aussitôt être en proie à la *wangka*, et pour guérir, il lui faut aller ou dépêcher quelqu'un vers la personne qu'il a lésée pour lui accorder

1. A. B. Ellis, *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (Londres, 1890), pp. 91 sq. Comparer *id.*, *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa* (Londres, 1894), p. 118.

toutes les compensations qu'elle pourra exiger¹ ».

Des superstitions analogues ont été colportées par les nègres jusqu'aux Indes occidentales, où la magie se nomme *obi* et le magicien *obeah*. Là aussi, nous dit-on, les nègres les plus hardis « tremblent à la seule vue du ballot de chiffons, de la bouteille, ou des coquilles d'œufs fichés dans le chaume ou suspendus à la porte d'une hutte; ou bien encore accrochés aux branches d'un bananier, pour faire hésiter les maraudeurs... Quand on a volé une poule ou un porc à un nègre, celui-ci s'adresse aussitôt à l'*obeah*, homme ou femme; on fait alors savoir dans toute la tribu que l'*obi* menace le voleur; dès que ce dernier apprend la funeste nouvelle, son imagination terrifiée se met à travailler, et nul recours ne lui reste, sinon l'habileté supérieure de quelque *obeah* plus éminent du voisinage, capable de faire échec aux sortilèges du premier; mais si l'on n'a pu en trouver un d'un rang et d'un pouvoir plus élevés, ou si, malgré cet appui, le voleur se croit toujours poursuivi, il dépérit peu à peu, hanté sans répit par la terreur de calamités imminentes. La moindre douleur

1. Thomas Winterbottom, *An Account of the Native Africans in the Neighbourhood of Sierra Leone* (Londres, 1803), pp. 261 sq.

dans la tête, dans le ventre, ou ailleurs, toute perte ou toute blessure accidentelles confirment ses appréhensions, et il se croit la victime désignée d'une puissance invisible, mais inéluctable. Le sommeil, l'appétit, la gaité l'abandonnent ; ses forces diminuent, son imagination troublée est sans cesse obsédée, ses traits portent l'ombre permanente de la dépression ; il se nourrit exclusivement d'ordures, ou de tout autre substance malsaine, il contracte des affections morbides et s'achemine peu à peu vers la tombe¹ ». La superstition l'a tué.

On pourrait aisément multiplier de semblables témoignages, mais les cas précédents suffisent à prouver que chez de nombreux peuples, et en de nombreuses parties du monde, la crainte superstitieuse a agi comme un puissant motif pour détourner les individus du vol. S'il en est ainsi, on peut considérer comme démontrée ma seconde proposition, à savoir : que, chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect de la propriété privée, contribuant ainsi à en assurer la jouissance.

1. Bryan Edwards, *History, Civil and Commercial, of the British West Indies*, 5^e édit. (Londres, 1819), II, 107-111.

CHAPITRE III

DU MARIAGE

J'aborde maintenant ma troisième proposition, à savoir : que, chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect du mariage, contribuant ainsi à l'observance plus stricte des règles de la moralité sexuelle, à la fois parmi les gens mariés et parmi les non-mariés. L'exactitude de cette assertion ressortira, je l'espère, des exemples suivants.

Chez les Karins de Birmanie « l'adultère ou la fornication sont censés avoir une influence des plus néfastes sur les récoltes. Il en résulte que, si la récolte a été mauvaise dans un village pendant un an ou deux, et si les pluies font défaut, on en attribue la cause à des péchés secrets de cette nature; on dit que le Dieu du ciel et de la terre en a pris ombrage; et tous les habitants du village lui font en commun une offrande propitiatoire ». Lorsqu'un cas d'adultère ou de

fornication est révélé, « les anciens du village décident que les coupables achèteront un pourceau et l'immoleront. La femme prend un des pieds de la bête ; l'homme en prend un autre, et ils s'en servent pour tracer des sillons qu'ils remplissent du sang de l'animal. Ils grattent ensuite le sol de leurs mains, en disant : « Dieu du ciel et de la terre, Dieu des monts et des collines, j'ai ruiné la productivité de ce pays. Ne t'emporte pas contre moi ; ne me hais pas ; mais prends pitié de moi, et montre ta clémence. Vois, je répare les monts ; vois, je guéris les collines, et les fleuves, et les terres. Puisse-t-il n'y avoir plus de récoltes perdues, puisse-t-il n'y avoir plus de travaux inutiles, ni d'efforts infructueux dans mon pays ; qu'ils s'évanouissent au pied de l'horizon. Rends ton *padi*¹ fertile, et ton riz abondant. Fais croître les légumes. Si nous ne cultivons qu'un peu, accorde-nous néanmoins de récolter un peu. » Après qu'ils ont prié de la sorte, ils rentrent chez eux en disant qu'ils ont réparé la terre².

1. *Padi* (mot malais) : riz sur tige et encore en épi. (Trad.)

2. F. Mason, « On Dwellings, Works of Art, Laws, etc., of the Karens, » *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Nouvelle série, xxxvii. (1868) 2^e partie. No. 3, pp. 147 sq. — Comparer A. R. Mac-Mahon, *The Karens of the Golden Chersonese* (Londres, 1876), pp. 334 sq.

Ainsi, selon les Karins, l'adultère et la fornication ne sont pas seulement des fautes morales qui n'intéressent que les coupables et leurs familles; ces délits affectent physiquement le cours de la nature, en flétrissant la terre et en frappant le sol de stérilité; par là, ils deviennent des crimes publics qui menacent l'existence même de toute la communauté en tarissant à leur source ses moyens d'alimentation. Mais on peut remédier au dommage physique causé au sol par ces délits, en le saturant de sang de pourceau.

Certaines des tribus de l'Assam établissent également un rapport entre les moissons et la conduite des sexes humains. Tant que la récolte n'est point engrangée, le moindre acte d'incontinence, pense-t-on, peut tout compromettre¹. De même, les habitants des montagnes non loin de Rajamahar, au Bengale, s'imaginent que l'adultère, s'il reste ignoré et inexpié, attire la peste sur le village ou livre les habitants en proie aux tigres ou autres animaux féroces. Pour prévenir ces fléaux, la femme adultère avoue en général sa faute. Son complice doit alors fournir un pourceau; puis on les asperge tous

1. T. C. Hodson, « The Genna amongst the Tribes of Assam », *Journal of the Anthropological Institute*, xxxvi. (1906), p. 94.

deux du sang de l'animal, ce qui est censé les laver du péché, et détourner d'eux la colère divine. Lorsqu'un village est décimé par la peste ou par des incursions d'animaux sauvages, les habitants croient religieusement que cette calamité est le châtement de quelque acte d'inconduite secret, et ils ont recours à une curieuse forme de divination pour découvrir les coupables, afin que le crime soit dûment expié¹.

Les Khasis de l'Assam sont divisés en un certain nombre de clans exogamiques, c'est-à-dire où nul ne peut se marier dans son propre clan. La cohabitation d'un homme et d'une femme du même clan est regardée comme un inceste, et comme telle, est censée causer de graves désordres ; les habitants seront frappés de la foudre, ou dévorés par des tigres ; les femmes mourront en couches, etc. Les deux coupables sont amenés devant un prêtre par les membres de leur clan, et contraints de sacrifier un porc et une chèvre. Ils sont ensuite mis hors la loi, car leur faute est inexpiable². Les Orang-Glaï, tribu sauvage des montagnes de l'Annam,

1. Lieutenant Thomas Shaw, « On the Inhabitants of the Hills near Rajamahall, » *Asiatic Researches*, 4^e édit., iv. (1807), pp. 60-62.

2. P. R. T. Gurdon, *The Khasis* (Londres, 1907), pp. 94, 123.

croient de même qu'un amour illicite est puni par des tigres, qui dévorent les coupables. Lorsqu'une jeune fille se trouve enceinte, sa famille offre un grand repas comprenant pourceaux, volaille et vin, pour apaiser les esprits offensés¹.

Les Battas de Sumatra croient de même que si une femme non mariée est enceinte, il convient de la marier sur-le-champ, fût-ce à un homme de condition inférieure; car autrement le pays sera infesté de tigres, et la récolte sera maigre. Ils croient aussi que l'adultère chez les femmes mariées attire un fléau de tigres, de crocodiles, ou autres animaux sauvages. Le crime d'inceste suffit, à leur sentiment, à anéantir la récolte entière, s'il n'est promptement porté remède au mal. Les épidémies et autres calamités qui frappent le peuple tout entier sont presque toujours attribués par eux à un inceste, par quoi il faut entendre tout mariage en contradiction avec leurs coutumes².

1. E. Aymonier, « Notes sur l'Annam », *Excursions et reconnaissances*, X, n° 24 (Saïgon, 1885), pp. 308 sq.

2. J. B. Neumann, « Het Pane en Bila stroomgebied op het eiland Sumatra », *Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, Tweede Serie, dl. III, adfeeling, meer uit gebreide artikelen. n° 3 (Amsterdam, 1886), pp. 514 sq.; M. Jousstra, « Het leven, de zeden en gewoonten der Bataks », *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, XLVI (1902), p. 411.

Les indigènes de Nias, île située à l'ouest de Sumatra, s'imaginent que les fortes pluies sont causées par les larmes d'un dieu pleurant à l'accomplissement d'un acte d'adultère ou de fornication. Le châtement de ces crimes est la mort. On enterre les deux délinquants, homme et femme, dans une étroite tombe, leur tête seule dépassant le ras du sol; puis on leur perce la gorge d'une lance ou on la leur coupe avec un couteau, et on comble la fosse. Parfois, dit-on, on les enterre vifs. Néanmoins, les juges ne sont pas toujours incorruptibles, et la famille lésée n'est pas toujours inaccessible à l'attrait du gain; une compensation pécuniaire est quelquefois acceptée comme un baume suffisant aux blessures de l'honneur. Mais si le mari outragé est un chef, les coupables ne pourront échapper à la mort. En conséquence, peut-être, de cette sévérité, les crimes d'adultère et de fornication sont, paraît-il, beaucoup moins fréquents dans l'île de Nias qu'en Europe ¹.

1. H. Sundermann, *Die Insel Nias und die Mission daselbst* (Barmen, 1905), pp. 34 sq., 37, 84. Cp. A. Fehr, *Der Niasser im Leben und Sterben* (Barmen, 1901), pp. 34-36. Th. C. Rappard, « Heit eiland Nias en zijne bewoners », *Bijdragen tot de Taal-Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXII (1909), pp. 594-496. La peine capitale en ces matières a été abolie par le gouvernement hollandais, dans la mesure où il lui a été possible d'agir dans cette île.

Des croyances analogues règnent parmi de nombreuses tribus de Bornéo. Ainsi, en ce qui concerne les Dayaks de la côte, le Révérend Perham nous informe que « l'inconduite des célibataires est censée provoquer des pluies diluviennes, en châtiment infligé par *Petara*. Il faut expier le crime au moyen de sacrifices et d'amendes. Dans une cérémonie célébrée parfois pour obtenir le beau temps, on interprète les pluies excessives comme le résultat de l'inconduite de deux jeunes gens. On invoque *Petara*, les délinquants sont expulsés de chez eux, et le temps, dit-on, se remet au beau. Tout district traversé par un individu adultère est tenu pour maudit des dieux, jusqu'à ce que le sacrifice approprié ait été offert » ¹. Quand la pluie tombe pendant des jours entiers, et que les récoltes pourrissent dans les champs, les Dayaks en concluent que certains d'entre eux se sont livrés secrètement aux plaisirs de la chair; les

1. J. Perham, « *Petara, or Sea Dyak Gods* », *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, n° 8, décembre 1881, p. 150; H. Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North Borneo* (Londres, 1896), I, 180. *Petara* est le nom général désignant une déité, chez les Dayaks. On croit communément qu'il y a de nombreux *petaras*, et qu'en fait chaque individu a le sien. Le mot viendrait du sanscrit, et serait étymologiquement identique à *Avatar*. Cf. J. Perham, *op. cit.*, pp. 133 sq.; H. Ling Roth, *Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, 168 sq.

anciens se concertent, se prononcent sur tous les cas d'inceste et de bigamie, et purifient la terre au moyen de sang de pourceau auquel ces sauvages attribuent (comme les Hébreux attribuaient au sang des moutons) la précieuse vertu d'expier une faute morale. Il n'y a pas longtemps encore, les coupables dont la lubricité aurait ainsi mis en danger tout le pays, eussent été punis de mort ou tout au moins d'esclavage. Un Dayak ne peut épouser sa cousine germaine qu'après s'être soumis à une cérémonie spéciale, appelée *bergaput*, pour détourner du pays les conséquences néfastes de cette union. Les fiancés se rendent au bord de l'eau, mettent dans une petite cruche leurs atours personnels, et l'immergent dans la rivière. Parfois, au lieu d'une jarre, ils lancent dans l'eau une hachette et un plat. On sacrifie ensuite un pourceau sur la rive, et la carcasse, vidée de son sang, est lancée dans l'eau au même endroit que la cruche. Puis les amis poussent le couple dans la rivière en lui enjoignant de prendre un bain commun. Finalement, on remplit de sang de porc une canne de bambou, et le couple parcourt la campagne et les villages des environs en aspergeant la terre de ce sang. Après quoi, il leur est loisible de s'épouser. Tout cela se fait,

nous dit-on, pour le bien du pays entier, et afin que la récolte de riz n'ait pas à souffrir d'un mariage entre cousins¹. De même, nous apprenons que les Sibuyaux, tribu dayak de Sarawak, veillent jalousement sur l'honneur de leurs filles, parce qu'ils estiment que si l'une d'elles se trouve enceinte, les puissances supérieures en prennent ombrage, et au lieu de toujours châtier les amants, elles punissent la tribu en infligeant des maux à ses divers membres. Aussi, quand se découvre un crime de cette nature, les coupables sont mis à l'amende, et l'on immole un pourceau pour apaiser les divinités irritées et pour détourner la maladie, ou toute autre calamité qui pourrait s'ensuivre. De plus, on met à l'amende les familles du couple pour tout accident grave ou mort par immersion survenus à un moment quelconque pendant le mois ayant précédé l'expiation religieuse. Les familles des coupables sont, en effet, tenues pour responsables de ces malheurs. Les amendes infligées en cas d'accidents graves ou fatals sont considérables ; elles sont plus légères pour de simples blessures. Avec cette crainte de l'amende pré-

1. H. Ling Roth, « Low's Natives of Borneo », *Journal of the Anthropological Institute*, xxi (1892), pp. 113 sq., 133 ; comparer *id.*, *ibid.*, xxii (1893), p. 24.

sente à l'esprit, les parents tiennent l'œil ouvert sur la conduite de leurs filles. Chez les Dayaks de la rivière Batang Lupar, la chasteté des filles non mariées n'est pas soumise à une surveillance aussi sévère; mais les familles honorables dont une fille a failli, sacrifient un pourceau et aspergent les portes de son sang pour laver le péché¹. Les Dayaks montagnards de Bornéo ont l'inceste en horreur et n'autorisent pas même le mariage entre cousins. En 1846, les Dayaks du Baddat se plaignirent à M. Hugh Low de ce qu'un de leurs chefs avait compromis la paix et la prospérité du village en épousant sa propre petite-fille. Depuis cet événement désastreux, disaient-ils, le bienfaisant soleil ne brillait plus sur leur territoire; la pluie et les ténèbres régnaient seuls, et si cette tache calamiteuse n'était bientôt effacée, la tribu courait à sa ruine prochaine. On dépouilla le vieux pêcheur de sa dignité, mais on lui permit, semble-t-il, de garder sa femme; toutefois les querelles domestiques de ce ménage mal assorti affectèrent profondément les vertueux paysans².

1. Spenser Saint-John, *Life in the Forests of the Far East*, 2^e édit. (Londres, 1863), I, pp. 63 sq.

2. Hugh Low, *Sarawak* (Londres, 1848), pp. 300 sq.

Parmi les tribus païennes de Bornéo en général, mais de Sarawak en particulier, « presque tous les délits sont punis de simples amendes. Des rares délits que l'on considère comme méritant un châtiment plus rigoureux, l'inceste est regardé de l'œil le plus sévère. Pour ce crime, qui leur paraît faire encourir de sérieux dangers à toute la maison, en particulier celui d'une famine par disette de *padi*, deux pénalités sont en vigueur. Si la faute est nettement établie, les coupables sont conduits à un lieu découvert, sur les bords de la rivière, non loin de la maison. On les renverse ensemble à terre et on les transperce d'un bambou acéré ; ils restent ainsi piqués au sol. Le bambou, ayant pris racine et s'épanouissant à cet endroit, se dresse en moniteur des passants ; inutile d'ajouter que le dit lieu est regardé avec horreur et évité de tous. L'autre mode de punition consiste à enfermer les coupables dans une solide cage d'osier, et à les jeter ensuite à la rivière. Ce procédé est adopté pour remplacer le premier, en raison de la difficulté à trouver quelqu'un qui veuille se charger de faire le bourreau et d'enfoncer le pieu de bambou, car l'opération entraîne une effusion du sang de la communauté. Le genre d'inceste qui se présente

le plus fréquemment est le commerce d'un homme avec sa fille adoptive et (sans doute à cause de sa fréquence) c'est celui qui est le plus fortement réprouvé. Le châtiment du couple incestueux ne suffit pas à écarter le danger dont leur acte menace la communauté. Il faut que la maison soit purifiée par du sang de porc ou de volaille ; or, les animaux immolés appartiennent aux délinquants ou à leur famille ; de cette façon une amende se trouve leur avoir été infligée.

Quand une calamité quelconque menace ou afflige une famille, en particulier lorsqu'une forte crue semble devoir balayer la maison ou les tombeaux des ancêtres, les Kayans sont tentés de soupçonner l'existence de relations incestueuses dans leur maison ou dans des maisons voisines, et ils en cherchent autour d'eux les preuves. Parfois ils découvrent un cas qui autrement serait resté ignoré. Il semble probable qu'il y a quelque rapport intime entre cette croyance et le second des deux modes de châtiment décrits ci-dessus ; mais il n'existe aucune preuve directe de ce rapport. Toutes les autres peuplades également, les Punans excepté, punissent l'inceste de mort. Chez les Dayaks de la côte, le genre d'inceste le plus répandu est celui

d'un jeune homme avec sa tante, et il est traité avec au moins autant de sévérité que tout autre¹ ».

Ce n'est pas uniquement l'abominable crime de l'inceste qui met la communauté en péril, dans l'opinion de ces Dayaks. Le même résultat est censé se produire chaque fois qu'une femme non mariée se trouve enceinte et ne peut, ou ne veut pas, désigner son séducteur. « Le plus grand déshonneur, nous apprend-on, s'attache à la femme grosse qui est incapable de nommer son mari ; et des cas de suicide par le poison, pour éviter cette honte, ne sont pas rares. Si quelqu'une est surprise en cet état, elle doit acquitter une amende en pourceaux ou en autre denrée. Peu de gens, même parmi les notables, se dénoncent sans encourir une responsabilité considérable. On immole un porc qui devient le père nominal de l'enfant, à défaut, croit-on, d'un autre meilleur. Ensuite les proches voisins doivent recevoir une partie de l'amende pour bannir le *Jabu* qui existe après un tel accident. Si l'amende n'est pas acquittée, la femme n'osera sortir de sa chambre, de crainte d'être molestée, car elle est censée avoir attiré le mal

1. Ch. Hose et W. Mac Dougall, *The Pagan Tribes of Borneo* (Londres, 1912), II, 196-199.

(*kudi*) et la confusion sur les habitants et leurs biens ¹. »

Les témoignages précédents ont plus spécialement trait aux tribus de Bornéo qui dépendent du gouvernement britannique. Des idées et des coutumes analogues règnent parmi les tribus de même souche de la région hollandaise. Ainsi les Bahaus ou Kayans de l'intérieur de l'île, croient que tout adultère est châtié par les esprits, qui infligent à toute la tribu de mauvaises récoltes et autres calamités. En vue donc de détourner ces funestes conséquences des membres innocents de la tribu, les deux coupables sont placés avec tous leurs biens sur un banc de sable au milieu de la rivière, afin de les isoler et d'empêcher l'infection morale, ou plutôt physique, de se propager. Puis on immole pourceaux et volailles, et des prêtresses barbouillent du sang de ces animaux les objets appartenant aux deux criminels; ceci afin de les désinfecter. Finalement, les coupables, pourvus de seize œufs, sont placés sur un radeau qu'on laisse aller à la dérive. Ils peuvent se sauver en plongeant dans l'eau pour gagner les bords à la nage; ceci est peut-être la forme atténuée d'une ancienne sen-

1. Ch. Brooke, *Ten Years in Sarawak* (Londres, 1866), I. 69 sq.

tence de mort par submersion, car aujourd'hui encore, les jeunes gens criblent de longues herbes (en simulacre de flèches) le couple honteux et ruisselant d'eau¹. Il est constant que certaines tribus de Dayaks punissaient l'inceste en enfermant l'homme et la femme dans deux paniers lestés de pierres et en les noyant dans la rivière. Sous le nom d'inceste était désignée la cohabitation des parents avec leurs enfants, des frères avec leurs sœurs, des oncles ou tantes avec leurs nièces ou neveux. Un résident hollandais éprouva les plus grosses difficultés à sauver la vie d'un oncle et de sa nièce qui s'étaient épousés; il obtint finalement qu'ils seraient exilés dans un coin éloigné de Bornéo². Les Kayans Blu-u, autre tribu de l'intérieur de l'île, croient que les esprits punissent toute liaison entre gens non mariés, par une récolte, une chasse, ou une pêche infructueuses. Les délinquants doivent en conséquence apaiser le courroux de ces esprits en sacrifiant un porc et une certaine quantité de riz³. Dans le Pasir, dis-

1. A. W. Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo* (Leyde, 1904, 1907), I, 367.

2. M. T. H. Perelaer, *Ethnographische Beschrijving der Dajaks* (Zalt-Bommel, 1870), pp. 59 sq.

3. A. W. Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo*, II, 99; id., *In Centraal Borneo* (Leyde, 1900), II, 278.

trict à l'est de Bornéo, on croit que l'inceste provoque la disette, des épidémies, et toutes sortes de maux qui affligent le pays¹. Dans l'île de Céram, un homme convaincu d'impudicité doit barbouiller toutes les maisons du village de sang de porc et de poulet, ce qui est supposé effacer sa faute et garantir le village de toute calamité².

Quand la moisson est mauvaise dans le sud de l'île de Célèbes, les Macassars et les Bouginais regardent le fait comme l'indice certain qu'un inceste a été commis quelque part et que les esprits sont fâchés. En 1877 et en 1878, il arriva que la mousson d'ouest ne souffla point; en conséquence de quoi, la récolte de riz avorta. De plus, quantité de buffles périrent d'épizootie. A la même époque se trouvait dans la prison de Takalar un individu jadis inculpé d'inceste. Plusieurs indigènes de sa tribu supplièrent le gouverneur hollandais de leur livrer le criminel, car, suivant l'opinion publique, les fléaux n'auraient de cesse que le coupable n'ait subi le châtiment mérité. Toute l'éloquence du gouver-

1. A. H. F. J. Nusselein, « Beschrijving van het landschap Pasir », *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, LVIII (1905), p. 5 38.

2. A. Bastian, *Indonesien*, I. (Berlin, 1884), p. 144.

neur dut s'employer à persuader les requérants de retourner paisiblement à leur village. Quand le détenu, ayant purgé sa peine, fut libéré peu de temps après, on lui facilita, sur sa demande, les moyens de s'expatrier, car il ne se sentait plus en sûreté dans son pays¹. Même alors que le couple incestueux ne demeure pas impuni, son sang ne doit pas être répandu ; car on croit que si le sol venait à être souillé du sang de ces criminels, les rivières s'assècheraient, et les poissons disparaîtraient, la moisson et le rendement des potagers seraient nuls, les fruits comestibles feraient défaut, la maladie décimerait le bétail et les chevaux, des luttes intestines éclateraient, et le pays souffrirait d'autres redoutables calamités.

On châtie donc les coupables en évitant de verser leur sang ; on les enferme d'ordinaire en un sac que l'on jette à la mer. On les pourvoit néanmoins des provisions nécessaires pour ce voyage dans l'éternité : un sachet de riz, du sel, du poisson fumé, des noix de coco, et diverses autres choses au nombre desquelles on n'a garde d'omettre trois chiques de bétel². Ceci

1. G.-A. Wilken, *Verspreide Geschriften* (La Haye, 1912), II, 335 (« Huwelijken tusschen bloedverwanten », p. 26).

2. B.-F. Matthes, « Over de *ada's* of gewoonten der Makassa-

peut aider à comprendre pourquoi les Romains avaient coutume de coudre les parricides dans un sac en compagnie d'un chien, d'un coq, d'une vipère, et d'un singe, avant de précipiter le tout à la mer. Ils craignaient probablement de souiller le sol de l'Italie, en l'arrosant du sang de pareils mécréants¹. Chez les Tomori du centre de Célèbes, tout individu coupable d'inceste est étranglé ; il ne faut pas que la moindre goutte de son sang tombe à terre, sans quoi le riz ne germerait plus. L'union d'un oncle avec sa nièce est tenue pour incestueuse, mais peut être expiée par une offrande. Un vêtement de l'homme et un de la femme sont mis dans un récipient de cuivre ; on fait égoutter sur le tout le sang d'un animal immolé, chèvre ou poulet ; puis le récipient avec son contenu est abandonné au courant de la rivière². Chez les Tolokaki,

ren en Boegineezen », *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Derde Reeks*, II. (Amsterdam, 1885), p. 182.

1. *Digest*, XLVIII. 9. 9, *Poena parricidii more majorum haec instituta est, ut parricida virgis sanguineis verberatus deinde culleo insuatur cum cane, gallo gallinaceo et vipera et simia : deinde in mare profundum culleus jactatur*. Comparer Valère Maxime, I, I. 13 ; la note de J.-E. B. Mayor sur Juvénal, VIII, 214. Si l'explication suggérée plus haut est exacte, la fustigation du criminel jusqu'à effusion de sang (*virgis sanguineis verberatus*) doit être une addition à la pénalité primitive.

2. A.-C. Kruijt, « Eenige aantekeningen omtrent de Toboeng-

autre tribu du centre de Célèbes, les personnes qui se sont souillées par un inceste sont enfermées dans un panier, et jetées à l'eau. Aucune goutte de leur sang ne doit humecter le sol ; car cela empêcherait la terre de produire désormais aucun fruit.

Chez les Toradjas du centre de Célèbes, la peine courante pour un inceste, c'est-à-dire tout commerce sexuel entre parents et enfants, ou frères et sœurs, est la mort. Mais, tandis que la sentence de mort pour adultère s'exécute par la lance ou l'épée, celle pour l'inceste s'exécute d'ordinaire, dans les tribus de l'intérieur, à coups de gourdins ou par strangulation ; car si le sang des coupables s'égouttait sur le sol, la terre deviendrait infertile. Les peuplades de la côte mettent le couple criminel dans un panier, le lestent de pierres, et le jettent à la mer. Cette façon prescrite de mettre à mort les incestueux rend, paraît-il, l'exécution fort pénible. Néanmoins, les auteurs qui nous instruisent de ces détails et qui vivent depuis de nombreuses années sur un pied d'intimité avec ces tribus, ajoutent que « l'inceste se produit peu fréquem-

koe en de Tomori », *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, XLIV (1900), p. 235.

1. A.-C. Kruijt, « Van Posso naar Mori », *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, XLIV (1900), p. 162.

ment, ou plutôt les cas qui voient le jour sont très rares¹ ».

• Dans certains districts du centre de Célèbes, le mariage entre cousins, alors qu'ils sont enfants de deux sœurs, est interdit sous peine de mort. On croit qu'une telle alliance irriterait les esprits, et que les récoltes de riz et de maïs avorteraient. Deux cousins coupables d'un tel crime devraient, à la rigueur, être liés ensemble, lestés de pierre et précipités à l'eau. En pratique toutefois, on épargne les coupables, et leur péché s'expie par le sacrifice d'un buffle ou d'un bouc. On mélange le sang de l'animal avec de l'eau, et on en arrose les rizières, ou bien on le répand sur les champs de maïs, afin sans doute d'apaiser les esprits irrités et de restituer sa fertilité à la terre labourée. Les indigènes de ces districts croient que si un frère et une sœur se rendaient coupables d'inceste, le territoire où réside la tribu serait englouti. Lorsque pareil crime est commis, les coupables sont liés ensemble, on leur attache des pierres aux pieds, et on les jette à la mer².

1. N. Adriani en Alb. C. Kruijt, *De Bare'e Sprekende Toradja's van Midden Celebes*, I (Batavia, 1912), p. 187.

2. Hissink, « Nota van toelichting, betreffende de zelfbesturende landschappen Paloe, Dolo, Sigi, en Beromaroe ». *Tijdschrift voor Indische Taal-Land, en Volkenkunde*, liv. (1912), p. 115.

Lorsqu'il pleut à torrents, les Galelariens de Halmahera, autre grande île à l'est des Indes, prétendent qu'un frère et une sœur, ou un père et sa fille, ou tous autres proches parents, ont des rapports illicites entre eux et que tout le monde doit en être informé ; c'est à cette seule condition que la pluie cessera de tomber. Cette superstition a suscité à maintes reprises des accusations d'inceste — justifiées ou non — contre des individus consanguins. De plus, les gens croient que certains phénomènes inquiétants, tels qu'un violent tremblement de terre ou une éruption volcanique, sont causés par des crimes du même genre. Les individus inculpés sont conduits à Ternate ; on prétend que jadis on les noyait souvent en cours de route, ou qu'une fois parvenus là, on les condamnait à être précipités dans le volcan¹. Dans l'Archipel de Banggai, à l'est de Célèbes, on regarde les tremblements de terre comme des châtiments infligés par de méchants génies en punition d'amours illicites².

Dans certaines régions de l'Afrique égale-

1. M. J. van Baarda, « Fabelen, Verhalen en Overleveringen der Galelareezen », *Bijdragen tot de Taal-Landen Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, XLV (1895), p. 514.

2. F. S. A. de Clerq, *Bijdragen tot de Kennis der Residentie Ternate* (Leyde, 1890), p. 132.

ment, on croit que des atteintes à la moralité sexuelle troublent le cours de la nature, en particulier en anéantissant les produits de la terre. Il est probable que cette opinion est beaucoup plus répandue sur ce continent que les témoignages rares et fragmentaires qui sont à notre disposition ne nous portent à le supposer. Ainsi, les nègres du Loango, dans l'Afrique Occidentale, s'imaginent que la divinité punit le commerce d'un homme avec une fillette impubère par la sécheresse et la famine qui en résulte, jusqu'à ce que les deux coupables aient expié leur faute en dansant nus devant le roi et le peuple assemblé qui leur jette du gravier chaud et des morceaux de verre, tandis qu'ils passent ainsi par les baguettes. Dans cette contrée les pluies tombent généralement en septembre. Mais en 1898 il y eut une longue période de sécheresse, et le mois de décembre était presque passé que, dans les champs, le maïs desséché frissonnait tristement sous la bise; les grains gisaient noirs et racornis sur un sol crevassé, et depuis longtemps les pousses de pommes de terre s'étaient épanouies et flétries. On éleva des réclamations contre les chefs qui négligeaient leurs devoirs envers les puissances primitives de la terre; les prêtres des bois sacrés

eurent recours à la divination et découvrirent que Dieu était irrité contre le pays en raison de l'inconduite de certaines personnes encore inconnues qui transgressaient les lois et les traditions de leur Dieu et de leur pays. Le vieux roi débile s'était enfui, mais l'esclave qui faisait fonction de régent fit dire aux chefs qu'il y avait dans leurs villes des individus responsables de la colère divine. Chaque chef réunit donc ses sujets et ordonna des enquêtes. On découvrit ainsi que trois jeunes filles avaient violé les usages de leur pays, et se trouvaient enceintes avant d'avoir passé dans ce qu'on nomme la « maison de peinture », c'est-à-dire avant d'avoir été peintes en rouge et isolées une saison durant, en signe qu'elles avaient atteint l'âge de puberté. La population tenta de châtier, et même de tuer, les trois jeunes filles ; et l'auteur anglais qui rapporte ce fait, a jugé nécessaire d'ajouter que le matin même où les coupables comparurent devant le magistrat, la pluie se mit à tomber¹. Chez les Bavili du Loango qui sont répartis en clans totémiques, aucun homme ne peut épouser une femme du clan de sa mère ;

1. O. Dapper, *Description de l'Afrique* (Amsterdam, 1686), p. 326 ; R. E. Dennett, *At the Back of the Black Man's Mind* (Londres, 1906), pp. 53, 67-71.

Dieu est censé punir toute infraction à cette loi du mariage en retenant les pluies alors qu'elles devraient tomber¹. Des opinions analogues sur l'influence néfaste du crime sexuel paraissent acceptées par les Nandi de l'Afrique Orientale britannique ; on nous apprend, en effet, que lorsqu'une jeune fille est enceinte des œuvres d'un guerrier, « elle est punie de quarantaine ; aucune de ses amies n'a le droit de lui parler ou de la regarder avant que l'enfant soit né, et ait été enterré. Elle est, de plus, déconsidérée pour le restant de sa vie, et ne peut pénétrer dans aucune grange, de crainte d'y gâter le blé² ». De même, chez les Basoutos, « tant que le blé est exposé à la vue, toute personne souillée est soigneusement tenue à distance. Si l'on requiert l'aide d'un homme impur pour rentrer la moisson, il se tient à l'écart pendant qu'on remplit les sacs, et ne s'en approche que pour les placer sur les bœufs de trait. Il se retire dès que la charge a été déposée devant la maison, et sous aucun prétexte il ne saurait aider à vider le blé dans le panier où on le conserve³ ». La

1. R. E. Dennett, *op. cit.*, p. 52.

2. A. C. Hollis, *The Nandi, their Language and Folklore* (Oxford, 1909), p. 76.

3. E. Casalis, *The Basutos* (Londres, 1861), p. 252.

nature de la souillure qui rend ainsi impropre à la manutention du blé n'est point précisée, mais on peut conjecturer que la luxure tomberait sous cette rubrique. Lorsque naît un enfant, chez les Basoutos, on allume un nouveau feu dans la demeure en frottant du bois, et cette opération doit être accomplie par un adolescent encore vierge ; on croit qu'une mort prématurée frapperait celui qui oserait se charger de cet office sacré après avoir perdu son innocence¹. Au Maroc, quiconque pénètre dans une grange doit retirer ses babouches et être sexuellement pur. Si quelqu'un en état d'impureté y mettait le pied, non seulement, croit-on, le grain perdrait ses vertus bienfaisantes (*baraka*), mais l'intrus lui-même tomberait malade. Un Berbère raconta à Westermarck qu'il avait été affligé de douloureux abcès pour être entré dans une grange en état d'impureté².

1. E. Casalis, *The Basutos*, p. 267. L'auteur nous apprend (pp. 255 sq.), que « la mort, avec tout ce qui la précède et la suit immédiatement, est aux yeux de ces populations la plus grave des souillures. Ainsi les malades, les personnes ayant touché ou enseveli un cadavre, celles qui ont creusé sa fosse, celles qui, par mégarde, marchent ou s'assoient sur une tombe, les proches parents d'un mort, les assassins, les guerriers qui ont tué des ennemis au combat, sont tous considérés comme impurs ». Sans aucun doute il serait fait défense à tous ces individus de toucher à du blé.

2. Ed. Westermarck, *Ceremonies and Beliefs connected with*

La même règle s'applique au Maroc aux jardins potagers. Seuls, les individus sexuellement purs ont droit d'y pénétrer, autrement les légumes et l'intrus subiraient tous deux de graves préjudices¹.

Les Dinka du Haut-Nil croient qu'un inceste met en colère les mânes ancestraux (*jok*), qui punissent la jeune femme en la rendant stérile. Même si elle se mariait, elle n'aurait pas d'enfant avant d'avoir avoué son péché, et fait amende honorable. Son amant doit fournir un taureau à sacrifier. Le père de celui-ci immole l'animal; le père de la femme prend une partie du contenu du gros intestin et en barbouille le ventre de sa fille et celui de son complice. La souillure du péché se trouve ainsi effacée, et la femme redevient capable d'enfanter². Les Maloulekes et les Hlengous, tribus de l'Afrique du Sud au nord des Thonga, croient que si un jeune homme imprègne une jeune fille avec qui il n'est point marié, des décès se produiront dans le village. Aussi quand la grossesse de la jeune femme est constatée, le coupable

Agriculture, Certain Dates of the Solar Year, and the Weather in Morocco (Helsingfors, 1913), p. 46.

1. E. Westermarck, *op. cit.*, p. 54; cf. pp. 17, 23, 47.

2. C. G. Seligmann, s. v « Dinka » dans Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV (Edimbourg, 1911), p. 709.

doit doter une jeune fille en guise d'amende ¹.

Il convient de remarquer, toutefois, que chez certaines tribus qui, en principe, réprouvent fortement les rapports incestueux, l'inceste est positivement enjoint dans certains cas spéciaux comme moyen de s'assurer la chance.

Ainsi, dans la tribu Thonga du sud-ouest de l'Afrique, aux alentours de la Baie de Delagoa, il existe une classe d'individus qui s'adonnent à la chasse à l'hippopotame sur les rivières. Dans l'exercice de leur métier, ces indigènes observent un certain nombre de superstitions curieuses qui ont été transmises de père en fils depuis des générations. Par exemple, ils s'inoculent certaine drogue qui est censée les douer d'un tel pouvoir sur les hippopotames que, lorsque le chasseur en blesse un, la bête ne saurait aller fort loin et l'homme peut la rejoindre et l'achever. Pendant le jour, le chasseur pêche dans la rivière, tenant constamment l'œil fixé sur les monstres pesants qui s'ébattent dans l'onde, ou traversent lourdement les fourrés du rivage. « Quand il voit arriver la saison favorable et qu'il se sent prêt à entreprendre une chasse

1. Henri Junod: « Les Conceptions physiologiques des Bantou Sud-Africains et leurs tabous », *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, I (1910), p. 146, note 2.

d'un mois, il fait tout d'abord venir sa propre fille dans sa hutte et a avec elle des rapports sexuels. Cet acte incestueux, strictement tabou en temps ordinaire, fait de lui un « meurtrier », il a tué quelque chose chez lui ; il a acquis le courage nécessaire aux grands exploits sur la rivière. Dorénavant, il n'aura plus aucun commerce avec ses femmes durant toute l'expédition. La même nuit, et sitôt l'acte consommé, il se met en campagne avec ses fils, et ils obstruent le passage à l'endroit où les bêtes quittent la rivière, en plaçant une pirogue en travers du sentier. » Dans l'intervalle, les hippopotames broutent dans la forêt, ou piétinent les moissons sous leurs pattes massives. Au moment où leur troupe revient, la pirogue les arrête, et tandis qu'ils examinent l'étrange obstacle, les chasseurs embusqués visent de leur lance le cuir épais des animaux. Le bois n'est que légèrement réuni au fer de la lance ; ils sont reliés par une longue ficelle, si bien que lorsque le monstre, affolé par sa blessure, fonce, tête baissée, à travers le fourré pour plonger dans le fleuve et y disparaître aux regards, le manche se détache du fer et flotte à la surface, indiquant la direction suivie par l'animal. Dès que le chasseur a lancé son arme, il court chez lui

avertir sa femme. Il faut qu'elle s'enferme sur-le-champ dans sa hutte et y demeure absolument tranquille, sans boire ni manger, ni broyer ses légumes farineux ; car autrement, l'hippopotame blessé se montrerait combattif et pourrait tuer son mari, tandis que, si elle reste tranquille, l'animal demeurera également paisible. On convoque alors tous les chasseurs du village, qui s'embarquent sur un canot et rament à la poursuite de leur proie dont la ligne de retraite est marquée par les mouvements de la hampe, comme aussi par l'apparition intermittente d'un énorme groin aplati qui émerge pour respirer. Quand l'animal a été achevé, et sa carcasse amenée sur la rive, on le retourne sur le dos et le chasseur se glisse, de derrière, entre ses pattes, le long du ventre et de la poitrine jusqu'à la gueule. Puis il se retire. L'homme est censé, grâce à cette cérémonie, s'approprier la souillure, et peut-être la nature de l'animal, si bien que lorsqu'à l'avenir il rencontrera des hippopotames, ceux-ci ne se rendront pas compte qu'il est homme, mais le prendront pour un autre hippopotame ; ce qui fait qu'il pourra égorger avec impunité les animaux ainsi bernés¹.

1. Henri Junod, *The Life of a South African Tribe* (Neuchâtel, 1912-1913), II, 60-62.

Autant que l'on puisse pénétrer le sens de ces rites singuliers, l'intention générale en paraît être d'identifier le chasseur et sa famille avec le gibier qu'il pourchasse afin de lui donner pleins pouvoirs sur les animaux. Cette intention se manifeste par la conduite de la femme du chasseur quand l'hippopotame est blessé ; elle s'identifie si bien à l'animal que celui-ci est censé faire tout ce qu'elle fait elle-même. Si elle vaque allègrement à sa besogne et se restaure de boisson et de nourriture, l'hippopotame sera de même alerte et vigoureux, et donnera du fil à retordre à ses agresseurs ; au contraire, si elle reste parfaitement tranquille, l'animal n'opposera aucune résistance et se laissera égorger comme un agneau. Peut-être une disposition d'esprit semblable motive-t-elle en partie l'inceste que doit commettre le chasseur avec sa propre fille avant de se mettre en campagne. Serait-ce que, par cette violence faite à sa progéniture, il est censé acquérir un certain pouvoir sur l'animal ? Il se peut ; pourtant il est difficile de voir pourquoi cet acte de violence doit prendre cette forme spéciale, et pourquoi — selon les principes de la magie imitative ou homœopatique, — un simulacre de blessure ou de mise à mort à coups de lance n'aurait pas été plus efficace.

Une autre tribu sauvage pour qui, en certains cas, l'inceste paraît être également le chemin de la fortune, est celle des Antambahoaka, au sud-est de Madagascar. Avant de partir pour la chasse, la pêche, la guerre, ou une autre expédition, tout Antambahoaka s'arrange pour avoir des rapports sexuels avec sa sœur ou sa plus proche parente ; il espère ainsi assurer le succès de son entreprise¹. Quelle est exactement l'intention qui préside à ces dérogations exceptionnelles et voulues aux règles de la morale usuelle ? C'est ce qu'il est difficile de comprendre ; je note ces faits parce qu'ils dévient en apparence de la ligne de conduite normale de ces sauvages, et nous aident ainsi à nous rendre compte de l'ignorance où nous sommes restés des replis secrets de la pensée primitive.

En exceptant ces cas remarquables et encore assez mal expliqués², on peut dire d'une manière

1. A. Van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar* (Paris, 1904), pp. 342 sq., sur le témoignage de M. Gabriel Ferrand. M. Ferrand m'a confirmé oralement cet exemple à Paris, le 19 avril 1910. Cf. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar et aux Iles Comores*, II (Paris, 1893), pp. 20 sq.

2. A Fidji, le rite de la circoncision s'accompagnait d'orgies sexuelles où frères et sœurs paraissent avoir été intentionnellement accouplés. Cf. Lorimer Fison, « The Nanga, or Sacred Stone Enclosure of Wainimala, Fiji », *Journal of the Anthropological Institute*, XIV (1885), pp. 27-30. et la note de Sir E. B. Taylor, pp. 28 sq. ; J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*. II,

générale que, dans de nombreuses tribus sauvages, les infractions aux lois du mariage sont censées attirer sur la communauté les calamités les plus graves et, en particulier, anéantir les produits de la terre par des pluies ou une sécheresse excessives. On discerne, semble-t-il, des vestiges de croyances analogues parmi les races civilisées de l'Antiquité. Ainsi, chez les Hébreux, on lit que Job, lorsqu'il proteste avec véhémence devant Dieu de son innocence, affirme qu'il n'est point adultère : « Car, dit-il, c'eût été un crime odieux, et une de ces iniquités qui sont toutes jugées ; un feu qui m'aurait dévoré jusqu'à me consumer, et qui aurait déraciné mon revenu¹. »

Dans ce passage, le mot hébreu traduit par « revenu » signifie communément « les produits du sol », et, si l'on donne ici au mot son sens habituel, Job affirme que l'adultère anéantit les fruits de la terre, ce qui est précisément ce que beaucoup de sauvages croient encore.

145-148. Ces périodes de licence générale accordée à la communauté entière s'expliquent le plus aisément, semble-t-il, par des renaissances temporaires d'un ancien état de communisme sexuel. Mais cette explication paraît difficilement applicable aux exemples cités dans notre texte, où la licence n'est pas accordée à l'ensemble de la population, mais enjointe à certains individus seulement et dans des circonstances particulières. Pour d'autres cas de retour apparent au communisme sexuel primitif, voir *Totemism and Exogamy*, I, 311 sq.

1. Job, XXXI, 11 sq.

Cette interprétation est corroborée par deux récits de la Genèse, où nous lisons que Sarah, femme d'Abraham, fut amenée par un roi dans son harem ; sur quoi Dieu infligea au roi et à sa maison de grands fléaux, particulièrement en obturant le sein de sa femme et de ses servantes, en sorte qu'elles ne purent concevoir. Ce n'est qu'après l'admission et l'aveu faits par le roi de son péché, et après qu'Abraham eut prié Dieu de lui pardonner, que les femmes du roi redevinrent fécondes¹. Ces récits paraissent impliquer que l'adultère, même commis en toute ignorance, est une cause de fléau, et, en particulier, de stérilité chez les femmes. De même, dans le Lévitique, à la suite d'une longue liste de crimes sexuels, on lit² : « Ne vous souillez point par aucune de ces choses, car dans toutes ces nations, il y a des hommes impurs, et je vais les chasser de devant vos yeux. Et la terre en a été souillée, et je punis sur elle son iniquité, et la terre vomit ses habitants. » Ce passage semble impliquer que le sol même était matériellement affecté, en quelque sorte, par les délits sexuels, si bien qu'il ne pouvait plus nourrir ses habitants. Les anciens Grecs se faisaient

1. *Genèse*, XII, 10-20 ; XX, 1-18.

2. *Lévitique*, XVIII, 24 sq.

apparemment une idée analogue des effets dévastateurs de l'inceste ; car, selon Sophocle, le pays Thébain souffrit de la sécheresse, de la peste, et de la stérilité des femmes et du bétail, sous le règne d'Œdipe qui avait à son insu tué son père et épousé sa mère. La campagne devint une morne solitude, et l'oracle de Delphes déclara que l'unique moyen d'en restaurer la prospérité était de bannir le criminel¹. Sans nul doute, le poète et son auditoire attribuaient en partie ces calamités au parricide qui pesait sur Œdipe ; mais ils rendaient aussi responsable de ces maux l'inceste qu'il avait commis en épousant sa mère. Sous le règne de Claude, un patricien romain fut accusé d'inceste avec sa sœur. Il se suicida ; sa sœur fut condamnée à l'exil, et l'empereur ordonna la célébration de certains rites anciens empruntés aux lois de Servius Tullius, ainsi qu'un sacrifice expiatoire par les pontifes dans le bosquet sacré de Diane². Comme Diane paraît avoir été la déesse de la fécondité en général, et de celle des femmes en particulier³, l'expiation d'un inceste offerte dans son sanc-

1. Sophocle, *Œdipe-Roi*, 22 sq., 95 sq.

2. Tacite, *Annales*, XII, 4 et 8.

3. Cf. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, 12, 14 sqq.

tuair peut être considérée comme une preuve que les Romains, à l'instar d'autres peuples, attribuaient à l'inconduite en matière sexuelle une influence néfaste sur les fruits de la terre et sur ceux du sein de la femme.

A en croire une ancienne légende irlandaise, Munster fut frappé, au III^e siècle de notre ère, d'une disette de céréales, et d'autres maux. Les nobles s'étant enquis à ce sujet, apprirent que ces calamités résultaient d'un inceste que le roi avait commis avec sa sœur. Pour mettre un terme au fléau, ils exigèrent du roi qu'il leur livrât les deux fils nés de cette union impie, pour les vouer aux flammes et disperser leurs cendres dans une eau courante¹. Une autre légende du même pays relate, que Cairbre Musc « eut deux fils de sa sœur. Elle portait le nom de Duben, et eux s'appelaient Corc et Cormac respectivement. Les enfants étaient jumeaux, et l'histoire de leur naissance n'est pas moins étrange que celle de Dylan et Llew, car il se trouva que l'un d'eux avait mangé les oreilles de son frère avant qu'il vît le jour. Le crime de leurs parents fut cause que les récoltes avortè-

1. G. Keating, *History of Ireland*, trad. par J. O'Mahony (New-York, 1857), pp. 337 sq. ; P. W. Joyce, *Social History of Ancient Ireland* (Londres, 1903), II, 512 sq.

rent, ce qui, d'après l'opinion régnante en Irlande, en découlait naturellement, et Cairbre fut obligé d'avouer sa faute aux nobles du royaume qui, lorsque les enfants vinrent au monde, les livrèrent au feu afin que l'inceste ne séjournât pas dans le pays : « Donne-moi le *Corc*¹ que voilà, dit le druide de Cairbre, que je le place hors d'Erin (l'Irlande) pour que l'inceste ne soit plus au-dedans. » On remit Corc au druide, qui avec sa femme, laquelle s'appelait Bói, l'emmena dans une île. Ils avaient une vache blanche à oreilles rouges ; et chaque matin Corc, placé sur le dos de la vache, était soumis de leur part à une ablution ; au bout d'une année, jour pour jour, la vache s'enfuit, sauta dans la mer, et y fut changée en un roc, et cela, parce que le caractère païen de l'enfant avait pénétré en elle. *Bó*, *Búi* ou *Bói* 's Cow (La vache de Bói) est le nom du rocher ; *Inis Búi*, l'île de Bói, celui de l'île. L'enfant fut plus tard ramené en Erin. Telle est la façon dont Corc fut purgé du virus de son péché originel, et le théâtre de ces événements est l'un des trois îlots appelés le Taureau, la Vache, et le Veau, non loin de l'île de

1. « *Corc* signifie *tondu* ou *rasé* ; ici le nom se rapporte aux oreilles de celui qui le porte, et le verbe désignant l'acte de mutilation de son frère est *ro-chorc*. »

Dursey, dans le golfe dit Kenmare River¹ ».

Il est donc manifeste, que, dans l'opinion de nombreux peuples, l'inconduite sexuelle des individus, mariés ou non-mariés, n'est pas simplement un outrage à la morale, affectant uniquement les quelques personnes immédiatement intéressées ; on croit que cette inconduite expose à des conséquences désastreuses la population tout entière ; soit directement, par une sorte d'influence magique ; soit indirectement, en provoquant la fureur des dieux que ces actes offensent. Bien plus, cette inconduite, suppose-t-on, porte atteinte à l'existence de la communauté en détruisant les fruits de la terre, et en tarissant ainsi ses réserves nourricières. Partout où règnent ces superstitions, il est évident que l'opinion et la justice publiques doivent traiter toute infraction sexuelle avec beaucoup plus de rigueur qu'en montrent les peuples qui, comme la plupart des nations civilisées, voient dans ces irrégularités plutôt des faits d'intérêt privé que d'intérêt général, des péchés plutôt que des crimes, actes qui peuvent sans doute affecter le salut éternel de l'individu dans une vie future, mais qui ne compromettent nullement le salut

1. John Rhys, *Celtic Heathendom* (Londres, Edimbourg, 1888). p. 308 sq. renvoyant au *Book of the Dun*, 54 a.

temporel de la communauté innocente prise dans son ensemble.

Réciproquement, partout où l'on trouve l'inceste, l'adultère et la fornication traités par la communauté avec une rigueur extrême, on peut raisonnablement inférer que la superstition est la raison première de ce traitement. En d'autres termes, que, partout où une tribu ou une nation, non contente de laisser aux parties lésées le soin de punir ces délits, les a elle-même réprimés avec une sévérité exceptionnelle, cette conduite est probablement motivée par la croyance que ces fautes ont pour effet de troubler le cours de la nature et de mettre ainsi en péril la population tout entière. Celle-ci doit donc se protéger en prenant les mesures nécessaires pour réduire à l'impuissance et, au besoin, pour exterminer les délinquants. Ceci expliquerait pourquoi, par exemple, les lois de Manou condamnaient la femme adultère à être dévorée en un lieu public par des chiens ; et l'homme, à être grillé sur un lit de fer chauffé au rouge¹ ; pourquoi le code babylonien d'Hammurabi destinait un couple adultère à la strangulation, suivie de noyade ;

1. *Laws of Manu*, viii, 371 sq., trad. G. Bühler, pp. 318 sq. (*Sacred Books of the East*, vol. XXV). Comparer Gautama, xxiii, 14 sq., trad. G. Bühler, p. 285 (*Sacred Books of the East*, vol. II.).

et pourquoi ce même code punissait l'inceste d'un fils avec sa mère du bûcher pour les deux coupables¹.

D'après la même hypothèse, on peut comprendre la rigueur des châtiments prévus par la loi mosaïque pour certains délits sexuels. Par exemple, elle décrétait la mort contre la femme adultère et son amant²; une femme qui s'était laissé déflorer avant son mariage était lapidée³; une fille de prêtre dévergondée était livrée au feu⁴; et si un homme épousait une femme et sa fille, ils étaient tous trois également voués aux flammes⁵.

De nombreuses tribus d'Afrique répriment les crimes sexuels par de rigoureuses pénalités; du moins le firent-elles jusqu'au jour où leurs conceptions morales se modifièrent au contact des Européens. Chez les Baganda de l'Afrique Centrale, « bien que la mort fût le châtiment normal d'un adultère, on faisait parfois grâce de la vie au coupable, et on le mettait à l'amende de deux

1. *Code of Hammurabi*, §§ 129, 157, C. H. W. Johns, *Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters* (Edimbourg, 1904), pp. 54-56; Robert W. Rogers, *Cuneiform Parallels to the Old Testament* (Oxford, préface datée 1911), pp. 427, 434.

2. *Deutéronome*, XXII, 22.

3. *Deutéronome*, XXII, 20 sq.

4. *Lévitique*, XXI, 9.

5. *Lévitique*, XX, 14.

femmes, s'il avait les moyens de les payer ; néanmoins il devait subir une mutilation ; on lui coupait un membre, ou on lui crevait un œil, pour témoigner, par cette mutilation, qu'il s'était rendu coupable d'un crime. Un esclave convaincu d'adultère avec l'une des femmes de son maître était invariablement mis à mort. On contraignait les femmes par la torture à dénoncer leur séducteur ; si l'accusé niait la charge, on demandait à la femme de décrire quelque particularité individuelle, ou quelque indice corporel facilement identifiable ; si l'homme présentait bien cette particularité, il était soit frappé d'une amende, soit mis à mort. Pour lui arracher la vérité, on étendait parfois l'homme qui niait une imputation, les quatre membres liés à quatre pieux solidement enfoncés dans le sol ; on lui ceignait les parties d'un morceau d'écorce que l'on faisait brûler à petit feu. Dès que la flamme touchait le corps, la douleur devenait intolérable et l'inculpé s'avouait coupable pour échapper à la torture. Sur quoi on lui infligeait la mort, ou une amende. Un adultère était traité d'assassin (*musi*), parce qu'on le regardait comme un homme qui, de propos délibéré, avait résolu la mort du mari de sa complice ; soit directement, car il se rendait armé

chez la femme, et n'eût pas hésité à frapper si on l'avait surpris ; ou indirectement, en offensant les fétiches. Les hommes savaient que, s'ils étaient surpris en flagrant délit d'adultère, la mort serait leur châtiment à moins qu'ils ne fussent apparentés à l'individu lésé, auquel cas ce dernier pouvait accepter une amende et se contenter de mutiler le coupable. La pire conséquence pour le mari trompé, c'était la colère de ses fétiches et de ses dieux, dont sa femme était la gardienne. Par son inconduite, celle-ci impliquait le mari dans leur déplaisir ; il se trouvait ainsi exposé à la malice du premier ennemi venu, et le danger augmentait pour lui en temps de guerre, parce que les dieux lui retiraient leur protection »¹.

Ainsi chez les Baganda l'adultère n'était pas regardé simplement comme un délit civil, mais comme un péché qui attirait la colère des dieux, non point comme on pourrait le croire, sur l'amant coupable, mais sur le mari lésé. De plus, les Baganda étaient répartis en un certain nombre de clans totémiques, et il était formellement interdit aux membres d'un clan quelconque de se marier ou d'avoir des rapports

1. J. Roscoe, *The Baganda* (Londres, 1911), pp. 261 sq.

sexuels entre eux. « Tout commerce sexuel avec un membre du même clan (*kive*), ou avec une femme du clan maternel, était puni de mort pour les deux délinquants, parce qu'on estimait qu'ils avaient attiré la colère du dieu sur le clan tout entier ¹. »

Chez les Basoga, qui sont à l'est voisins des Baganda, quand un homme avait rendu mère une jeune fille, on traînait les deux coupables jusqu'à la rivière Ntakoué; là, on leur attachait des pierres aux genoux et aux chevilles, et on les jetait à l'eau en même temps qu'un mouton expiatoire. Toutefois, cette pénalité rigoureuse a été abolie et remplacée par une amende, avant que la région ne tombât sous la tutelle britannique ². Chez les Kavirondo, qui sont à l'est, voisins des Basoga, « l'adultère de la femme a été puni de mort jusqu'à une date très rapprochée, et la mort attendait également jeunes gens et jeunes filles convaincus de fornication. On tenait pour honteux chez une jeune fille, de n'être pas vierge lors de son mariage ³ ». Chez les Nandi

1. J. Roscoe, *op. cit.*, p. 262. Quant aux clans totémiques, voir *id.*, pp. 133 *sqq.* Un seul clan (celui des Poissons à poumons), faisait exception à la règle.

2. Sir Harry Johnston, *The Uganda Protectorate* (Londres, 1904), II, 719.

3. Sir Harry Johnston, *op. cit.*, II, 746 *sq.*

qui sont, au nord-est, voisins des Kavirondo, « l'inceste, les rapports avec une belle-mère, une belle-fille, une cousine, ou toute autre proche parente, sont punis de ce qu'on appelle l'*injoket*. Une foule s'assemble devant la maison du coupable ; on le traîne dehors, et le châtiment lui est infligé par les femmes qui, toutes, jeunes et vieilles, se dépouillent de leurs vêtements pour la circonstance. L'homme est fouetté, ses maisons et ses récoltes saccagées, et on lui confisque une partie de ses troupeaux ¹ ». Chez les Barea, tribu limitrophe de l'Abyssinie, quand une femme vivant seule, fille ou veuve, se trouve être enceinte, son père ou son frère l'étrangle, et le même châtiment est réservé au séducteur ; l'enfant issu de cette union illégale est tué à coups de couteau. Cette coutume est rigoureusement pratiquée, sauf lorsque le séducteur est noble et que sa complice est une vassale ; dans ce cas, tous deux ont la vie sauve ; mais l'enfant est mis à mort ². Chez les Beni Amir, autre tribu de la même région, une jeune fille que l'on reconnaît grosse est mise à mort par son frère, quel que soit son rang social, et le séducteur est

1. A. C. Hollis, *The Nandi* (Oxford, 1909), p. 76.

2. Werner Munzinger, *Ostafrikanische Studien* (Schaffhouse, 1864), p. 243.

tué, lui aussi, par son propre frère ; l'enfant est également exterminé. Mais la loi n'est pas aussi sévère pour une veuve ou une femme divorcée qui ont fait un faux pas ; le séducteur est frappé d'une simple amende ; pourtant, l'enfant est enterré vif. Les Beni Amir ne tolèrent pas l'existence d'un bâtard ¹. Chez les Anyanja de l'Afrique Centrale britannique, l'adultère était puni de noyade, ou de coups de flèches. Si la femme coupable était l'épouse d'un chef, on la liait à son amant et l'on jetait le couple dans une rivière ; ou bien on les laissait, sur la place du village, mourir de faim et d'inanition. Quiconque s'était rendu coupable d'un viol était ligoté, lesté de pierres, et précipité dans un lac ². Chez les Awemba de la Rhodésie septentrionale, quand un mari surprenait sa femme en flagrant délit, il tuait à la fois l'infidèle et son complice. Et nul ne pouvait l'inculper de meurtre ou d'homicide après une exécution de ce genre. Il se contentait de rendre la lance ensanglantée au père de la femme, lequel — suivant les paroles qu'il prononçait lors de la cérémonie nuptiale : « Vous

1. Munziger, *op. cit.*, p. 322. Toutefois, on élève l'enfant d'une esclave non mariée ; le père subvient à son entretien.

2. H. S. Stannus, « Notes on some Tribes of British Central Africa », *Journal of the Anthropological Institute*, XL (1910), p. 290.

tuerez avec la lance celui qui convoite votre femme » — s'était interdit de tirer vengeance du meurtre de sa fille. Si le mari laissait la vie sauve aux coupables et que la femme retombât dans ses errements, les habitants du village décrétaient d'eux-mêmes le châtement. On entraînait hors du village l'épouse infidèle et son complice, et on les empalait sur des pieux acérés, en butte aux sarcasmes et aux huées de l'assistance qui ne cessait ses plaisanteries qu'au moment où la mort avait arrêté les contorsions des patients¹. « Les Hottentots, dit un ancien auteur, ne permettent point le mariage entre cousins au premier ou au second degré. Ils ont une loi traditionnelle qui ordonne que l'homme et la femme ainsi apparentés, et qui seraient convaincus de s'être unis par mariage, ou par fornication, soient assommés à coups de bâtons. Cette loi, dit-on, est en vigueur depuis la première génération, et ils l'appliquent aussitôt que la preuve du délit est acquise, sans nul égard à la fortune, au rang social, ou aux liens de parenté². »

1. Cullen Gouldsbury et Hubert Sheane, *The great Plateau of Northern Rhodesia* (Londres, 1911), p. 57,

2. Peter Kolben, *The Present State of the Cape of Good Hope*, 2^e édit. (Londres, 1738), I, 157. On trouvera d'autres exemples de peines capitales infligées en Afrique pour des délits d'immo-

Nous avons vu qu'aux Indes Orientales on regarde souvent les crimes sexuels, en particulier l'inceste, l'adultère, et la fornication, avec un profond déplaisir, parce qu'ils sont censés attirer sur la communauté la colère des puissances supérieures. Il est donc naturel que de telles offenses soient traitées comme des crimes de haute trahison, et que les délinquants soient punis de mort. Un châtiment répandu consiste à les noyer. Par exemple, quand on a découvert, chez les Kubus, tribu primitive et autochtone de Sumatra, un cas d'inceste entre parent et enfant, ou entre frère et sœur, on enferme les coupables dans une grande nasse à poisson, en rotin ou en bambou, et on les immerge dans un creux profond de la rivière. Toutefois, on ne les ligote point ; on va même jusqu'à les pourvoir d'un couteau en fer blanc, et s'ils réussissent à se tailler une ouverture dans la nasse, à émerger à travers l'eau bouillonnante, et à gagner la rive à la nage, on leur fait grâce de la vie¹. Dans l'île de Bâli, l'inceste et l'adultère sont punis de noyade ; on coud les criminels dans un sac à

ralité sexuelle dans A. H. Post, *Afrikanische Jurisprudenz* (Oldenburg et Leipzig, 1887), II, 69 sq.

1. G. J. van Dongen, « De Koeboes », *Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXIII (1910), p. 293.

demi rempli de pierres et de riz, et on les jette à la mer. Pareil sort attend la femme qui épouse un homme d'une caste inférieure ; parfois, elle subit une mort plus horrible encore, car elle est brûlée vive. Ces deux modes d'exécution peuvent être adoptés pour éviter l'effusion du sang des coupables ; car à Bâli, la façon ordinaire de dépêcher un criminel consiste à le frapper au cœur d'un coup de *krish*, sabre recourbé malais¹. Dans l'île de Célèbes, comme on l'a vu plus haut, le sang des individus ayant commis certains crimes sexuels est supposé devoir stériliser le sol sur lequel il tombe² ; si bien qu'il est naturel, en ce cas, de recourir à un genre de supplice tel que l'immersion ou le bûcher. Dans le Mamoedjoe, district de la côte ouest de Célèbes, l'inceste entre père et fille ou entre frère et sœur est puni de la manière suivante : on ligote les coupables, pieds et poings, on les lève de pierres, et on les jette à la mer³. Chez les Bouginais du sud de Célèbes les cou-

1. R. van Eck, « Schetsen van het eiland Bali », *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië*, Nieuwe Serie, VIII (1879), pp. 370 sq. ; Julius Jacobs, *Eenigen Tijd onder de Baliërs* (Batavia, 1883). p. 126.

2. Voir plus haut, p. 95 sq.

3. Hoorweg, « Nota bevattende eenige gegevens betreffende het landschap Mamoedjoe », *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde*, LXIII (1911), p. 95.

pables de rang princier sont placés sur un radeau de bambou et abandonnés à la dérive jusqu'à la mer¹. Dans le Semendo, district de Sumatra, le châtiment commun à l'inceste et au meurtre consistait à faire enterrer vifs les criminels. Avant de leur faire subir leur sort, l'usage était de leur offrir un festin, et chacune des familles du village tuait un poulet pour la circonstance. Puis, toute la population escortait les coupables jusqu'à leur tombe, située hors du village et demeurait jusqu'à ce que la terre les eût recouverts. En 1864, au village de Tandjong-Imam, ce châtiment fut infligé à un homme et à la sœur de sa femme défunte, entre qui on avait surpris une liaison. « Grandes furent mon émotion et mon indignation, écrit le gouverneur hollandais apitoyé, lorsque je me trouvai auprès de la tombe de ces malheureux, à côté des chefs indignes qui avaient siégé sur le banc du tribunal durant l'absence forcée de Pangeran Anom, et avaient prononcé la sentence. Je leur dis tout franc que des juges qui édictaient une peine capitale sur des raisons aussi insignifiantes — (la requête de la famille lésée) — méritaient eux-mêmes d'être pendus. » Le gouver-

1. G. A. Wilken, *Verspreide Geschriften* (La Haye, 1912), II, 481.

nement hollandais a promulgué depuis cette époque des ordres formels pour que nul ne soit enterré vif, et a menacé de mort tout individu qui aurait la témérité de passer outre ¹. Le même châtiment pour inceste est, ou était, infligé par les Pasemhers, autre tribu de Sumatra ; mais, plus humains que les indigènes de Semendo, ceux-ci accordaient du moins aux coupables une chance de vie. On attachait dos à dos les criminels et on les enterrait dans un trou profond ; mais la bouche de chacun d'eux communiquait avec l'air extérieur au moyen d'une sarbacane de bambou. Si, à l'ouverture de la tombe, au bout d'une semaine, les malheureux se trouvaient avoir survécu aux transes d'une agonie prolongée et pire que la mort, on leur laissait la vie ². Toutefois, cette fin épouvantable n'était point la pire qui pût échoir à qui enfreignait les règles de la morale sexuelle à Sumatra. Les Battas ou Bataks du centre de Sumatra condamnaient un adultère à être tué et mangé ; strictement parlant, on aurait dû le tuer d'abord à coups de lance, et le manger ensuite ; mais comme le mari

1. J.-S.-G. Gramberg. « Schets der Kesam, Semendo, Makauw en Blalauw », *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde*, xv (1866), pp. 456-458. Comparer G.-G. Batten, *Glimpses of the Eastern Archipelago* (Singapour, 1894), pp. 105 sq.

2. G.-A. Wilken, *Verspreide Geschriften*, II, 481 sq.

trompé et ses amis étaient d'ordinaire juges et bourreaux, il arrivait parfois, le ressentiment étant trop violent pour permettre d'observer à la lettre la loi, que l'on découpât la chair sur l'homme encore vivant, et qu'on le mangeât avant de songer à mettre, d'un coup de lance, un terme aux tortures du supplicié. Néanmoins, le coupable échappait parfois à la mort en s'acquittant d'une amende, à condition toutefois que sa complice ne fût point une femme de chef, auquel cas le coupable était immanquablement tué et mangé¹.

Certains méfaits ou actes, même insignifiants et qui nous semblent parfaitement inoffensifs, peuvent attirer un châtiment approprié sur la tête des individus irréfléchis, imprudents, ou étourdis de l'Archipel Indien. Nous lisons, par exemple, que, dans l'île de Lombok, « les hommes sont extrêmement jaloux et très stricts à l'égard de leurs femmes. Une femme mariée ne saurait accepter un cigare ni une feuille de *sirih* des mains d'un étranger sans encourir la peine capitale. J'appris qu'il y a quelques années l'un des colons anglais cohabitait avec une Bâlinaise de bonne famille — situation que les indi-

1. Franz Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra* (Berlin, 1847), II, 147-156 sq.

gènes regardaient comme parfaitement honorable. Au cours de quelque fête, la jeune fille enfreignit la loi en acceptant une fleur ou quelque autre bagatelle d'un étranger. Le fait parvint aux oreilles du rajah (dont l'une des femmes était parente de la coupable), qui envoya immédiatement à l'Anglais l'ordre de lui livrer sa maîtresse pour être tuée à coups de *krish*. C'est en vain que celui-ci pria et implora, et qu'il offrit de payer toute amende qu'il plairait au rajah de fixer ; finalement l'Anglais refusa de livrer la jeune fille à moins d'y être contraint. Le rajah ne voulut point avoir recours à la violence, car il estimait sans doute agir autant dans l'intérêt du colon anglais que dans le sien propre ; il parut donc abandonner l'affaire. Mais quelque temps après, il envoya chez l'Anglais quelqu'un de sa suite qui fit demander la jeune femme à la porte, et avec ces mots : « Le rajah vous envoie ceci », il la frappa au cœur. Des actes d'infidélité plus graves sont punis plus cruellement encore. On ligote dos à dos la femme et son amant, et on les jette à la mer où se trouvent toujours quelques crocodiles à l'affût d'une proie à dévorer. Une exécution de ce genre eut lieu tandis que j'habitais Ampanam, mais je m'enfonçai bien loin dans la campagne pour éviter d'être témoin de

ce spectacle jusqu'à ce que le supplice fût consommé¹. »

Les populations malaises de l'Archipel Indien qui nous ont fourni les exemples précédents, ayant atteint un degré de culture assez avancé, on serait tenté de croire que l'extrême sévérité avec laquelle sont réprimées les infractions à leur code de morale sexuelle provient d'une délicatesse excessive de sentiment plutôt que d'une superstition grossière ; et, sans doute, il peut arriver qu'une extrême susceptibilité sur le point d'honneur, à quoi les Malais sont fort sensibles, contribue dans bien des cas à aiguïser le glaive de la justice et à accuser la violence du corps. Cependant, sous cette délicatesse de sentiment paraît exister une base profonde de superstition, comme on peut s'en rendre compte par les résultats extraordinaires et désastreux qu'entraîne — dans l'opinion de ces populations — tout crime sexuel, non point tant pour les criminels eux-mêmes, que pour tout le règne de la nature ; il précipite des nuées des pluies diluviennes, jusqu'à ce que les moissons pourrissent dans les champs ; il ébranle la terre ferme sous les pieds ; il fait jaillir en flammes les feux du vol-

1. A. R. Wallace, *The Malay Archipelago*, 6^e édit. (Londres, 1887), pp. 173 sq.

can qui couve, si bien que le ciel est obscurci en plein jour par un sombre dais de cendres, et illuminé la nuit par la triste lueur de la lave en fusion que crache la fournaise souterraine¹. Et si tant est que l'on puisse invoquer un raffinement de sensibilité pour expliquer la sévérité ultrapuritaine du code malais en matières sexuelles, aucune explication semblable ne saurait s'appliquer au sentiment d'horreur que pareils délits suscitent chez les peuplades aborigènes de l'Australie, la plus barbare et la moins raffinée sans doute de toutes les races humaines sur lesquelles nous possédions quelques renseignements précis. Ces sauvages primitifs traitaient avec une stricte rigueur toute effraction du réseau compliqué de prohibitions où se débattaient les deux sexes, par tout le continent australien, avant l'établissement de la domination anglaise. La communauté entière d'une tribu ou d'une nation était ordinairement subdivisée en un certain nombre de groupes minuscules que l'on a coutume de nommer classes, ou clans, selon le principe d'après lequel ils se trouvent être constitués. Nul homme ne pouvait épouser une femme de son clan ou de sa classe ; et, dans la plupart de ces

1. Voir plus haut, pp. 84-101 *passim*.

tribus, la liberté du choix était encore restreinte par des lois complexes de mariage et de descendance qui lui interdisaient de prendre femme dans de nombreuses autres subdivisions de la tribu ; parfois, ces lois l'obligeaient à s'en chercher une exclusivement en dehors de sa tribu ; et la pénalité courante pour toute violation de ces règles était la mort. Le délinquant était heureux quand il gardait la vie sauve et pouvait échapper, plus ou moins estropié par quelques coups de lance. Un voyageur qui a bien connu les indigènes de Victoria avant qu'ils ne fussent contaminés, puis anéantis, au contact de la civilisation européenne, nous apprend que « ni mariage, ni fiançailles, ne sont tolérés sans l'approbation des chefs des deux partis, qui s'assurent d'abord qu'il n'existe aucun lien de parenté « charnelle » entre eux ; et, même en ce cas, l'autorisation doit être rétribuée par quelques présents. Les lois du mariage sont si strictement appliquées que, si l'on remarque le moindre signe d'affection ou de tendresse entre deux individus « de la même chair », les frères ou les parents mâles de la femme la fustigent vertement ; l'homme est traduit devant le chef et accusé de vouloir « retomber dans la même chair », et il est sévèrement admonesté par sa

tribu. S'il persiste, et s'enfuit en enlevant l'objet de son affection, on le bat et on lui fait des entailles sur toute la tête ; si la femme a été consentante, on l'assomme à moitié. Si elle succombe aux suites de ce traitement, on venge sa mort par une nouvelle bastonnade qu'administrent à l'homme les parents de la morte. On n'exerce pas d'autre vengeance, car ce châtiment est légal. Un enfant né dans ces conditions est retiré à ses parents, et confié aux soins de sa grand' mère qui est obligée de l'élever, car personne d'autre ne veut l'adopter. Il est flatteur pour la morale et les lois de ces indigènes de noter que l'illégitimité est rare ; elle est regardée avec un tel sentiment d'horreur que la mère est toujours vigoureusement battue par ses parents, parfois même mise à mort et brûlée. Il arrive que l'enfant est tué et brûlé en même temps qu'elle. Le père est également puni avec la plus grande sévérité, et souvent même on l'extermine. S'il survit au châtiment qui lui est infligé, il est soigneusement tenu à distance par les parents de la femme, et toute tentative de conciliation au moyen de présents est repoussée ; ses cadeaux sont livrés aux flammes. Depuis la présence des Européens parmi eux, les indigènes ont parfois négligé leurs admirables lois du mariage,

et c'est à cette négligence qu'ils attribuent la débilité croissante et la mauvaise santé de leurs enfants¹. »

De même, dans la tribu des Wakelburas, à l'est de Queensland, la loi était extrêmement dure aux relations illégitimes ou aux enlèvements entre personnes trop proches parentes. Les intéressés pouvaient être, par exemple, de ceux que nous appelons cousins à la fois du côté paternel et du côté maternel, aussi bien que de ceux appartenant à une classe interdite. Si un de ces individus enlevait une femme fiancée à un autre, il se voyait poursuivi non seulement par les parents mâles de la femme et de son fiancé, mais encore par les hommes de sa propre subdivision tribale qu'il avait offensés en violant la loi nuptiale ; et partout où on le retrouvait, il avait à se défendre contre tous. Ses propres frères le défiaient au combat en lui lançant des boomerangs ou autres armes ; et s'il se dérobaît à la provocation, ils se retournaient contre la femme et l'estropiaient ou la tuaient de leurs armes, à moins qu'elle ne pût s'échapper dans la brousse. Bien plus, la propre mère de la femme la criblait de coups de couteau, allant

1. James Dawson, *Australian Aborigines* (Melbourne, Sydney et Adélaïde, 1881), p. 28.

parfois jusqu'à la tuer de ses mains. Tôt ou tard, le ravisseur devait engager un combat singulier avec l'homme qu'il avait offensé. Tous deux étaient armés du bouclier, de la lance, du boomerang, et du couteau. Quand ils avaient épuisé leurs projectiles, ils en venaient au corps à corps avec leurs couteaux. Un cercle compact de nègres se formait généralement autour d'eux pour veiller à ce que la lutte fût loyale. Dans ce combat, l'individu qui avait violé la loi du mariage avait toujours le dessous, car alors même qu'il triomphait de son adversaire, les assistants et ses propres frères l'attaquaient et le lacéraient de leurs couteaux. Des coups fatals mettaient fin parfois à ces luttes ; mais le plus souvent, semble-t-il, les spectateurs intervenaient et arrachaient les armes aux deux combattants avant qu'ils en vinssent à cette extrémité. De toute façon, la femme qui s'était enfuie était criblée de coups de couteau ; et, si elle survivait à cette épreuve, on la rendait à l'homme qu'elle avait abandonné¹.

Parmi les tribus des régions centrales de la partie nord-ouest de Queensland, quand un homme s'enfuyait avec une femme qu'il aurait

1. A. W. Howitt, *Natives Tribes of South-East Australia* (Londres, 1904), pp. 222-224.

pu épouser légalement, mais qui lui était refusée pour quelque raison par le conseil de la tribu, il lui fallait, à son retour au camp, passer par les baguettes de la communauté lésée, qui lui déchiquetait les fesses et les épaules avec des pointes de couteaux, lui rossait la tête et les membres à coups de bâtons et de boomerangs, et lui piquait la partie charnue des cuisses avec des lances, en prenant soin toutefois de ne pas lui infliger de blessures fatales, de crainte de s'exposer à la vindicte du sang. Mais si la femme avec qui l'homme avait fui était d'une classe dans laquelle il ne pouvait contracter mariage, les deux coupables étaient mis à mort, les parents des deux côtés donnant leur consentement tacite à cette exécution ¹. Dans la tribu des Yuins, (Nouvelle-Galles du Sud), quand un individu enlevait une femme de sa propre subdivision tribale, tous les hommes se mettaient à sa poursuite; et s'il refusait de rendre la femme, le sorcier de l'endroit disait en général aux gens : « Cet homme a fort mal agi, il faut le tuer »; sur quoi l'un d'eux lui enfonçait sa lance dans le corps, sans que la famille intervînt, de crainte de par-

1. Walter E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines* (Brisbane et Londres, 1897), p. 181.

tager son sort¹. Le même châtiment était infligé pour le même délit par la tribu Wotjobaluk du nord-ouest de Victoria ; mais sa voisine à l'ouest, la tribu Mukjarawaint, non contente de tuer le criminel, lui enlevait la chair des cuisses et des bras, la faisait rôtir et s'en repaissait ; le frère du coupable prenait part à ce festin de cannibales. Quant au reste du corps, on le hachait menu et on l'abandonnait sur un morceau de bois. La même coutume, paraît-il, était observée par la tribu des Jupagalk². Dans de nombreuses tribus d'Australie, les individus qui portent le même nom générique n'ont pas le droit de s'épouser. Tout mariage entre eux est considéré comme un inceste et rigoureusement réprimé. Par exemple « l'union d'un Boorong avec une Boorong est, pour ces indigènes, une union entre frère et sœur, bien qu'il puisse ne point y avoir de consanguinité véritable entre les deux ; une union de cette nature est regardée avec horreur, et les transgresseurs sont sévèrement punis et séparés ; s'il y a récidive, tous deux sont mis à mort³ ».

1. A. W. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, pp. 264-266.

2. *Ibid.*, pp. 246 sq.

3. M^{me} Daisy M. Bates, « The Marriage Laws and some Customs of the West Australian Aborigines », *Victorian Geographical Journal*, xxiii-xxiv (1905-1906), p. 42. L'assertion dans le

De l'autre côté du continent, les Kamilaroï de la Nouvelle-Galles du Sud infligeaient de même un châtiment mérité aux coupables qui persistaient à vouloir s'épouser au mépris de la loi de la tribu ; les parents mâles de l'homme le mettaient à mort, les parentes de la femme en faisaient autant de cette dernière. Les Kamilaroï de la rivière Gwydir allaient plus loin ; ils tuaient tout individu qui se risquait à parler seulement, ou à échanger la moindre communication avec sa belle-mère ¹, car l'une des lois les plus strictes de l'étiquette chez les sauvages est celle qui interdit toute relation sociale directe entre un homme et la mère de sa femme. Cette loi a reçu diverses explications ², mais un corps imposant de témoignages mène à la conclusion que cet usage de

texte est d'un colon qui avait vécu pendant vingt ans dans le district du Plateau, à l'intérieur de Roeburne.

1. A. W. Howitt, *Natives Tribes of South-East Australia*, p. 208. De même, dans les tribus de la rivière du Chasseur, « un homme n'a pas le droit de parler à la mère de sa femme, mais peut communiquer avec elle par l'intermédiaire d'une tierce personne. Jadis, lui parler entraînait la mort ; mais aujourd'hui le coupable n'est que réprimandé sévèrement et doit quitter le camp pendant un certain temps. » (*Op. cit.*, p. 267.)

2. Cf. par exemple E. B. Tylor, « On a method of investigating the Development of Institutions », *Journal of the Anthropological Institute*, xviii (1889), pp. 246-248 ; Salomon Reinach, « Le Gendre et la Belle-Mère », *L'Anthropologie*, xxii, (1911), pp. 649-662 ; *id.*, *Cultes, Mythes et Religions*, iv (Paris, 1912), pp. 130-147.

l'évitement mutuel est simplement une précaution destinée à empêcher des rapports immoraux entre les deux personnes en cause. Un bref aperçu de la question trouvera donc ici sa place naturelle, car, selon toute apparence, cet usage, bien qu'il puisse être salutaire et bienfaisant en pratique, a pour origine une pure superstition. Mais avant de justifier cette opinion, il est bon, pour renseigner les personnes qui connaissent mal les détails de l'étiquette sauvage, d'illustrer ces pratiques par quelques exemples¹.

Parlant des Boloki, tribu bantou du Congo supérieur, un missionnaire expérimenté, le révérend John H. Weeks, écrit ce qui suit. « Peut-être est-ce là l'endroit le plus propice pour faire quelques remarques sur la belle-mère. Elle et son gendre n'ont point le droit de se regarder en face. J'ai souvent entendu dire : « Un tel, votre belle-mère arrive », et celui auquel s'adressaient ces mots se précipitait dans ma maison et s'y cachait jusqu'à ce que la mère de sa femme fût passée. Ils peuvent s'asseoir à quelque distance l'un de l'autre, mais en se tournant le dos, et

1. Dans mon *Totemism and Exogamy* (cf. Index, mots « Avoidance », et « Mother-in-law »), on trouvera une collection de ces exemples. Je m'abstiens en général, dans ce qui suit ici, de citer des exemples déjà donnés par moi auparavant.

discuter ainsi de leurs affaires, si besoin est. *Bokilo* désigne la belle-mère, la belle-fille, le beau-frère, le beau-père, la sœur de la belle-mère, le frère du beau-père, la femme du beau-frère, et, en fait, tout autre parent par alliance. Le substantif *bokilo* dérive de *kila* : interdire, prohiber, rendre tabou, et indique que les individus de parenté *bokilo* ne sauraient avoir entre eux aucun rapport intime, car il serait tenu pour incestueux. Et, dans l'opinion de ces indigènes, il est tout aussi blâmable pour une belle-fille de parler au père de son mari ou de le regarder, qu'il l'est pour un gendre de regarder la mère de sa femme ou de lui parler. Certains m'ont dit que cela avait pour but d'empêcher toute possibilité de cohabitation. « Car quelqu'un qu'on ne regarde jamais, ne provoque jamais le désir. » D'autres ont dit : « La raison, voyez-vous, c'est que ma femme est issue d'elle. » J'incline fortement à croire que la première de ces raisons est la bonne ¹. »

D'après cette assertion, il appert qu'un homme et la mère de sa femme ne sont pas les seules

1. John H. Weeks, *Among Congo Cannibals* (Londres, 1913), pp. 133 sq. Comparer *id.*, « Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL (1910), pp. 367 sq.

personnes auxquelles il soit prescrit de s'éviter en société ; la même règle sociale s'applique à un homme et à la femme de son fils, et à de nombreux individus de sexe opposé qui sont alliés par un mariage ; et en ce qui concerne ces individus, on tient pour incestueux tout commerce intime entre eux. Nous voyons donc, et il convient de ne pas oublier ce point, que la règle d'évitement social qui pèse sur un homme et la mère de sa femme n'est nullement une exception, et ne saurait être examinée indépendamment d'un nombre considérable d'autres lois d'évitement observées par d'autres personnes. Cette règle paraît aussi généralement appliquée dans les coutumes des Batamba, tribu bantou de Busoga, région au nord du lac Victoria Nyanza. Un missionnaire catholique qui a évangélisé pendant neuf ans chez les Batamba décrit ainsi leur façon d'agir :

« Il existe une coutume fort étrange qu'il convient d'examiner. Si un fils ou une fille se marient, et qu'ils soient d'âge adulte, du jour où leur fils ou leur fille sont mariés, la mère, le père des deux conjoints, leurs frères et leurs sœurs n'ont plus le droit de coucher sous le même toit qu'eux. Si un homme se marie, il habite une maison en propre et si ses parents ou ses

frères et sœurs demeurent avec lui ou elle, ils doivent avoir une maison séparée. Il leur est loisible d'entrer et de faire visite à leur enfant, ou frère, mais ils ne peuvent coucher chez eux. En voici la raison : on dit qu'autrement une maladie en résulterait, qui s'appelle *endivade ya buko*, littéralement : maladie de la parenté. Cette maladie se nomme *bujugumiro*, tremblement, du verbe *kujugumira*, frissonner ou trembler. On ne peut leur ôter cette idée de la tête. Et nul raisonnement, nulle démonstration ne peut les persuader du contraire. J'ai soigné de nombreux cas de cette maladie, et je n'ai jamais vu personne en réchapper.

« De même, le père et la mère des mariés, leurs oncles et tantes, ne peuvent pas davantage leur donner la main ni les toucher en aucune façon, sans quoi la même maladie, le *bujugumiro*, s'ensuivra. Naturellement, ils se compromettent encore bien moins entre eux, pour un motif analogue. Et jamais on n'apprend qu'un frère et une sœur, un oncle et sa nièce, une nièce et son oncle, se soient sérieusement compromis. Ils redoutent tellement la maladie qui doit s'ensuivre que, comme me l'affirme un homme de plus de soixante-dix ans, il n'a jamais entendu citer pareil trait d'inconduite. Les gens disent :

Jekiyinzika, il est impossible que pareille chose se produise, et l'on est assurément frappé du souci qu'ils en prennent. La maladie qui en résulte n'est point pour eux un châtiment des dieux, mais, disent-ils : *Endwada ejja gokka*, la maladie vient toute seule¹. »

De ce récit, il ressort que chez les Batamba les règles de l'évitement social s'observent entre parents consanguins de sexe opposé, tels que frères et sœurs, oncles et nièces, tantes et neveux, aussi bien qu'entre parents par alliance. C'est une nouvelle extension de la règle de l'évitement social, dont il importe de se souvenir. Nous y reviendrons tout à l'heure. Il convient également de noter, pour notre thèse, que les dérogations à l'usage sont censées être punies par un frisson ou tremblement qui, bien qu'il soit sans doute uniquement causé par l'imagination des coupables, semble néanmoins avoir toujours une issue fatale. Nous savons, de plus, que la simple appréhension de cette maladie agit comme un frein efficace sur les rapports illicites entre individus unis par les liens du sang ou du mariage.

1. Le Père M. A. Condon, « Contribution to the Ethnography of the Basoga-Batamba, Uganda Protectorate », *Anthropos*, VI (1911), pp. 377 sq.

Chez les Akamba, tribu bantou de l'Afrique orientale britannique, « quand un gendre rencontre sa belle-mère en chemin, tous deux se cachent le visage et passent, à couvert du buisson, de chaque côté du sentier. Si un homme ayant enfreint cette coutume voulait, à un moment donné, prendre une autre femme, ce serait pour lui un stigmate sérieux, et tous parents se refuseraient à entrer en relations avec lui. Bien mieux : si une femme apprenait que son mari s'est arrêté pour parler à sa mère, elle le quitterait. Si un homme a besoin de discuter affaires avec sa belle-mère, il se rend de nuit à sa hutte, et elle lui répond de derrière la cloison. Si une jeune fille pubère rencontre son père en chemin, elle se cache à son passage ; et elle ne peut jamais aller s'asseoir auprès de lui dans le village, jusqu'au jour où il lui apprend qu'il a pris ses dispositions pour la marier à un homme déterminé. Après le mariage, elle n'évite son père en aucune occasion ¹. » Ainsi, chez les Akamba, un homme doit éviter sa fille nubile mais non mariée, tout comme il évite la mère de sa femme ; mais l'usage de l'évitement cesse dès le mariage de la jeune fille. Cette extension

1. C. W. Hobley, *Ethnology of Akamba and other East African Tribes* (Cambridge, 1910), pp. 103-104.

de la règle et sa limite à la durée de la période où la jeune fille est nubile mais non mariée, sont des plus significatives, et indiquent clairement la crainte de rapports illicites entre père et fille. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce point.

Chez les Bakerewe, peuplade bantou qui habite une île vaste et fertile du lac Victoria Nyanza, « la femme, qu'elle soit la première (*omokura*), ou la dernière (*omwenga*), doit toujours appartenir à une famille autre que celle du mari, car on ne se marie point entre parents. Jamais dans aucun cas le nouveau ménage ne s'établira dans le voisinage immédiat des parents de l'épouse. C'est que le gendre (*omukwerima*) et sa belle-mère (*mazara*), d'après les coutumes, ne peuvent ni se voir, ni se regarder; et pour n'être pas exposés à violer, même involontairement, une prescription à laquelle tout le monde attache une grave importance, on s'éloigne le plus possible ¹. »

Dans quelques tribus de l'Afrique orientale qui reconnaissaient jadis la suzeraineté du sultan de Zanzibar, avant qu'un jeune couple eût des enfants, il ne lui était permis de voir ni

1. R. P. Eugène Hurel, « Religion et vie domestique des Bakerewe », *Anthropos*, VI, (1911), p. 287.

beau-père ni belle-mère. Les jeunes gens devaient faire un long détour pour les éviter. Si la chose était impossible, ils devaient se jeter à terre et se cacher le visage jusqu'à ce que le beau-père ou la belle-mère fussent passés ¹.

Chez les Anyanja, peuplade bantou de l'Afrique centrale britannique, « un homme ne parlait jamais à sa belle-mère avant la naissance de son premier fils. Un mari ni sa femme ne dînent jamais en compagnie de leur belle-mère ou de leur beau-père avant la naissance de leur premier enfant. Voir manger sa belle-mère, constitue une insulte pour laquelle des dommages sont exigibles. Si un gendre croise sa belle-mère en chemin sans la reconnaître, elle se laisse choir à terre pour l'avertir, et l'homme s'enfuit. Un beau-père se signale de même à sa belle-fille. Suivant leur conception, un ménage ne mérite pas l'attention avant d'avoir prouvé qu'il peut avoir des enfants » ². Toutefois, si une femme est stérile pendant trois ans, on cesse d'observer les règles d'évitement entre le jeune

1. R.-P. Picarda, « Autour du Mandera, Notes sur l'Ouzigoua, l'Oukwéré et l'Oudoé (Zanquebar) », *Les Missions Catholiques*, xviii (1886), p. 286.

2. H. S. Stannus, « Notes on Some Tribes of British Central Africa », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xl (1910), p. 307.

couple et ses beaux-parents¹. La coutume de l'évitement chez ces peuples s'associe donc, jusqu'à un certain point, à la fertilité de la femme. De même, chez les Awemba, tribu bantou du nord de la Rhodésie, « si un jeune homme voit approcher sa belle-mère, il doit se réfugier dans un buisson et lui laisser le passage libre ; si elle se présente brusquement, il doit tenir les yeux fixés à terre ; et ils ne peuvent se parler qu'après qu'un enfant lui est né² ».

Chez les Angoni, autre tribu bantou de l'Afrique centrale britannique, ce serait un grave manquement à l'étiquette pour un homme d'entrer chez son gendre ; il peut s'approcher à dix pas de sa porte, mais pas davantage. Une femme n'a même pas le droit de s'approcher de la maison de son gendre, et elle n'a jamais le droit de lui parler. S'ils se rencontrent accidentellement en chemin, le gendre s'efface et fait un détour pour éviter de se trouver face à face avec sa belle-mère³. Nous voyons donc qu'ici un homme évite son gendre aussi bien que sa belle-mère, mais moins strictement toutefois.

1. H. S. Stannus, *op. cit.*, p. 309.

2. Cullen Gouldsbury et Hubert Sheane, *The Great Plateau of Northern Rhodesia* (Londres, 1911), p. 259.

3. « The Angoni-Zulus » *British Central Africa Gazette*, n° 86, 30 avril 1898, p. 2.

Chez les Thonga, tribu bantou des environs de la baie de Delagoa, quand un homme rencontre sa belle-mère, ou la sœur de celle-ci, il s'écarte de la route, entre en forêt sur sa droite et s'y assied. Elle fait de même, puis ils se saluent selon l'usage en battant des mains. Après quoi, ils peuvent se parler. Quand un homme est dans une hutte, sa belle-mère ne se permet pas d'y entrer ; elle doit s'asseoir à l'extérieur sans le voir. Une fois assise, elle peut le saluer des mots : « Bonjour, fils d'Un tel ». Mais elle n'oserait prononcer son nom. Toutefois quand un homme est marié depuis plusieurs années, sa belle-mère le craint moins ; elle ira même jusqu'à pénétrer dans sa hutte pour lui parler. Mais chez les Thonga la femme qu'un homme est contraint par l'usage d'éviter le plus strictement, n'est point la mère de sa femme, mais l'épouse du frère de sa femme. S'ils se croisent en chemin, ils s'évitent soigneusement ; lui, se rangera de côté, et elle se hâtera de passer, tandis que ses compagnes, si elle en a, s'arrêteront pour parler au beau-frère. Elle n'entrera pas dans le même bateau que lui, si elle peut l'éviter, pour traverser la rivière. Elle ne mangera point dans le même plat. S'il lui parle, c'est avec réserve et embarras. Lui, n'entre

point dans la hutte de sa belle-sœur, mais s'accroupit à la porte et lui parle d'une voix tremblante d'émotion. S'il n'y a personne d'autre pour lui apporter à manger, elle le fera, mais à contre-cœur, et après avoir surveillé la hutte pour y porter la nourriture pendant qu'il en est absent. Non point qu'il y ait entre eux quelque antipathie, mais parce qu'ils éprouvent une crainte mutuelle, et mystérieuse¹. Toutefois, chez les Thonga les règles de l'évitement entre parents par alliance perdent de leur rigueur avec le temps. Les relations tendues entre un homme et la mère de sa femme, en particulier, se font plus amicales. Il se met à l'appeler « mère », et elle l'appelle « mon fils ». Ce changement va même en certains cas jusqu'à autoriser l'homme à venir habiter le village de ses beaux-parents, en particulier s'il y a des enfants, et que ceux-ci sont grands.²

Autre exemple : chez les Ovambo, peuplade bantou de l'Afrique allemande du sud-ouest, un homme ne saurait regarder sa future belle-mère en lui parlant ; il doit tenir les yeux con-

1. Henri A. Junod, *Les Ba-Ronga* (Neuchâtel, 1898), pp. 79 sq. ; *id.*, *The Life of a South African Tribe* (Neuchâtel, 1912-1913), I, 230-232.

2. *Ibid.*, I, 239.

stamment fixés sur le sol. Dans certains cas, l'évitement est encore plus rigoureux. Si les deux intéressés se rencontrent à l'improviste, ils se séparent immédiatement l'un de l'autre. Mais après que le mariage a été célébré, les relations sociales entre belle-mère et gendre sont facilitées des deux côtés.¹

Jusqu'ici nos exemples d'évitement cérémonial entre belle-mère et gendre ont été empruntés aux peuplades bantou. Mais en Afrique, cet usage, bien qu'apparemment beaucoup plus général et plus nettement marqué chez les tribus de race bantou, ne reste pas confiné à elles. Chez les Masai de l'Afrique orientale britannique, « les belles-mères et les gendres doivent s'éviter autant que possible; et si un gendre entre dans la hutte de sa belle-mère, il faut qu'elle se retire dans le compartiment intérieur et s'y asseye sur son lit, tandis qu'il reste dans le compartiment extérieur; après quoi, ils peuvent se parler. Beaux-frères et belles-sœurs doivent également s'éviter, bien que cette règle ne s'applique point à des demi beaux-frères, ou des demi belles-sœurs. »² Chez les Bogos également,

1. Hermann Tönjes, *Ovamboland, Land, Leute, Mission* (Berlin, 1911), p. 133.

2. A. C. Hollis, « A Note on the Masai System of Relationship

tribu limitrophe de l'Abyssinie, un homme ne voit jamais le visage de sa belle-mère, et ne prononce point son nom; tous deux prennent soin de ne pas se trouver en présence l'un de l'autre. ¹ Chez les Donagla, après le mariage, « un mari vit, une année durant, dans la maison de sa femme sans être autorisé à voir sa belle-mère, avec qui il n'entre en rapports qu'à la naissance de son premier fils ». ² Dans le Darfour, quand un jeune homme est fiancé, il cesse de voir les parents de sa future épouse, si intimement qu'il ait pu être lié avec eux auparavant, jusqu'à la célébration de la cérémonie, et il les évite même dans la rue. De leur côté, ceux-ci se cachent le visage s'il leur arrive de se trouver en face de lui à l'improviste. ³

Quittons maintenant l'Afrique pour d'autres parties du monde. Chez les Looboos, tribu primitive des forêts tropicales de Sumatra, la coutume interdit à une femme la compagnie de son

and other Matters connected therewith », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL (1910), p. 481.

1. Werner Munzinger, *Sitten und Recht der Bogos* (Winterthur, 1859), p. 63.

2. G. Casati, *Ten Years in Equatoria* (Londres et New-York, 1891), I, 69.

3. *Travels of an Arab Merchant* [Mohammed Ibn Omar El-Tounsy] in Soudan, abrégé du français par Bayle Saint-John (Londres, 1854), pp. 97 sq.

beau-père, ou à un homme celle de sa belle-mère. Par exemple, si un homme rencontre sa belle-fille, il doit traverser la route pour qu'elle passe aussi loin de lui que possible; mais si le chemin est trop étroit, il s'arrange pour en sortir. Cette réserve n'est point prescrite entre un beau-père et son gendre, ni entre une belle-mère et sa bru¹. Chez les Bukaoua, tribu de la Nouvelle-Guinée allemande, en Mélanésie, les règles de l'évitement entre personnes alliées par un mariage sont très strictes; ces personnes ne peuvent ni se toucher ni prononcer le nom l'une de l'autre. Mais, à l'encontre de la pratique commune, l'évitement paraît y être aussi rigoureux entre individus du même sexe, qu'entre ceux de sexe opposé. Du moins l'auteur qui fait mention de cette coutume cite-t-il en exemple l'étiquette observée entre un père et le mari de sa fille. Quand un homme mange en présence de son gendre, il se voile la face; si néanmoins son gendre le voit la bouche ouverte, le beau-père en conçoit une telle honte qu'il s'enfuit au bois voisin. S'il donne quoi que ce soit à son gendre, mettons du bétel ou du tabac, jamais il ne le lui remet en

1. J. Kreemer, « De Loeboes in Mandailing », *Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXVI (1912), p. 324.

maines propres, mais il le dépose sur une feuille, et le gendre vient l'y chercher. Si beau-père et gendre prennent part ensemble à une chasse au sanglier, le gendre s'abstiendra de saisir et de ligoter l'animal, de crainte de toucher à son beau-père. Si, toutefois, leurs mains ou leurs dos viennent accidentellement en contact, le beau-père est épouvanté et pour effacer la tache faite à son honneur, il sacrifie sur-le-champ un chien qu'il donne à son gendre. Si les deux hommes ont quelque motif de dissension, le gendre abandonne le village et sa femme, et s'en va habiter quelque autre endroit jusqu'à ce que son beau-père le rappelle au nom de sa fille. De même, jamais homme ne touchera à sa belle-sœur¹.

Chez les sauvages de la péninsule californienne, un homme était, durant un certain temps, privé du droit de regarder en face sa belle-mère ou les autres proches parentes de sa femme. Quand ces femmes étaient présentes, il devait s'éloigner ou se cacher². Chez les Indiens de l'île de Malhado, en Floride, un beau-père ni

1. Stefan Lehner, « Bukana », dans R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea* (Berlin, 1911), III, 426 sq.

2. J. Baegert, « An Account of the Aboriginal Inhabitants of the Californian Peninsula », *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for the year 1863*, p. 368. Ce cas et les suivants ont déjà été cités par moi dans mon *Totemism and Exogamy*, IV, 314 sq.

une belle-mère ne pouvaient pénétrer dans la maison de leur gendre; et celui-ci, de son côté, n'avait pas le droit de paraître devant son beau-père ni les personnes de sa famille. Si, par accident, ils se trouvaient en présence, ils devaient s'éloigner à distance d'un trait d'arc, la tête basse, et les yeux tournés à terre. Mais une femme avait toute liberté de converser avec le père et la mère de son mari ¹. Chez les Indiens du Yucatan, si un fiancé voyait de loin ses futurs beau-père ou belle-mère, il se détournait aussi rapidement que possible, croyant que le fait d'une rencontre l'empêcherait de procréer des enfants ². Chez les Arawaks de la Guinée britannique un homme ne peut jamais voir le visage de la mère de sa femme. Si elle se trouve dans la même maison que lui, un paravent ou une cloison doit les séparer; si elle voyage dans le même canot, elle entre la première afin de pouvoir lui tourner le dos ³. Chez les Caraïbes,

1. Alvar Nunez Cabeça de Vaca, *Relation et Naufrages* (Paris, 1837), pp. 109 sq. (dans Ternaux-Compans, *Voyages, Relations, et Mémoires originaux pour servir à l'Histoire de la Découverte de l'Amérique*). Cet ouvrage parut d'abord en espagnol, à Valladolid, en 1555.

2. Brasseur de Bourbourg, *Histoire des Nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale* (Paris, 1857-1859), II, 52 sq.

3. G. Klemm, *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit* (Leipzig, 1843-1852), II, 77.

« les femmes ne quittent jamais la maison de leur père, en quoi elles ont un avantage sur leur mari, parce qu'elles peuvent parler à toutes sortes de personnes, tandis que lui n'a pas le droit de s'adresser aux membres de la famille de sa femme, à moins d'être dispensé de cette contrainte par leur tendre jeunesse, ou leur état d'ébriété ! Il évite de les rencontrer et fait pour cela de grands détours. S'il les surprend en un endroit où une rencontre est inévitable, la personne interpellée détourne le visage pour ne pas voir celui dont elle est forcée d'entendre la voix. ¹ » Chez les Indiens Araucaniens du Chili, une belle-mère refuse de parler à son gendre ou même de le regarder pendant les fêtes du mariage, et « le point d'honneur, en certains cas, va si loin que, pendant plusieurs années, la mère ne parle jamais face à face à son gendre ; mais le dos tourné et avec une cloison entre eux, elle conversera librement avec lui. ² »

1. J. B. du Tertre, *Histoire générale des Isles de S. Christophe, de la Guadeloupe, de la Martinique et autres dans l'Amérique* (Paris, 1654), p. 419. Un rapport analogue, mais plus concis, se trouve dans De la Borde, qui l'a peut-être emprunté à du Tertre. Cf. De la Borde, « Relation de l'origine, mœurs, coutumes, religion, guerres et voyages des Caraïbes, sauvages des Isles Antilles de l'Amérique », p. 56 (dans *Recueil de divers Voyages faits en Afrique et en l'Amérique qui n'ont pas été encore publiez*, Paris, 1684).

2. Edmond Reuel Smith, *The Araucanians* (Londres, 1855), p. 217.

Il serait aisé de multiplier les exemples de coutumes d'évitement analogues entre personnes alliées par un mariage, mais les précédents peuvent servir de spécimens. Pour déterminer la signification de ces coutumes, il est très important de noter que des usages similaires sont pratiqués dans quelques tribus, non seulement entre parents par alliance mais encore entre les plus proches parents consanguins de sexe opposé; à savoir, entre parents et enfants, ou entre frères et sœurs¹; et les coutumes se ressemblent tellement qu'il paraît difficile, sinon impossible, de les distinguer et de proposer pour l'évitement entre parents par alliance une explication différente de celle de l'évitement entre parents consanguins. C'est cependant ce que font certains écrivains qui essaient d'expliquer les coutumes de l'évitement; ou plutôt, ils limitent leur attention exclusivement aux parents par alliance, ou même aux seules belles-mères; et ils négligent totalement la parenté consanguine, bien qu'en fait, ce soit l'évitement des parents consanguins qui paraisse devoir fournir la clé du problème des

1. Nous avons rencontré une coutume d'évitement entre père et fille chez les Akamba (cf. plus haut, p. 144). Pour d'autres exemples, voir mon *Totemism and Exogamy*, Index, s. v. « Avoidance », vol. IV, p. 326.

évitements en général. Il semble, comme je l'ai déjà dit, que la véritable explication de tous ces usages soit la suivante : ce sont des précautions destinées à écarter toute tentation de commerce sexuel entre individus dont l'union nuptiale répugne pour quelque raison au sens moral de la communauté. Bien que rejetée par certains théoriciens casaniers, cette explication a été adoptée par quelques-uns des meilleurs observateurs de la vie des sauvages, de ceux dont l'opinion a le plus grand poids¹.

Que la crainte d'une intimité répréhensible, même entre parents consanguins les plus proches n'est point dénuée de fondement chez les races de culture inférieure, c'est ce que semble prouver le témoignage d'un missionnaire hollandais concernant les Battas ou Bataks de Sumatra, peuplade qui a atteint un degré assez élevé de civilisation primitive. Les Battas « observent certaines règles d'évitement avec leurs proches parents, consanguins ou par alliance ; et nous

1. Parmi les écrivains qui penchent d'une façon plus ou moins définie vers cette opinion, citons : feu A. W. Howitt (« Notes on some Australian Class Systems », *Journal of the Anthropological Institute*, xii (1883), pp. 502 sq.), Dr. R. H. Codrington (voir plus bas, p. 160), M. Joustra (voir plus bas, p. 157-159), et le Rev. J. H. Weeks (voir plus haut, p. 139). Trois de ces écrivains sont des missionnaires expérimentés qui se préoccupent uniquement de relater des faits et n'ont point de théories à soutenir.

savons que cet évitement ne provient pas de la rigueur, mais bien de la laxité, de leurs pratiques morales. Un Batta, dit-on, assume que tout rendez-vous solitaire d'un homme avec une femme se résout en une intimité répréhensible entre eux. Mais il croit en même temps que l'inceste ou des rapports sexuels entre proches parents provoquent la colère des dieux et attirent des calamités de toute nature. C'est pourquoi les proches parents sont obligés de s'éviter, de crainte de succomber à la tentation. Un Batta, par exemple, trouverait choquant qu'un frère escortât sa sœur à une soirée. Même en présence d'un tiers, un Batta et sa sœur éprouvent quelque gêne. Si l'un d'eux entre dans la maison, l'autre se retire. De plus, jamais un homme ne doit rester seul chez lui avec sa fille; ni une mère avec son fils. Un gendre ne doit jamais parler à sa belle-mère, ni une femme à son beau-père. Le missionnaire hollandais qui relate ces usages ajoute qu'il regrette de constater que le maintien de la plupart de ces règles est d'une impérieuse nécessité. Pour la même raison, nous dit-il, dès que les jeunes Battas ont atteint l'âge de puberté, on ne les laisse plus dormir sous le toit familial, mais on les envoie passer la nuit dans un bâtiment séparé (*djam-*

bon) ; de même, dès qu'un homme a perdu sa femme, il est mis à la porte de la maison »¹.

Autre exemple : chez les Mélanésien des îles de Banks et des Nouvelles Hébrides, non seulement un homme doit éviter sa belle-mère ; mais, dès l'époque où il atteint l'âge de puberté et commence à porter des vêtements au lieu de courir tout nu, il doit éviter sa mère et ses sœurs, et ne peut plus vivre sous le même toit qu'elles ; il établit son domicile dans la maison des célibataires, où il va désormais régulièrement prendre ses repas et dormir. Il peut aller demander de la nourriture chez son père, mais si sa sœur est dans la maison, il devra en sortir avant de se mettre à manger ; si elle est absente, il peut s'asseoir près de la porte et prendre son repas. Si un frère et une sœur se rencontrent par hasard sur la route, elle s'enfuit ou se cache. Si un jeune homme, en marchant sur le sable, remarque des empreintes de pas qu'il reconnaît être celles de sa sœur, il ne les suit pas ; non plus qu'elle ne suivrait les siennes. Cet évitement mutuel dure toute la vie. Non seulement il doit

1. Cf. J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, II, 188 sq. Ces assertions sont empruntées à M. Joustra, « Het leven, de zeden en gewoonten der Bataks », *Medeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, XLVI (1902), pp. 391 sq.

éviter la présence de ses sœurs, mais il ne faut pas qu'il prononce leurs noms, ou même qu'il se serve d'un mot qui entre dans la composition d'un quelconque de leurs noms. Ses sœurs évitent de même de prononcer son nom ou les mots qui le composent. Non moins rigoureuse est la réserve d'un adolescent envers sa mère, dès qu'il commence à porter des vêtements ; et cette réserve croît à mesure qu'il grandit. Elle est plus grande du côté de la femme que du sien. Le jeune homme peut aller à la maison demander de la nourriture, et sa mère peut lui en apporter ; mais elle ne la lui donne point en mains propres ; elle la dépose sur le sol pour qu'il l'y ramasse. Quand elle l'appelle, elle lui parle au pluriel, d'une manière moins familière. Elle dit : « Venez ! » — et non pas : « Viens ! » Quand ils conversent, elle s'assied à quelque distance et se détourne, car elle se sent gênée devant son grand fils. « La signification de tout ceci, comme le remarque Codrington, est évidente. »¹ Lorsque un Mélanésien des îles de Banks se marie, il est également tenu d'éviter sa belle-mère. « Les règles de l'évitement sont très minutieuses et fort strictes. En ce qui concerne

1. R. H. Codrington, *The Melanésians* (Oxford, 1891), p. 232.

l'évitement, un homme ne s'approche pas de la mère de sa femme, et cet évitement est mutuel ; s'ils se croisent en chemin, la femme se range de côté, ou tourne le dos jusqu'à ce que son gendre soit passé, ou bien lorsque cela est plus commode, c'est lui qui s'écarte du chemin. A Vanua Lava, (Port Patteson), un homme ne suivra pas sa belle-mère sur la grève, et réciproquement, avant que la marée ait effacé les pas du premier d'entre eux. Cependant, un gendre et sa belle-mère se parlent à distance ¹. »

Il paraît manifeste que ces coutumes mélanésiennes d'évitement sont les mêmes, et doivent s'expliquer de la même façon, que la femme à éviter soit la belle-mère, ou la propre mère, ou la sœur de l'intéressé. Et il est très significatif que, tout de même que chez les Akamba de l'Afrique orientale l'évitement mutuel entre père et fille ne commence que lorsque la jeune fille est pubère, de même chez les Mélanésien l'évitement mutuel entre un garçon et sa mère, ou ses sœurs, ne commence qu'à l'âge périlleux où des rapports sexuels deviennent possibles. Il paraît donc difficile d'échapper à cette conclusion que l'évitement mutuel a été adopté

1. R. H. Codrington, *op. cit.*, p. 43.

pour cette unique raison : restreindre autant que possible les risques d'unions sexuelles que l'opinion publique réprouve comme incestueuses.

Mais si telle est la raison pour laquelle un jeune Mélanésien, au seuil de la puberté, évite sa mère et ses sœurs, il est naturel et presque nécessaire de conclure que c'est le même motif qui le pousse, une fois adulte et marié, à éviter la société de la mère de sa femme.

Des coutumes analogues d'évitement entre mères et fils, pères et filles, frères et sœurs, sont observées par les indigènes des Iles Carolines, et l'auteur qui les note leur assigne pour motif la crainte de l'inceste. « L'interdiction du mariage et de tous rapports sexuels, écrit-il, entre parents de la même tribu est considérée par les indigènes de la Caroline centrale comme émanant de leur dieu ; toute infraction est par suite punie de maladie ou de mort par les puissances célestes. La loi exerce une influence significative sur toute la vie sociale de ces insulaires, car on fait des efforts pour tenir éloignés l'un de l'autre, même pendant leur jeunesse, les membres de la famille de sexe différent. Les hommes célibataires et les garçons dès l'époque où ils commencent à parler, n'ont point le droit de rester la nuit dans les huttes,

mais doivent aller coucher à la *fel*, ou maison commune. Le soir, leur repas (*âkot*) leur est apporté par leur mère ou leur sœur. C'est seulement lorsque son fils est malade qu'une mère a le droit de le recevoir dans sa hutte pour l'y soigner. D'autre part, l'entrée de la maison commune (*fel*) est interdite aux femmes et aux jeunes filles, excepté à l'occasion de la fête du *pouarik*; néanmoins, les femmes des autres tribus ont toute liberté d'y entrer, bien que — autant qu'il m'a été donné de le constater — elles profitent fort peu de cette autorisation. Les jeunes filles dorment dans la hutte de leurs parents.

« Ces restrictions que la coutume et la tradition ont instituées dans la famille, s'expriment encore dans l'attitude de ses membres vis-à-vis l'un de l'autre. Les personnes suivantes, en particulier, doivent être traitées avec respect : les filles par leur père ; les fils par leur mère ; les frères par leurs sœurs. En présence de ces parents, comme en présence d'un chef, on ne saurait rester debout, mais on doit s'asseoir ; si, dans un étroit sentier, on se trouve avoir à croiser l'un d'eux, il faut tout d'abord lui demander la permission, puis le dépasser en se courbant ou en rampant. On les laisse toujours

marcher devant ; on évite de boire dans le vase dont ils viennent de se servir ; on ne les touche pas, mais on se tient toujours à une certaine distance d'eux ; leur tête, en particulier, est tenue pour sacrée ¹. »

Dans tous ces cas, l'usage de l'évitement mutuel s'observe entre personnes de sexe opposé auxquelles, bien qu'elles soient physiquement capables d'union sexuelle, tout commerce de cette nature est défendu par la tradition et l'opinion publique. Jusqu'ici, les parentes consanguines qu'il est interdit à un homme d'épouser et qu'il est contraint d'éviter, sont : sa mère, sa fille et ses sœurs. Mais à cette liste, certaines peuplades ajoutent les cousines, ou du moins certaines d'entre elles, car de nombreuses races font une distinction marquée entre cousins, selon qu'ils sont issus de deux frères ou de deux sœurs, ou d'un frère et d'une sœur ; et tandis qu'ils permettent ou favorisent le mariage de certains cousins, ils interdisent rigoureusement le mariage entre certains autres. Or, il est très significatif que les tribus qui défendent à un homme d'épouser certaines de ces cousines, l'obligent aussi à adopter envers elles cette atti-

1. Max Girschner, « Die Karolineninsel Namoluk und ihre Bewohner », *Baessler-Archiv*, II (1912), p. 164.

tude de réserve sociale que — dans ces mêmes, ou dans d'autres tribus — on doit observer envers sa belle-mère, sa propre mère et ses sœurs, qu'il est également interdit d'épouser. Ainsi, chez les tribus du centre de la Nouvelle-Irlande (Nouveau-Mecklenbourg), la coutume interdit formellement le mariage d'un homme avec sa cousine, s'ils sont enfants respectifs d'un frère et d'une sœur ; cette prohibition est, de toutes, la plus rigoureuse ; l'expression usitée dans ces occasions est : « La cousine est sacrée » (*i tabu ra kokup*). Or, dans ces tribus, non seulement il est défendu d'épouser une cousine, fille de la sœur du père, ou du frère de la mère ; mais il faut encore l'éviter en public, tout comme en d'autres tribus il faut éviter la mère de sa femme, sa propre mère, sa fille et ses sœurs. Les cousins ne doivent point s'approcher l'un de l'autre ; ni se donner la main ; ni même se toucher ; ils ne doivent point se faire de cadeaux, ni prononcer le nom l'un de l'autre ; mais ils peuvent se parler à une distance de quelques pas. Ces règles d'évitement, ces barrières sociales entre cousins issus de frère et de sœur s'interprètent le plus simplement et le plus naturellement en tant que précautions destinées à parer aux dangers d'un commerce criminel

entre personnes dont l'union sexuelle serait considérée avec un vif déplaisir par l'opinion publique. En fait, le missionnaire catholique auquel nous sommes redevables de ces renseignements, accepte d'emblée cette interprétation, comme si elle était trop évidente pour être sérieusement mise en doute. Il dit que tous les usages de l'évitement « sont observés comme des symboles extérieurs de l'interdiction du mariage » ; et il ajoute que, « si le signe extérieur de l'interdiction du mariage, auquel les indigènes se cramponnent avec un sincère entêtement, devait disparaître ou seulement s'affaiblir, il y aurait danger immédiat de voir les indigènes contracter de pareilles unions¹ ». Il semble difficile pour un individu raisonnable, de tirer aucune autre conclusion. S'il était besoin d'une confirmation, elle serait fournie par le fait que, chez ces tribus de la Nouvelle-Irlande, frères et sœurs sont obligés d'observer précisément les mêmes règles d'évitement mutuel, et que l'inceste entre frère et sœur est un crime passible de pendaison. Ils ne doivent pas s'approcher l'un de l'autre, ni se donner la main, ni se toucher, ni se faire de cadeaux ; mais ils peuvent se parler à quelques

1. P. G. Peckel, « Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neumecklenburg », *Anthropos*, III (1908), pp. 467, 470 sq.

pas de distance. Et la pénalité pour l'inceste d'un père avec sa fille est également la mort par pendaison¹.

Chez les Baganda de l'Afrique Centrale il était interdit à un homme, sous peine de mort, de se marier ou d'avoir des rapports sexuels avec une cousine, fille de son oncle maternel ou de sa tante paternelle; ces cousins ne pouvaient s'approcher, ni se donner aucun objet, ni entrer dans la même maison, ni manger dans le même plat. Si des cousins enfreignaient ces règles d'évitement social, en d'autres termes, s'ils s'approchaient l'un de l'autre, ou se passaient un objet, etc..., ils tomberaient malades, croyait-on, leurs mains trembleraient, et ils deviendraient incapables de tout travail². Ici encore, selon toute probabilité, la prohibition des rapports sociaux était une simple précaution contre les rapports sexuels, dont la mort était la pénalité. On peut en dire autant de l'usage analogue de l'évitement

1. P. G. Peckel, *op. cit.*, pp. 463, 467.

2. J. Roscoe, *The Baganda* (Londres, 1911), pp. 128 *sq.*; Sir Harry Johnston, *The Uganda Protectorate* (Londres, 1904), II, 695. Ce dernier auteur dit d'une façon générale : « Des cousins ne peuvent pénétrer dans la même maison, ni manger dans le même plat. Un homme ne peut épouser sa cousine. » Mais d'après les recherches de M. Roscoe, il paraît qu'un homme doit simplement éviter certaines cousines, appelées *kizibouéoué*, c'est-à-dire : les filles des sœurs de son père, ou des frères de sa mère.

que, chez ces mêmes Baganda, tout homme devait observer à l'égard de sa belle-mère. « Nul ne pouvait voir sa belle-mère, ni lui parler en face ; elle se couvrait le visage en passant devant son gendre, et il lui cédaît le pas et faisait un détour quand il la voyait venir. Lorsqu'elle se trouvait dans la maison, lui ne pouvait y entrer ; mais il leur était permis de se causer à distance. Ceci était attribué à ce qu'il avait vu la nudité de sa fille. Quand un gendre voyait par accident les seins de sa belle-mère, il lui envoyait une ceinture de liège en compensation, de peur d'être affligé de quelque maladie, comme, par exemple, la danse de Saint-Guy. La punition pour un inceste était la mort ; nul membre d'un clan n'eût protégé l'auteur d'un tel crime ; le délinquant était renié par son clan, jugé par le chef du district, et mis à mort¹. »

L'interdiction du mariage entre certains cousins semble être fort répandue parmi les peuplades africaines de race bantou. Ainsi, en ce

1, J. Roscoe, *op. cit.*, p. 129. Parmi les femmes avec qui un homme ne pouvait avoir de rapports sexuels sous peine de mort se trouvaient (outre les cousines mentionnées ci-dessus), la sœur de son père, sa fille, et la fille de la sœur de sa mère. Cf. Roscoe, *op. cit.*, pp. 131-132. La raison alléguée pour l'évitement de la belle-mère, à savoir : que le gendre a vu la nudité de sa fille (cf. plus haut, p. 140), est probablement une interprétation tardive et erronée de la coutume.

qui concerne les Bantous de l'Afrique australe, on lit que « tous les hommes d'une tribu côtière se regardaient comme les protecteurs des femmes que nous appellerions ses cousines, au premier, au second, au troisième degré, etc., du côté paternel ; alors que certains éprouvaient un sentiment analogue également vis-à-vis des mêmes parentes du côté maternel et les classaient toutes sous le nom de sœurs. Tout acte immoral commis avec l'une d'elles eût été tenu pour incestueux, horrible, indiciblement honteux. Jadis, cet acte eût été puni par la mort du coupable, et aujourd'hui encore on lui inflige une amende onéreuse, tandis que la faute de la femme doit être compensée par un sacrifice accompli selon les rites par le prêtre de la tribu, sans quoi une malédiction pèsera sur elle, croit-on, et sur sa postérité... En contraste avec cette interdiction, les indigènes de l'intérieur épousaient presque régulièrement la fille de leur oncle paternel, afin, disaient-ils, d'empêcher les biens de sortir de la famille. Cette coutume leur valut plus que toute autre chose, le dégoût et le mépris des populations de la côte, qui flétrissent ces inter-mariages du nom d'unions de chiens, et leur attribuent les cas d'aliénation mentale et d'idiotie qui, dans ces dernières années, se sont mul-

tipliés parmi les tribus de l'intérieur de l'île¹.

Chez les Tonga, tribu bantou des environs de la baie de Delagoa, les mariages entre cousins sont en général prohibés, et l'on tient leurs unions pour stériles. Toutefois, l'usage permet aux cousins de se marier, à condition qu'ils accomplissent une cérémonie expiatoire qui est censée détourner de la femme la malédiction de stérilité. On immole un bouc, et on oint le couple du liquide verdâtre exprimé de l'herbe à demi digérée qui se trouve dans l'estomac de l'animal. Puis on découpe un trou dans la peau du bouc, par où l'on fait passer la tête des deux cousins. On leur remet alors par ce trou, le foie cru de l'animal, et il faut qu'ils le dépècent à coups de dents sans l'aide d'un couteau. L'ayant déchiré, ils le mangent. Le mot qui désigne le foie (*shibindji*) signifie également « patience, résolution ». On dit alors au couple : « Vous avez agi avec une

1. G. Mac Call Theal, *Records of South Eastern Africa*, VII (1901), pp. 431-432. L'auteur ajoute : « Parmi les tribus de la colonie du Cap, les différences actuelles sont les suivantes : Les Xosas, les Tembus, et les Pondos n'épousent aucune parente consanguine, si éloignée soit-elle, du côté paternel ou du côté maternel.

« Les Hlubis et autres indigènes communément appelés Fingos, peuvent épouser la fille de l'oncle maternel, et d'autres parentes de ce même côté, mais pas du côté paternel.

« Les Basutos, les Batlaros, les Batlapins, et les Barolongs, épousent très fréquemment leurs cousines du côté paternel, et ne connaissent aucune restriction au delà de leurs propres sœurs. »

forte résolution. Maintenant, mangez le foie ! Mangez-le en plein jour, et non pas dans les ténèbres ! Ce sera une offrande aux dieux. » Puis le prêtre de la famille prononce une prière : « O dieux, Tels-et-tels, voyez ! Nous avons fait cela en plein jour ; cela n'a pas été fait en cachette. Bénissez-les ; accordez-leur des enfants ! » Quand il a achevé, les assistants prennent toute l'herbe à demi digérée qui est dans l'estomac du bouc et la mettent sur la tête de la femme, en disant : « Va, et sois mère !¹ » Chez les Ouagogo de l'Afrique orientale allemande, le mariage est interdit entre cousins issus de deux frères, ou de deux sœurs, mais il est autorisé entre cousins respectivement issus d'un frère et d'une sœur. Toutefois, en pareil cas, il est d'usage pour le père de la jeune femme d'immoler un mouton et de se mettre un bracelet de cuir, découpé sans doute dans la peau de l'animal ; ils s'imaginent qu'autrement le mariage resterait infécond². Ainsi les Ouagogo de même que les Thonga, estiment qu'une union entre cousins est vouée à la stérilité, si un sacrifice expiatoire n'est

1. Henri-A. Junod, *The Life of a South African Tribe* (Neuchâtel, 1912-1913), I, 243-245. Pour ce qui est des règles concernant le mariage entre cousins dans cette tribu, voir *id.*, I, 241 sq.

2. Heinrich Claus, *Die Wagogo* (Leipzig et Berlin, 1911), p. 58.

offert et si on n'a fait un usage déterminé de la peau de la victime. De même les Akikuyu de l'Afrique orientale britannique interdisent le mariage entre cousins et petits-cousins, qui sont enfants et petits-enfants de frères et sœurs. Si ces individus s'épousaient, ils commettraient un péché grave, et tous leurs enfants mourraient sans exception ; car la malédiction de la souillure cérémoniale (*thahu*) encourue du fait d'un tel crime ne peut être purgée. Néanmoins, il arrive parfois qu'un homme épouse sans le savoir sa cousine ou sa petite-cousine. Par exemple, lorsqu'une partie de la famille émigre dans un autre district, il peut se produire qu'un homme fasse la connaissance d'une jeune fille et l'épouse avant de découvrir sa parenté avec elle. En pareil cas, où le péché a été involontaire, la malédiction peut être détournée par l'accomplissement d'un rite expiatoire. Les anciens prennent un mouton qu'ils placent sur les épaules de la femme ; on le tue dans cette position, et, on le vide de ses entrailles. Puis, les anciens divisent solennellement les intestins avec un morceau de bois acéré pris dans un certain buisson (*mukeo*) « en annonçant qu'ils sont en train de couper le *kutinyarurira* du clan ; par quoi ils entendent qu'ils rompent le lien de parenté qui existe entre

les deux personnes. Un guérisseur droguiste vient ensuite, qui purifie le couple »¹. Dans tous ces cas, on peut assumer avec d'assez fortes chances de probabilité que l'ancienne prohibition du mariage entre cousins est en voie de disparition et que le sacrifice expiatoire offert lorsque semblable mariage a lieu, est un simple baume pour calmer la conscience troublée des auteurs, ou des complices, de cette violation de l'antique tabou.

Ainsi, l'interdiction du mariage entre cousins, et les règles de l'évitement cérémonial observées dans quelques tribus par des personnes entre lesquelles existent des liens de parenté, paraissent découler à la fois d'une croyance, juste ou fausse, aux résultats néfastes de telles unions, et du désir de les éviter. L'évitement mutuel entre cousins est une simple précaution destinée à empêcher une intimité plus profonde et plus criminelle. S'il en est ainsi, cet usage fournit la confirmation de cette thèse que toutes les pratiques d'évitement social entre parents consanguins, ou parents par alliance, de sexe opposé, reposent simplement sur la crainte de l'inceste.

Cette théorie est peut-être corroborée par la

1. C. W. Hobley, « Kikuyu Customs and Beliefs », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL. (1910), p. 438.

remarque que, dans certaines tribus, l'évitement entre un gendre et sa belle-mère ne dure que jusqu'à ce qu'il ait un enfant de sa femme¹, alors que, dans d'autres, l'évitement, bien qu'il se prolonge, disparaît peu à peu à mesure que l'homme et la femme avancent en âge²; dans d'autres encore, il n'est observé qu'entre un homme et sa future belle-mère, et prend fin au moment du mariage³. Ces usages semblent indiquer que, dans l'esprit de ceux qui les pratiquent, il existe un rapport étroit entre l'évitement des parentes de la femme, et la crainte d'une union stérile. Les Indiens du Yucatan, comme on l'a vu, croient que, si un fiancé rencontrait sa future belle-mère ou son futur beau-père, il perdrait de ce fait la faculté de procréer des enfants. Cette crainte paraît n'être qu'une extension, par fausse analogie, de la croyance aux désastreuses conséquences des rapports sexuels illicites dont nous avons déjà parlé dans une autre partie de ce chapitre⁴, et sur quoi nous allons revenir un peu plus bas⁵. De cette idée, juste ou fausse,

1. Voir plus haut. pp. 146 *sq.*, .

2. Voir pp. 150, 153, 155.

3. Voir p. 150.

4. Voir pp. 79 *sq.*

5. Voir plus bas, pp. 191 *sq.*

qu'un commerce sexuel entre certaines personnes est gros de sérieux dangers, le sauvage sautait à cette conclusion que des rapports sociaux entre ces mêmes personnes ont aussi leurs périls, en vertu d'une espèce d'infection physique agissant par simple contact, ou même à distance. Et si, dans de nombreux cas, il n'allait pas jusqu'à supposer que le seul fait de voir sa belle-mère suffisait à tarir la fécondité de sa femme, il a pu croire néanmoins avec beaucoup plus de raison qu'une conversation intime entre elle et lui pouvait facilement dégénérer en quelque chose de pire, et que, pour se garder d'une telle possibilité, le mieux était d'élever entre eux une solide barrière d'étiquette. Il ne faut pas, naturellement, conclure que ces règles d'évitement aient été le résultat d'une législation réfléchie ; elles furent bien plutôt celui d'une floraison spontanée et graduelle de sentiments et de pensées dont les sauvages eux-mêmes n'avaient peut-être pas très nettement conscience. Dans ce qui précède, j'ai uniquement essayé de résumer en un langage intelligible à l'homme civilisé, l'aboutissement d'une longue étape d'évolution morale et sociale.

Ces considérations répondent peut-être, jusqu'à un certain point, à la seule difficulté sérieuse qui fasse obstacle à la théorie soutenue

dans ces pages. Si l'usage de l'évitement a été adopté pour parer au risque de l'inceste, comment se fait-il que cet usage soit souvent observé entre personnes du même sexe, par exemple, entre gendre et beau-père, aussi bien qu'entre gendre et belle-mère? La difficulté est grave sans doute; la seule réponse qu'on puisse lui faire, à mon sens, est celle que j'ai déjà indiquée. On peut supposer que les croyances invétérées du sauvage aux funestes conséquences d'un mariage entre certaines catégories de gens se développèrent peu à peu dans son esprit de façon à comprendre les rapports d'homme à homme aussi bien que ceux entre homme et femme; et cela, jusqu'au moment où il fut persuadé que voir ou toucher son beau-père, par exemple, était presque ou tout aussi dangereux que d'avoir des rapports illicites avec sa belle-mère. Sans doute, il nous est aisé de découvrir le vice de ce raisonnement; mais il faut se garder de jeter la pierre à des sauvages illogiques, car il est possible, et même probable, qu'un grand nombre de nos convictions favorites ne sont guère mieux fondées que les leurs.

Considérés de ce point de vue, les usages de l'évitement cérémonial prennent un aspect sérieux, fort différent de l'apparence d'arbitraire

et d'absurdité qu'ils peuvent présenter à l'observateur civilisé, si son regard ne pénètre pas sous la surface de la société sauvage. En tant que ces coutumes ont servi — comme elles l'ont vraisemblablement fait — à faire disparaître la tendance à l'inter-mariage des parents proches, force nous est de conclure que leur effet a été salulaire, si, comme le soutiennent d'éminents biologistes, de fréquents inter-mariages sont nuisibles à la race, et en déterminent tôt ou tard la stérilité¹. Toutefois les savants ne sont encore nullement d'accord quant aux résultats des mariages consanguins, et une autorité compétente a récemment tiré d'une série de témoignages la conclusion suivante : « Lorsqu'on fait entrer en ligne de compte les cas que nous fournissent les animaux et les plantes, les études comme celles de A. H. Huth², et les exemples et contre-exemples de communauté ayant un haut degré de consanguinité, on est amené à conclure que les préjugés et les lois de nombreux peuples contre le mariage entre proches parents reposent sur un fondement

1. Sur la question de l'inter-mariage et de ses effets, cf. J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV, 160 sq.

2. A. H. Huth, *The Marriage of Near Kin considered with respect to the Laws of Nations, the Results of Experience, and the Teachings of Biology*, 2^e édit. (Londres, 1887).

moins biologique que social ¹. » Quel que doive être l'ultime verdict de la science sur cette question débattue, il n'affectera pas le résultat de la présente enquête, qui affirme simplement l'influence profonde et étendue qu'au long cours de l'histoire humaine, la superstition a exercée sur la morale. Cette influence, considérée dans son ensemble, a-t-elle été bonne ou mauvaise ? C'est là une question que nous n'avons pas à résoudre. Il nous suffit de montrer que la superstition a servi de béquille à la morale, soit pour la soutenir sur le chemin fleuri de la vertu, soit pour la précipiter dans la mare fangeuse du vice. Pour en revenir au point d'où nous étions parti pour entamer cette digression, il faut laisser en suspens la question de savoir si les sauvages de l'Australie ont été sages ou fous d'interdire, sous peine de mort, toute conversation entre une belle-mère et son gendre.

Je terminerai cette partie de mon sujet par quelques autres exemples de l'extrême sévérité dont certaines races ont fait preuve à l'égard des rapports qu'elles considéraient comme illicites entre les sexes.

1. J. Arthur Thomson, article « Consanguinity », dans J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV (Edimbourg, 1911), p. 30.

Chez les Indiens qui habitaient la côte du Brésil, près de Rio de Janeiro, vers le milieu du xvi^e siècle, une femme mariée qui donnait le jour à un enfant illégitime était ou mise à mort, ou livrée au caprice des jeunes gens qui n'avaient pas les moyens de prendre femme. L'enfant était enterré vif ; car s'il avait vécu, il n'aurait servi (disait-on) qu'à perpétuer la honte de sa mère ; on ne l'aurait pas laissé aller à la guerre avec les autres, par crainte des malheurs et des désastres qu'il aurait pu attirer sur leur tête, et personne n'aurait mangé d'aucuns mets, viande, poisson, ou quoi que ce fût auquel le misérable paria eût touché¹. Dans le Ruanda, district de l'Afrique centrale, et jusqu'en ces dernières années, toute femme non mariée qui se trouvait grosse était mise à mort, avec son enfant, né ou à naître. Un endroit situé à l'embouchure de l'Akanyaru était le lieu d'exécution d'où l'on précipitait à la mer les femmes coupables et leurs innocents rejetons.

Comme à l'ordinaire, cette rigueur puritaine s'est relâchée au contact de l'influence européenne ; on tue encore les enfants illégitimes ; mais les mères échappent à la mort moyennant

1. André Thevet, *La Cosmographie Universelle* (Paris, 1575), II, 933 [967].

une vache d'amende¹. Chez les Saxons, et jusqu'à l'époque de saint Boniface, la femme adultère ou la jeune fille qui avait déshonoré la maison de son père était contrainte de se pendre; on la brûlait, et l'on suspendait son amant au-dessus du bûcher ardent; ou bien encore les femmes du village la battaient de verges, ou la coupaient en morceaux jusqu'à ce que mort s'ensuivît². Parmi les populations slaves de la péninsule des Balkans, les femmes convaincues d'inconduite étaient lapidées. Vers 1770, un couple de jeunes fiancés fut exécuté de cette manière près de Cattaro, en Dalmatie, parce que la jeune fille avait été reconnue enceinte. Le jeune homme offrit de l'épouser, et le prêtre demanda que la sentence fût commuée en bannissement perpétuel; mais les habitants déclarèrent qu'ils ne voulaient point qu'un bâtard naquît parmi eux, et les deux pères du couple infortuné furent les premiers à les cribler de pierres. Lorsque Miss Edith Durham relata ce cas à quelques paysans monténégrins, tous lui répondirent que la lapidation constituait jadis

1. R. P. Schumacher, « Das Eherecht in Ruanda », *Anthropos*, VII (1912), p. 4.

2. H. H. Milman, *History of Latin Christianity*, nouveau tirage (Londres, 1903), II, 54.

le châtement réservé aux femmes dévergondées ; le séducteur était exterminé à coups de carabine par les parents de la jeune fille dont il était devenu l'amant. Lorsque la reine Draga de Serbie, « cette moderne Messaline », mourut assassinée, une honorable paysanne remarqua qu'elle « aurait dû être sous le tas de pierres maudit » (*pod prokletu gomilu*). Les paysans du Monténégro auxquels Miss Durham annonça la nouvelle du crime, « le regardèrent comme un nettoyage — un rejet des abominations. Ils crurent sincèrement que l'Europe louerait cet exploit, et que la disparition de cette femme coupable ramènerait la prospérité dans le pays¹. » Jusqu'à la seconde moitié du xix^e siècle, dans les cas de séduction chez les slaves du Sud, on proposait de tuer à coups de pierre les deux coupables².

1. Ces détails concernant les populations slavoniques de la péninsule des Balkans sont empruntés à une lettre que Miss Edith Durham, l'une de nos meilleures autorités sur ces races, a bien voulu m'adresser. Cette lettre est datée de Londres (116^a King Henry's Road, N. W.), le 16 octobre 1909. La lapidation du couple de Cattaro est relatée, m'apprend Miss Durham, dans un livre serbe, *Narodne Pripovjetke i Presude*, par Vuk Vrcević'. Pour de nombreux autres exemples de peine capitale et autres châtements rigoureux édictés contre les délits sexuels, cf. E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas* (Londres, 1906-1908), II, 366 sqq., 425 sq.

2. F.-S. Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven* (Vienne, 1885), pp. 209, 216, 217. Comparer F. Demelic, *Le Droit Coutumier des Slaves Méridionaux* (Paris, 1876). p. 76.

C'est ce qui se passa, par exemple, en 1859, en Herzégovine. Un jeune homme du nom de Milutin séduisit, ou (pour être plus exact) fut séduit par trois jeunes filles qu'il rendit mères. La population s'érigea en juge des criminels, et bien qu'un ancien eût proposé de les lapider tous, le tribunal prononça une sentence plus indulgente. Le jeune homme dut épouser l'une des trois filles, élever les enfants des deux autres comme ses enfants légitimes, et à la prochaine occasion d'une guerre avec les Turcs, il devait prouver son courage en se précipitant sur les ennemis et en leur arrachant leurs armes, morts ou vifs. La sentence s'exécuta à la lettre, bien que de nombreuses années dussent s'écouler avant que le coupable pût en réaliser la dernière clause. Pourtant l'heure sonna en 1875, quand l'Herzégovine se révolta contre les Turcs. Milutin fonça, sans armes, sur un régiment ennemi et trouva une mort héroïque au milieu des baïonnettes turques¹.

Aujourd'hui encore, les Vieux-Catholiques, parmi les Slaves du Sud, croient qu'un village où le séducteur n'est point contraint d'épouser sa victime sera frappé de grêle et de pluies exces-

1. F.-S. Krauss, *op. cit.*, pp. 208-212 citant pour autorité Vuk Vrcevic', *Niz srpskih pripovijedaka*, pp. 129-137.

sives. Pour cet article de foi, cependant, ils sont tournés en ridicule par leurs voisins, les catholiques éclairés ; ceux-ci partagent l'opinion, infiniment plus probable ! que le tonnerre et les éclairs sont causés par le prêtre du village pour se venger des retards déraisonnables apportés au solde de son traitement. On a vu une terrible averse de grêle être presque fatale au curé du lieu, que les coups de bâton de ses ouailles courroucées mirent à deux doigts de la mort¹.

Il est difficile d'admettre qu'en de telles occasions, ou en d'autres semblables, la communauté infligerait des punitions aussi sévères pour des délits sexuels, si elle n'estimait pas sa propre sûreté, et non seulement l'intérêt de quelques individus, compromise de ce fait.

Si l'on se demande maintenant pourquoi des rapports illicites entre les sexes sont censés devoir troubler l'équilibre de la nature, et en particulier nuire aux fruits de la terre, on peut proposer une réponse partielle à cette question. Il ne suffit pas de dire que de tels rapports déplaisent aux dieux, qui punissent sans distinction la communauté tout entière pour les

1. F.-S. Krauss, *op. cit.*, p. 204.

péchés de quelques individus. Car il faut bien se rappeler que les dieux sont créés par l'imagination de l'homme, qui les fait à sa ressemblance et les dote de goûts et d'opinions qui sont tout bonnement les vastes projections nébuleuses des siens. Affirmer, par conséquent, que telle ou telle chose est un péché parce que les dieux en ont décidé ainsi, c'est simplement reculer la difficulté d'un degré, et soulever la question : Pourquoi les dieux prendraient-ils ombrage de ces actes, et pourquoi les puniraient-ils ? Dans le cas qui nous occupe, la raison pour laquelle tant de divinités sauvages interdisent l'inceste, l'adultère et la fornication, sous menace de leur violent mécontentement, on la trouvera peut-être dans l'analogie que de nombreux sauvages établissent entre la reproduction dans l'espèce humaine, et la reproduction des animaux et des plantes. Cette analogie n'est pas purement imaginaire ; elle est, au contraire, réelle et vitale ; mais les peuples primitifs en ont fait une application abusive en essayant vainement de la mettre en pratique pour accroître la production alimentaire. En fait, ils se sont imaginés qu'en accomplissant ou en évitant d'accomplir certains actes sexuels, ils favoriseraient ainsi directement la multiplication des

animaux et des plantes¹. Il est évident que tout acte ou toute abstention de ce genre sont de nature purement superstitieuse et manquent entièrement à produire l'effet désiré. Ils ne sont point religieux, mais magiques; c'est-à-dire qu'ils cherchent à atteindre leur but, non en faisant appel aux dieux, mais en manipulant les forces physiques selon certaines notions, d'ailleurs fausses, de causalité naturelle. Dans le cas présent, le principe d'après lequel les sauvages essaient de propager les animaux et les plantes est celui de la magie sympathique, ou magie

1. Voir des exemples de tentatives pour multiplier les plantes comestibles dans J. G. Frazer, *The Magic Art and The Evolution of Kings*, II, 97 sq. Les exemples connus de tentatives analogues pour favoriser la multiplication des animaux semblent être plus rares. Voir quelques exemples dans : George Catlin, *O Kee-Pa, a Religious Ceremony and other Customs of the Mandans* (Londres, 1867), folium reservatum, pp. I-III (multiplication des buffles); *History of the Expedition under the Command of Captains Lewis and Clark to the Sources of the Missouri* (Londres, 1905), I, 209 sq. (multiplication ou attraction des buffles); Maximilian Prinz zu Wied, *Reise in das innere Nord-America* (Coblentz, 1839-1841), II, 181, 263-267 (multiplication ou attraction des buffles); *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, v. (1904), p. 271 (multiplication des tortues); J. Roscoe, « Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda », *Journal of the Anthropological Institute*, XXXII (1902), p. 53; *The Baganda* (Londres, 1911), p. 144 (multiplication des locustes verts comestibles); S. Gason, in *Journal of the Anthropological Institute*, xxiv. (1895), p. 174 (multiplication des rats comestibles); *id.* « The Dieyerie Tribe », dans *Native Tribes of South Australia* (Adelaïde, 1879), p. 280 (multiplication des chiens et des serpents).

d'imitation ; ils s'imaginent favoriser le processus naturel de reproduction en le mimant ou en l'accomplissant entre eux. Or, dans l'évolution de la société, les efforts pour régir directement le cours de la nature au moyen de rites magiques, paraissent avoir précédé les efforts pour le régir indirectement en faisant appel à la vanité ou à la cupidité, à la bonté ou à la compassion des dieux ; bref la magie paraît être antérieure à la religion ¹. Chez la plupart des races, il est vrai, l'époque de la magie pure, de la magie sans aucun élément religieux, fait partie d'un passé tellement reculé que son existence, comme celle de nos simiesques ancêtres, ne peut être que matière à inférence. Presque partout dans le monde et dans l'histoire, on trouve la magie et la religion côte à côte, tantôt alliées, tantôt ennemies, tantôt faisant le jeu l'une de l'autre, tantôt se maudissant, s'objurguant, et tâchant en vain de s'exterminer l'une l'autre. D'une façon générale, les intelligences inférieures s'attachent étroitement, bien que secrètement, à la magie, tandis que les intelligences supérieures, ayant reconnu la vanité de ses prétentions, l'ont délaissée au profit de la religion. Il en est résulté

1. J'ai donné ailleurs les raisons de cette opinion, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, 220 sq.

que des croyances et des rites purement magiques à l'origine acquièrent souvent, avec le temps, un caractère religieux ; ils évoluent avec le progrès de la pensée, ils se traduisent en termes de dieux et d'esprits, bons ou bienfaisants, mauvais ou pernicious. Il est loisible de conjecturer, bien qu'on ne puisse en fournir la preuve, qu'un changement de cette nature s'est produit dans l'esprit de nombreuses races au sujet de la morale sexuelle. Peut-être à quelque époque antérieure a-t-on cru, en poussant trop loin certaines analogies réelles, que les relations tenues pour naturelles et légitimes entre les sexes humains, avaient tendance à favoriser par sympathie la propagation des animaux et des plantes, et à assurer ainsi l'alimentation de la communauté ; tandis qu'on se serait imaginé, au contraire, que les relations sexuelles tenues pour contre-nature et illégitimes avaient tendance à restreindre et à empêcher la propagation des animaux et des plantes, diminuant ainsi les ressources alimentaires communes.

Il est évident qu'une telle croyance fournirait une raison suffisante pour prohiber strictement les relations que l'on considérerait comme illégitimes entre hommes et femmes ; et elle expliquerait la profonde horreur et l'abomination avec

lesquelles de nombreuses tribus sauvages — mais non point toutes — considèrent l'inconduite sexuelle. Car si des relations illégitimes entre les sexes humains empêchent les animaux et les plantes de se multiplier, elles portent un coup fatal à l'existence de la tribu en tarissant à sa source le rendement nourricier. Il n'est donc pas surprenant que partout où règnent ces superstitions, la communauté tout entière, croyant son existence menacée par l'inconduite sexuelle, se tourne féroce contre les coupables pour les battre, les brûler, les noyer, ou les exterminer de toute autre manière afin de se débarrasser d'un foyer d'infection aussi dangereux. Et lorsque, avec le progrès des connaissances, on s'aperçut de l'erreur qu'on commettait en s'imaginant que le commerce des sexes humains pouvait affecter la propagation des animaux et des plantes, la croyance à la nocivité de certaines relations sexuelles était tellement invétérée, qu'on ne put la chasser de l'esprit, après même qu'eût été reconnue la nature fallacieuse du raisonnement qui lui avait donné naissance. L'ancienne pratique demeurerait donc, bien que l'ancienne théorie se fût écroulée ; les vieilles règles de la morale sexuelle continuaient d'être observées, mais pour qu'elles pussent mériter

encore le respect de la communauté, il devenait nécessaire de les placer sur une base théorique nouvelle. Cette base, conformément au progrès général de la pensée, fut fournie par la religion. Les relations sexuelles que l'on condamnait jadis comme illégitimes et anti-naturelles, parce qu'on y voyait un obstacle à la multiplication normale des animaux et des plantes, ce qui réduisait les ressources alimentaires, — on les condamna désormais parce qu'on supposait qu'elles déplaisaient aux dieux ou aux esprits, épouvantails que l'homme primitif affuble des oripeaux de ses ancêtres, plus primitifs encore. La pratique morale allait donc demeurer la même, bien que le fondement théorique se fût déplacé de la magie à la religion. C'est de cette façon ou de quelque autre analogue que les Karins, les Dayaks, et d'autres tribus sauvages, ont, semble-t-il, atteint les curieuses conceptions que nous venons d'examiner de l'immoralité sexuelle et de ses conséquences. Mais le développement de la théorie morale que j'ai esquissée est purement hypothétique, et la vérification en est presque impossible.

Toutefois, et même en admettant pour l'instant que les sauvages en question se soient formé leur opinion actuelle de la façon que j'ai suppo-

sée, une question subsiste malgré tout. Comment en est-on venu à l'origine à regarder comme immoraux certains rapports entre les sexes ? Car il est clair que l'idée que cette immoralité entrave le cours de la nature a dû être secondaire et dérivée ; on a dû conclure, pour des raisons indépendantes, que certains rapports entre hommes et femmes étaient illégitimes et néfastes avant d'étendre cette conclusion à la nature par une fausse analogie. Cette question nous met en face du plus mystérieux et du plus obscur des problèmes de l'histoire des sociétés : celui de l'origine des lois qui, aujourd'hui encore, régissent le mariage et les rapports des sexes dans les nations civilisées ; car, *grosso modo*, les lois fondamentales admises chez nous en ces matières sont également admises par les sauvages, avec cette différence que, pour beaucoup de sauvages, les interdictions sexuelles sont bien plus nombreuses, l'horreur soulevée par leur violation bien plus profonde, et le châtimement infligé aux délinquants, bien plus rigoureux que parmi nous. Le problème a souvent été abordé, mais jamais résolu. Peut-être est-il destiné, comme tant d'autres énigmes de ce Sphinx que nous appelons la nature, à demeurer à jamais insoluble. De toute façon, ce n'est point ici le lieu

d'entamer une discussion aussi délicate et aussi complexe. Je reviens à mon sujet immédiat. Pour de nombreux sauvages, le résultat de l'inconduite sexuelle n'est pas uniquement de troubler, directement ou indirectement, le cours de la nature en détruisant les récoltes, en causant des tremblements de terre, des éruptions volcaniques, etc. ; les délinquants eux-mêmes, leur postérité, et leur innocent conjoint, sont censés souffrir personnellement en expiation du péché commis. Ainsi, chez les Baganda de l'Afrique centrale, « l'adultère était également regardé comme un danger pour les enfants ; on croyait que les femmes qui, étant grosses, s'en rendaient coupables, faisaient ainsi mourir l'enfant, soit avant, soit au moment de la naissance. Parfois la coupable mourait en couches ; ou si elle accouchait heureusement, elle éprouvait le désir de dévorer son enfant, et on devait la surveiller pour l'en empêcher ¹ ». « Quand se présentait un cas d'accouchement tardif, la famille l'attribuait à un adultère. On faisait avouer à la femme le nom de l'homme avec qui elle avait eu des rapports ; et, si elle mourait, les membres de son clan mettaient à l'amende le

1. J. Roscoe, *The Baganda* (Londres, 1911), p. 262,

mari, disant : « Nous ne vous avons pas donné notre fille pour qu'elle devienne adultère, et vous auriez dû la protéger. » Dans la plupart des cas, néanmoins, les guérisseurs parvenaient à sauver la vie de la femme, et, une fois guérie, on la rabrouait, et l'homme qu'elle dénonçait était condamné à une forte amende¹. Les Baganda croyaient que l'infidélité du père, tout comme celle de la mère, mettait en danger la vie de l'enfant. Car « on supposait aussi qu'un homme qui avait des rapports sexuels avec une femme autre que les siennes pendant le temps où l'une quelconque de celles-ci nourrissait un enfant, serait cause que l'enfant tomberait malade ; et à moins qu'il n'avouât sa faute et n'obtint du guérisseur les médicaments nécessaires pour neutraliser ce résultat néfaste, l'enfant mourrait² ». L'indisposition infantile courante qu'on croyait causée par l'adultère du père, ou de la mère, portait le nom d'*amakiro*, et les symptômes en étaient bien connus ; ils se manifestaient par des nausées et une faiblesse générale, et l'unique remède consistait en un franc aveu du parent coupable

1. J. Roscoe, *op. cit.*, p. 55. Cp. *id.*, « Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda », *Journal of the Anthropological Institute*, XXII (1902), p. 39.

2. J. Roscoe, *op. cit.*, p. 262.

suivi de l'accomplissement d'une cérémonie magique par le guérisseur ¹.

Des opinions analogues concernant les effets désastreux de l'adultère sur la mère et l'enfant, semblent être fort répandues parmi les tribus bantou. Ainsi, chez les Awemba du nord de la Rhodésie, quand la mère et l'enfant meurent au moment des couches, tout le monde manifeste une profonde horreur et affirme que la femme a certainement dû commettre des adultères avec de nombreux complices pour mériter pareil sort. On l'exhorte même à donner avec son dernier soupir, le nom de son amant ; quiconque est désigné par elle est traité d' « assassin » (*musoka*) et doit ensuite payer une grosse amende au mari lésé. Si l'enfant est mort-né et que la mère lui survive, les Awemba tiennent pour certain que la femme a été infidèle à son mari et ils lui demandent de nommer le meurtrier de son enfant, c'est-à-dire l'homme dont l'amour coupable a causé la mort du bébé ². Les Thonga, tribu bantou de l'Afrique du Sud aux environs de la baie de Delagoa, estiment de même que si les douleurs de l'enfantement se prolongent indûment

1. J. Roscoe, *op. cit.*, pp. 72, 102.

2. Cullen Gouldsbury et Hubert Sheane, *The Great Plateau of Northern Rhodesia* (Londres, 1911), pp. 57, 178.

ou si la mère ne peut mettre au monde sa progéniture, c'est à coup sûr parce qu'elle a commis un adultère et ils insistent pour lui arracher un aveu qui est le seul moyen d'assurer sa délivrance ; si elle cache le nom d'un seul des divers amants auxquels elle a pu accorder ses faveurs, l'enfant ne verra pas le jour. Les femmes sont si convaincues qu'un adultère inavoué cause ces douleurs à toute mère coupable, qu'une femme qui sait que son enfant est illégitime va secrètement se confesser à la sage-femme avant de faire ses couches, dans l'espoir d'atténuer, ou d'abréger ainsi ses douleurs¹. Mieux encore, les Thonga croient que l'adultère établit un lien physique de sympathie mutuelle entre l'amant et le mari lésé, si bien que la vie de l'un est en quelque façon liée à la vie de l'autre ; bien mieux, cette dépendance est censée s'établir entre deux hommes quelconques qui ont eu des rapports sexuels avec la même femme. Ainsi qu'un indigène l'expliquait à un missionnaire : « Ils se sont rencontrés en une même vie par le sang de cette femme ; ils ont bu à la même mare. » En d'autres termes, il s'est créé entre eux un contrat

1. Henri-A. Junod, « Les conceptions physiologiques des Bantous Sud-Africains et leurs Tabous », *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1 (1910), p. 150 ; *id.*, *The Life of a South African Tribe* (Neuchâtel, 1912-1913), 1, 38 sq.

du sang par l'intermédiaire de la femme. « Cela établit entre eux une dépendance mutuelle des plus curieuses. Si l'un tombe malade, l'autre ne peut aller le voir ; le malade pourrait en mourir. S'il s'enfonce une épine dans le pied, l'autre ne doit point aider à l'en extraire. Cela est tabou ; la blessure ne guérirait pas. S'il meurt, son rival doit s'abstenir de paraître à ses funérailles, car il mourrait lui-même. » En conséquence, si un homme se rend coupable d'adultère, comme cela arrive parfois, avec l'une des jeunes femmes de son père, et que celui-ci meure, son fils irrévérent n'a pas le droit de prendre le rôle qui autrement lui serait dévolu dans les rites funèbres. S'il voulait assister à la cérémonie, les membres de la famille le chasseraient par pitié, de crainte qu'il n'exposât sa vie, en donnant cette marque de respect, ou peut-être de remords ¹. Autre exemple : les Akikuyu de l'Afrique orientale britannique croient que si un fils entretient un commerce adultère avec une des femmes de son père, c'est le père innocent, et non le jeune vaurien, qui contracte une dangereuse infection (*thahu*), dont l'effet est de le rendre malade et

1. Henri-A. Junod, « Les conceptions physiologiques des Bantous Sud-Africains et leurs Tabous », *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* I (1910), p. 150 ; *id.*, *The Life of a South African Tribe*, I, 194 sq.

émacié, ou encore se manifeste par des plaies et des clous, et même par une issue fatale, si le danger n'est pas détourné par l'intervention opportune d'un guérisseur¹. Les Anyanja de l'Afrique centrale britannique croient que si un homme commet un adultère durant la grossesse de sa femme, elle mourra. C'est pourquoi, à la mort de sa femme, un mari est carrément accusé de l'avoir tuée par son infidélité². Sans aller jusque-là, les Masaïs de l'Afrique orientale allemande estiment que, si un père touchait son enfant au lendemain d'un adultère, l'enfant tomberait malade³. D'après les Akamba de l'Afrique orientale britannique, si une femme, après avoir donné le jour à un enfant, est infidèle à son mari avant sa première menstruation, l'enfant périra à coup sûr⁴. Les Akamba croient également que, si une femme est coupable d'inceste

1. C. W. Hobley, « Kikuyu Customs and Beliefs », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL (1900), p. 433. Les Akikuyu croient qu'un état analogue de souillure cérémoniale (*thahu*), se manifeste en maintes autres occasions, énumérées par M. Hobley (*op. cit.*, pp. 428-440). Voir plus bas, note 2, p. 215.

2. H. S. Stannus, « Notes on some Tribes of British Central Africa », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL (1910), p. 305. Cp. R. C. F. Maugham, *Zambezia* (Londres, 1910), p. 326.

3. Max Weiss, *Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas* (Berlin, 1910), p. 385.

4. C. W. Hobley, *Ethnology of Akamba and other East African Tribes* (Cambridge, 1910), p. 61.

avec son frère, elle ne pourra donner le jour à l'être conçu de ses œuvres. Dans ce cas, l'homme doit expier son péché en apportant un grand bouc aux anciens de la tribu, et la femme est cérémonieusement barbouillée du contenu de l'estomac de l'animal¹.

Chez les Ouashambas de l'Afrique orientale allemande, il arriva qu'une femme mariée perdit trois enfants l'un après l'autre. Un devin, appelé pour déterminer de la cause de cette calamité, l'attribua à un inceste dont cette femme avait été accidentellement coupable avec son père².

De même, la notion paraît courante chez les sauvages que l'infidélité de la femme empêche le mari d'abattre du gibier, et va jusqu'à l'exposer au risque imminent d'être tué ou blessé par des bêtes féroces. Cette croyance est vivace chez les Ouagogo et autres peuplades de l'Afrique orientale, chez les Indiens Moxos de la Bolivie, et chez les chasseurs de loutres Aléoutiens. Le moindre accident qui survient au mari durant une chasse est mis par lui au compte de l'inconduite de sa femme restée à la maison ; il rentre furieux et se venge de sa malchance sur l'objet,

1. G. W. Hobley, *op. cit.*, p. 103.

2. A. Karasek, « Beiträge zur Kenntniss der Waschambaa », *Baessler-Archiv*, I (1911), p. 186.

souvent innocent, de ses soupçons, allant parfois jusqu'à l'effusion de sang¹. Pendant que les Indiens Huichols du Mexique sont en quête d'une espèce de cactus qu'ils considèrent comme sacrée, leurs femmes, demeurées au logis, sont tenues d'observer une parfaite chasteté ; autrement, pensent-elles, la maladie s'abattrait sur elles et compromettrait le succès de l'expédition de leurs maris². Un ancien auteur, parlant de Madagascar, rapporte que les femmes malgaches, bien que voluptueuses, ne se laissent jamais aller à une liaison tant que leurs maris sont à la guerre, car elles croient qu'une infidélité commise en de telles circonstances exposerait l'époux absent à des blessures ou à la mort³.

Les Baganda de l'Afrique centrale partageaient ces façons de voir, quant aux funestes effets que l'adultère de la femme peuvent produire sur le mari parti à la guerre ; ils croyaient

1. P. Reichard, *Deutsch Ostafrika* (Leipzig, 1892), p. 427 ; H. Cole, « Notes on the Wagogo of German East Africa », *Journal of the Anthropological Institute*, xxxii (1902), pp. 318 sq. ; A. d'Orbigny, *Voyage dans l'Amérique méridionale*, iii. Part. 1 (Paris et Strasbourg, 1844), p. 226 ; Ivan Petroff, *Report on the Population, Industries, and Resources of Alaska*, p. 155.

2. C. Lumholtz, *Unknown Mexico* (Londres, 1913), ii, 128 sq.

3. De Flacourt, *Histoire de la Grande Isle Madagascar* (Paris, 1658), pp. 97 sq. Comparer John Struys, *Voijages and Travels* (Londres, 1684), p. 22 ; Abbé Rochon, *Voyage to Madagascar and the East Indies*, traduit du français (Londres, 1792), pp. 46 sq.

que les dieux s'indignaient d'une telle inconduite et retiraienent leur faveur et leur protection au combattant, punissant ainsi l'innocent au lieu de la coupable. On allait jusqu'à croire que si une femme touchait à des vêtements d'homme tandis que son mari était à l'armée, cette imprudence porterait malheur aux armes de ce dernier et pourrait même lui coûter la vie. Les dieux des Baganda étaient fort pointilleux quant à l'observance des tabous par les femmes durant l'absence de leurs maris, et à leur complet isolement de la société des hommes. A son retour de la guerre, un homme éprouvait la fidélité de sa femme en buvant de l'eau d'une jarre qu'elle lui tendait avant qu'il eût franchi le seuil. Si la femme l'avait trompé pendant son absence, l'eau était censée le rendre malade ; s'il advenait dans la suite que l'homme tombât malade après avoir bu de cette eau, sa femme était immédiatement mise aux ceps et accusée d'adultère ; si elle avouait sa faute, et désignait son amant, le coupable était condamné à une forte amende, ou même mis à mort¹. Chez les Bangala ou les Boloki du Congo supérieur, « quand les maris partaient en expé-

1. J. Roscoe, *The Baganda* (Londres, 1911), pp. 352, 362, 363 sq.

dition contre des villages éloignés, on comptait que leurs femmes ne commettraient point d'adultère avec les hommes qui restaient au village, sans quoi les maris essuieraient des coups de lance de l'ennemi. Les sœurs des combattants prenaient toutes sortes de précautions pour empêcher l'inconduite des femmes de leurs frères, tant que ces derniers étaient absents »¹. Autre exemple encore : chez les Indiens Haïdas des îles de la Reine Charlotte, pendant que les hommes étaient à la guerre, les femmes « couchaient toutes dans la même maison pour se surveiller mutuellement ; car, si une femme trompait son mari, celui-ci serait probablement tué au combat² ». Si seulement le roi David avait partagé cette opinion, il aurait pu se contenter d'un crime simple, au lieu de double, et se serait dispensé d'envoyer l'ordre machiavélique de placer le mari qu'il avait trompé sur le front de la bataille³ !

1. John H. Weeks, « Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL (1910), p. 413 ; *id.*, *Among Congo Cannibals* (Londres, 1913), p. 224.

2. J. R. Swanton, « Contributions to the Ethnology of the Haida », p. 56 (*The Jesup North Pacific Expedition, Memoir of the American Museum of Natural History*, vol. V. Part 1., Leyde et New-York, 1905).

3. Cf. *Bible*, 2 Samuel, XI.

Les Zoulous se figurent qu'une femme infidèle qui touche à l'équipement de son mari sans avoir mangé auparavant de certaines herbes, est cause qu'il est saisi d'un accès de toux dont il meurt tôt après. De plus, chez les Zoulous, il est fait défense « à tout homme qui a eu des rapports criminels avec la femme d'un malade, de pénétrer dans la chambre de celui-ci ; et s'il s'agit d'une femme malade, aucune femme coupable d'adultère avec le mari ne doit lui rendre visite. Si l'on passe outre et que la visite ait lieu, le malade, dit-on, est immédiatement pris d'une sueur froide, dont il meurt. On estimait que cette interdiction révélait les infidélités des femmes, et leur faisait redouter d'être découvertes¹ ». Pour une raison apparemment analogue, la tribu d'un chef cafre était tenue, durant la maladie de celui-ci, d'observer, sous peine de mort, la plus stricte continence². Il semble qu'on ait cru que, par quelque effet de sympathie magique, tout acte d'incontinence serait fatal au chef malade.

Les Ovakumbi, tribu du sud de l'Angola,

1. « Mr. Farewell's Account of Chaka, the King of Natal », appendice à W. F. W. Owen, *Narrative of Voyages to explore the Shores of Africa, Arabia, and Madagascar* (Londres, 1833), II, 395.

2. L. Alberti, *De Kaffers* (Amsterdam, 1810), p. 171.

croient que le commerce charnel de jeunes gens impubères causerait la mort du roi dans l'année, si la faute n'était rigoureusement punie. Le châtiment pour ce crime de haute trahison était jadis la mort¹. De même, dans le royaume du Congo, lorsque le sacré pontife, dit *Chitomé*, faisait des tournées dans le pays, tous ses sujets devaient vivre dans une stricte continence, et toute personne reconnue coupable d'incontinence à ces moments-là était mise à mort sans merci. On estimait qu'une chasteté générale était essentielle à la conservation de la vie du pontife, vénéré en qualité de chef de la religion et de père commun. C'est pourquoi, lorsqu'il se déplaçait, il prenait soin d'en faire avertir ses sujets par le crieur public, afin que nul ne pût arguer de son ignorance pour excuser un manquement à la loi².

Parlant de la même région de l'Afrique occidentale, un ancien auteur nous apprend que « la chasteté conjugale est singulièrement respectée chez ces peuplades ; l'adultère y est mis au rang des plus grands crimes. Selon une

1. C. Wunenberger, « La Mission et le Royaume de Humbé, sur les bords du Cunène », *Les Missions Catholiques*, XX (1888), p. 262.

2. J. B. Labat, *Relation historique de l'Éthiopie occidentale* (Paris, 1732), I, 259 sq.

opinion universellement reçue, les femmes sont persuadées que, si elles se rendent coupables d'infidélité, les plus graves malheurs les accableront, à moins qu'elles ne les détournent en avouant leur faute à leur mari, et en obtenant de lui le pardon du tort qu'elles ont pu lui causer¹ ».

Les Looboos de Sumatra croient qu'une jeune femme non mariée et sur le point d'être mère tombe, par cette faute, dans un état dangereux appelé *looï*, qui lui fait semer le malheur partout où elle va. Aussi, lorsqu'elle pénètre dans une maison, essaye-t-on de l'en chasser de vive force². Chez les Sulka de la Nouvelle-Bretagne, les individus non mariés coupables d'inconduite sont censés contracter de ce fait une souillure fatale (*sle*) dont ils mourront, s'ils n'avouent leur faute et ne se soumettent à une cérémonie publique de purification. On évite ces gens-là ; personne n'accepte quoi que ce soit de leurs mains ; les parents les montrent du doigt à leurs enfants et leur recommandent de ne pas s'en

1. Proyard, « History of Loango, Kakongo, and other Kingdoms in Africa », dans Pinkerton, *Voyages and Travels* (Londres, 1808-1814), xvi, 569.

2. J. Kreemer, « De Loeboes in Mandailing », *Bijdragen tot de Taal-Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, lxxvi (1912), p. 323.

approcher. La contagion qu'ils sont censés répandre est apparemment d'une nature physique plutôt que morale ; car on prend un soin tout particulier pour tenir éloignés d'eux les accessoires de la danse rituelle ; la seule présence de ces individus suffirait, croit-on, à ternir la peinture de ces instruments. Les individus qui ont contracté cette dangereuse souillure s'en débarrassent en buvant de l'eau de mer où macèrent des noix de coco et du gingembre en tranches ; après quoi on les pousse à la mer. En sortant de l'eau, ils enlèvent les vêtements ruisselants qu'ils portaient durant leur état d'impureté et les jettent. Cette purification est censée leur sauver la vie, qu'autrement ils auraient perdue par suite de leur incontinence¹.

Chez les Buduma du lac Tchad, en Afrique centrale, aujourd'hui encore « un enfant né hors du mariage est regardé comme une honte,

1. P. Rascher, « Die Sulka, ein Beitrag zur Ethnographie Neu-Pommern », *Archiv für Anthropologie*, xxix (1904), p. 211 ; R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee* (Stuttgart, 1907), pp. 179 sq. Dans l'île de Buru (Indes Orientales), on croit parfois que la mort d'un homme est due à l'adultère de sa femme ; mais on a apparemment l'idée que cette mort est causée par la magie néfaste du coupable plutôt que par l'acte adultère lui-même. Voir J. H. W. van der Miesen, « Een enander oner Boeroe, inzonderheit wat betreft het distrikt Waisama, gelegen aan de Z.-O. Kust », *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zending genootschap*, XLVI (1902), pp. 451-454.

et doit être noyé. Si cela n'est point fait, de redoutables malheurs pourront affliger la tribu. Tous les hommes tomberont malades, et les femmes, les vaches et les chèvres seront stériles¹ ».

Ces exemples peuvent suffire à montrer que, chez de nombreuses races, l'inconduite sexuelle, sous forme d'adultère, ou de fornication, ou d'inceste, est censée entraîner à elle seule, naturellement et inévitablement, sans l'intervention de la société, des conséquences de la plus haute gravité, non seulement pour les coupables eux-mêmes, mais aussi pour la communauté. Elle va souvent jusqu'à menacer l'existence de la population entière, en anéantissant les ressources alimentaires. J'ai à peine besoin de rappeler que toutes ces croyances sont entièrement dépourvues de fondement; aucune conséquence de cette nature ne découle d'actes semblables; en un mot, les croyances en question sont superstition pure. Et pourtant on ne saurait douter que, partout où cette superstition a existé, elle a dû servir de motif puissant pour empêcher de pratiquer l'adultère, l'inceste et la fornication. S'il en est ainsi, je crois avoir prouvé

1. P. A. Talbot, « The Buduma of Lake Chad », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XLI (1911), p. 247.

ma troisième proposition, à savoir : que, chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect du mariage, contribuant ainsi à l'observance plus rigoureuse des règles de la morale sexuelle, à la fois parmi les individus mariés, et parmi ceux qui ne le sont pas.

IV

DU RESPECT DE LA VIE HUMAINE

J'aborde maintenant ma quatrième et dernière proposition, à savoir : que, chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect de la vie humaine, contribuant ainsi à en assurer la jouissance.

La superstition qui, en particulier, a eu cet effet salulaire est la crainte des revenants, principalement des personnes assassinées. La crainte des revenants est très répandue, peut-être universelle, chez les sauvages ; elle a à peine disparu parmi nous. Si elle venait à disparaître, certaines sociétés savantes n'auraient plus qu'à fermer boutique. Morte ou vive, la crainte des revenants n'a certainement pas été un bienfait sans mélange. A vrai dire, on pourrait soutenir avec quelque apparence de raison que nulle croyance n'a retardé davantage le progrès économique et, partant, le progrès social de l'humanité, que la croyance à l'immortalité de l'âme ; car elle a

incité race après race, et génération après génération, à sacrifier les besoins réels des vivants aux besoins imaginaires des morts. Le gaspillage et la perte de vies et de biens occasionnés par cette croyance sont incalculables. Sans entrer dans des détails, j'illustrerai par un unique exemple les conséquences désastreuses, aux points de vue économique, politique, et moral, qui découlent de cette destruction systématique de la propriété à laquelle la crainte des morts a contraint de nombreuses races. Parlant des Patagons, le voyageur intelligent et averti qu'était d'Orbigny remarque ce qui suit :

« Ils n'ont aucunes lois, aucunes punitions contre les coupables. Chacun vit à sa manière, et le plus grand voleur est le plus estimé, comme le plus adroit. Un motif qui les empêchera toujours de cesser de voler, en même temps qu'il devra s'opposer à ce qu'ils forment jamais d'établissements fixes, est le préjugé religieux qui, à la mort de l'un d'entre eux, les oblige à détruire ses biens. Le Patagon qui, dans toute sa carrière, se sera formé un patrimoine en volant les blancs, ou en échangeant, avec des nations voisines, le produit de sa chasse, n'aura rien fait pour ses héritiers ; toutes ses économies sont anéanties avec lui, et ses

enfants sont obligés de reconstruire sur nouveaux frais leur fortune ; usage, pour le dire en passant, retrouvé chez les Tamanaques de l'Orenoque qui ravagent le champ du défunt et coupent les arbres qu'il a plantés¹ ; et parmi les Yuracarès, qui abandonnent et ferment la maison du mort, regardant comme une profanation de cueillir un seul fruit des arbres de son champ. On sent qu'avec de telles manières ils ne peuvent nourrir de véritable ambition, puisqu'ils n'ont besoin que pour eux ; c'est une des causes de leur indolence naturelle et un motif qui s'opposera toujours, tant qu'elle existera, aux progrès de leur civilisation. Pourquoi s'occuperaient-ils de l'avenir, puisqu'ils n'en doivent rien espérer ? Le présent est tout à leurs yeux, et tout intérêt est individuel. Le fils ne soignera pas le troupeau du père, puisqu'il ne doit pas lui revenir ; il s'occupe de lui seul et, de bonne heure, songe à se ménager, à se chercher des ressources. Cette coutume a bien son point de vue moral, en ce qu'elle détruit la convoitise dans les héritiers, qui ne sauraient s'en préoccuper comme on ne le voit que trop souvent dans nos cités. Le désir ou l'espoir d'un prompt

1. Humboldt. *Voyage aux régions équinoxiales*, t. VIII, p. 273.

décès de leurs parents ne peut exister puisque ceux-ci ne leur laissent absolument rien ; mais, d'un autre côté, si les Patagons avaient conservé des propriétés héréditaires, ils seraient sans aucun doute aujourd'hui possesseurs de nombreux troupeaux, et nécessairement plus à craindre pour les blancs, puisqu'alors leur puissance eût plus que doublé ; tandis que leurs mœurs actuelles les laissent infailliblement dans un état stationnaire dont un changement total pourra seul les affranchir¹. » Ainsi, la pauvreté, l'indolence, l'imprévoyance, la faiblesse politique, et toutes les vicissitudes d'une existence nomade sont le misérable lot que la terreur des morts a infligé à ces pauvres Indiens. Bien lourd est le tribut que la superstition extorque de tous ceux qui franchissent son ténébreux portail !

1. Alcide d'Orbigny, *Voyage dans l'Amérique méridionale*, II (Paris et Strasbourg, 1839-1843) pp. 99 sq. En ce qui concerne la tendance au vol chez les Patagons, le même auteur nous apprend (*op. cit.* p. 104) que « ils ne se volent pas entre eux ; mais leurs parents, dès leur tendre enfance, leur font considérer le vol sur l'ennemi comme la base de leur éducation, comme l'une des qualités indispensables à quiconque veut parvenir, comme une chose ordonnée par le génie du mal ; si bien que, lorsqu'on leur reproche quelque rapt, ils disent toujours que Achekenat-Kanet le leur a ordonné ». Achekenat-Kanet est l'être surnaturel qui, sous des noms divers, est révééré ou redouté de toutes les tribus indiennes de Patagonie. « Il est tour à tour génie du mal ou génie du bien. » (*op. cit.* II, 87).

Mais je n'ai pas à m'inquiéter ici des conséquences désastreuses et déplorables, des folies, des crimes, et des misères indescriptibles qu'a engendrés dans la pratique cette théorie d'une vie future. Je ne m'occupe actuellement que de l'aspect le plus agréable du sujet : de la terreur bienfaisante — quoique dénuée de fondement — qu'engendrent les esprits, les apparitions, et les spectres dans l'âme des scélérats endurcis et des énergumènes. Dans la mesure où ces individus réfléchissent et règlent leurs passions sur les préceptes de la prudence, il est clair que la crainte de représailles de la part du fantôme irrité de leur victime doit imposer un frein salutaire à leurs tendances séditionnelles ; elle doit renforcer leur appréhension d'un châtiment purement séculier, et faire doublement hésiter les individus emportés et malintentionnés qui seraient sur le point de se souiller les mains de sang. Cela est si évident, et la crainte des revenants est si notoire, qu'on pourrait admettre ces deux propositions sans autre preuve. Mais pour être complet, j'en donnerai quelques illustrations que je prends presque au hasard dans les races lointaines afin de marquer la grande diffusion de cette superstition particulière. Je m'efforcerai de montrer que, si tous les spectres

sont redoutés, ceux des victimes d'un meurtre le sont tout spécialement de leurs assassins.

Les Grecs de l'antiquité croyaient que l'âme de quiconque venait d'être tué, en voulait à son assassin et le poursuivait; c'est pourquoi un homicide, même involontaire, devait abandonner son pays une année durant pour laisser au courroux du mort le temps de s'apaiser. L'assassin ne pouvait revenir avant qu'on eût offert un sacrifice et accompli certains rites purificateurs. S'il arrivait que la victime fût un étranger, l'homicide devait éviter le pays du mort, aussi bien que le sien propre¹. La légende d'Oreste le matricide, qui le montre errant de lieu en lieu, poursuivi et affolé par le spectre de sa mère assassinée, reflète fidèlement cette antique conception grecque du sort que le fantôme fait subir à l'assassin².

Mais il importe de noter que non seulement l'homicide harcelé vit dans la terreur du spectre de sa victime; il devient lui-même un objet de crainte et d'aversion pour la communauté tout entière, en raison de l'esprit courroucé et dan-

1. Platon, *Lois*, IX, 8, pp. 865 D, 866 A; Démosthène, XXIII, pp. 643 sq.; Hésychius s. v. ἀπειναντισμός.

2. Eschyle, *Les Choéphores*, 1021 sq.; *Les Euménides*, 85 sq.; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 940 sq.; Pausanias, II, 31, 8, VIII. 34, 1-4.

gereux qui le talonne. Il est probable que ce fut davantage par une considération de légitime défense que par égard pour le meurtrier, que la loi attique obligeait ce dernier à quitter le pays. Les considérants de cette loi font nettement ressortir ce principe. Tout d'abord : pour partir en exil l'homicide devait suivre un chemin désigné¹ ; il eût évidemment été hasardeux de le laisser errer dans la campagne avec un spectre irrité à ses trousses... En second lieu : si une nouvelle accusation se trouvait portée contre un homicide banni, il était autorisé à revenir en Attique pour plaider sa cause, mais il n'avait pas le droit de mettre pied à terre ; il lui fallait parler du bord d'un vaisseau ; et le navire même ne devait ni jeter l'ancre, ni lancer une passerelle. Les juges évitaient tout contact avec le coupable, et tranchaient le cas assis ou debout, de la rive². Il est clair que ce règlement avait pour fin d'*isoler* littéralement le meurtrier, de crainte qu'en touchant le sol de l'Attique, même d'une façon indirecte, par l'ancre ou la passerelle, il ne ravageât la province par une sorte

1. Démosthène, XXIII, pp. 643 sq.

2. Démosthène, XXIII, pp. 645 sq. ; Aristote, *Constitution d'Athènes*. 57 ; Pausanias, I, 28 ; Pollux, VIII, 120 ; Helladius, cité par Photius, *Bibliotheca*, p. 535a, vers 28 sq., édit., Bekker (Berlin, 1824).

de décharge électrique, comme nous dirions ; tandis que les Grecs auraient dit que cette dévastation résultait du contact avec le spectre, par une espèce d'émanation délétère. Pour la même raison, si un meurtrier, se trouvant en mer, venait à faire naufrage sur la côte du pays où il avait perpétré son crime, il avait le droit de camper sur la grève jusqu'à ce qu'un autre vaisseau vînt l'y reprendre, mais on exigeait qu'il demeurât constamment les pieds dans l'eau¹, évidemment pour neutraliser la contagion spectrale et l'empêcher de se communiquer au sol. Pour la même raison encore, lorsque la belliqueuse population de Cynaetha, en Arcadie, ayant commis un massacre particulièrement abominable, envoya des ambassadeurs à Sparte, tous les états d'Arcadie que ces derniers devaient traverser les chassèrent du pays ; et après leur départ, les habitants de Mantinée se purifièrent corps et biens, en immolant des victimes et en les promenant dans la ville et dans tout le pays². De même, lorsque les Athéniens apprirent le massacre d'Argos, ils firent circuler des offrandes purificatrices dans l'assemblée publique³.

1. Platon, *Lois*, IX, 8, p. 866 c. D.

2. Polybe, IV, 17-21.

3. Plutarque, *Præcept. ger. reipub.* XVII, 9.

Il est certain que toutes ces pratiques ont leur racine dans la crainte du dangereux fantôme qui hante le meurtrier, et contre lequel la communauté entière aussi bien que l'homicide lui-même doit se tenir sur ses gardes. L'usage grec, à cet égard, se reflète clairement dans la légende d'Oreste; les habitants de Trézène, dit-on, refusèrent de l'admettre chez eux tant qu'il ne serait point purifié de son crime ¹, c'est-à-dire : tant qu'il ne serait point débarrassé du spectre de sa mère.

Les Akikuyu de l'Afrique orientale britannique croient que, lorsqu'un assassin vient coucher dans un village et partager dans sa hutte le repas d'une famille, les personnes avec qui il a mangé contractent une dangereuse souillure, qui peut leur être fatale si le guérisseur n'en prévient à temps les effets. La peau même sur laquelle l'homicide a dormi s'est imprégnée de la souillure et est susceptible d'infecter quiconque s'y étendra pour dormir. C'est pourquoi on mande un guérisseur pour purifier la hutte et ses occupants ².

1. Pausanias. II, 31, 8.

2. C. W. Hobley, « Kikuyu Customs and Beliefs », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL (1910), p. 431. La nature de la pollution (*thahu*) ainsi encourue est expliquée comme suit par M. Hobley (*op. cit.*, p. 428) : « *Thahu*, appelé parfois *ngahu*,

Le mode grec de purification en cas d'homicide, consistait à immoler un cochon de lait dans le sang duquel le coupable se lavait les mains ; tant que cette cérémonie n'avait pas été accomplie, l'homicide n'avait pas le droit de parler¹. Chez les tribus montagnardes près de Rajamahall, au Bengale, lorsque deux hommes se querellent et qu'il y a effusion de sang, celui qui a blessé l'autre est condamné à sacrifier un porc ou un poulet « dont le sang est répandu sur le blessé, pour le purifier et l'empêcher d'être la proie d'un démon² ». En ce cas, l'as-

est le mot employé pour désigner la condition où est censée être tombée une personne qui devient accidentellement victime de certaines circonstances, ou qui accomplit volontairement certains actes impliquant quelque malchance ou quelque malédiction. Une personne qui est *thahu* s'émacie, tombe malade, ou se couvre d'éruptions et de pustules ; elle périra probablement si le *thahu* n'est pas effacé. Ceci se produit indubitablement dans bien des cas par un processus d'auto-suggestion, car il ne saurait venir à l'esprit des Kikuyu de se montrer sceptiques à l'égard d'un tel sujet. On dit que la condition *thahu* est causée par les *ngoma* ou esprits des ancêtres défunts, mais le processus ne paraît pas avoir été analysé avec plus de détails. » Cf. également plus haut, pp. 172 et 195.

1. Eschyle, *Les Euménides*, II, 280 sq.. 448 sq.; *id.*, cité par Eustathius à propos d'Homère, *Iliade*, XIX, 254, pp. 11-83, ἐπιτήδειος ἐδόκει πρὸς καθαρμὸν ὁ σῶς, ὡς δηλοῖ Ἀίσχυλος ἐν τῷ, πρὶν ἂν παλαγμοῖς αἵματος χοιροκτόνου αὐτός σε χρᾶναι Ζεὺς καταστάξας χερσὶν. Apollonius de *Rhode*, *Argonaut.* IV, 703-717, avec les notes du scoliaste. Des purifications de cette nature se trouvent figurées dans l'art grec. Voir ma note sur *Pausanias*, II, 31, 8 (vol. III, pp. 276 sq.).

2. Lieutenant Thomas Shaw, « The inhabitants of the Hills

persion du sang est expressément destinée à empêcher la personne d'être hantée par un esprit. Seulement ce n'est pas l'agresseur, mais sa victime que l'on croit en danger et qui, par conséquent, a besoin d'être purifiée. Nous avons vu que dans ces tribus sauvages et dans diverses autres, on asperge êtres et choses de sang de porc pour les laver de la souillure des crimes sexuels¹. Chez les nègres du Cameroun, dans l'Afrique occidentale, tout homicide par imprudence peut s'expier au moyen de sang d'animal. Les parents de l'assassin et ceux de la victime se réunissent. On tue un animal, et l'on barbouille de son sang le visage et la poitrine de tous les assistants. On estime que le crime se trouve ainsi expié, et que nul châtiment ne s'abattra désormais sur le coupable². Dans le Car Nicobar, on exorcise un individu possédé du démon en lui barbouillant tout le corps de sang de porc et en le fustigeant avec des feuilles. Les démons sont alors censés passer comme des mouches du corps sur les feuilles, que l'on plie pour les lier étroitement avec une ficelle d'espèce

near Rajamahall », *Asiatic researches*, 4^e édit. (Londres, 1807), IV, p. 78, comparer p. 77.

1. Voir ci-dessus. pp. 80 sq.

2. Autenrieth, « Zur Religion der Kamerun-Neger », *Mitteilungen der geogr. Gesellschaft zu Iena*, XII (1913), pp. 93 sq.

particulière. Un exorciste professionnel administre la volée et, à chaque coup qu'il frappe avec les feuilles, il tombe face contre terre en s'écriant sur un ton aigu : « Voici un démon ». Cette cérémonie s'accomplit de nuit; avant le point du jour, tous les paquets de feuilles qui contiennent les démons sont jetés à la mer¹. Les Grecs employaient des feuilles de laurier aussi bien que du sang de porc pour leurs cérémonies purificatrices².

On peut présumer que, dans tous les cas analogues, la purification a été conçue à l'origine comme ayant une nature physique plutôt que morale; c'était une sorte de purgation susceptible de laver, de nettoyer, ou de gratter la souillure du spectre ou du démon qui infectait un individu possédé ou hanté. La raison pour laquelle on se servait de sang dans ces rites de purification n'est pas très claire. Peut-être la vertu purgative qu'on lui attribuait, était-elle fondée sur cette idée que l'esprit offensé acceptait ce sang en substitut du sang versé³. Néan-

1. V. Solomon, « Extracts from Diaries kept in Car Nicobar », *Journal of the Anthropological Institute*, XXXII (1902), p. 227.

2. Voir ma note sur *Pausanias*, II, 31, 8 (vol. III, pp. 276 sq.).

3. C'est là l'opinion de C. Meiners (*Geschichte der Religionen*, Hanovre, 1806-1807, II, 137 sq.), et de E. Rhode (*Psyche*, 3, Tubinge et Leipzig, 1903), II, 77.

Plon - 1931

moins, il est peu probable que cette explication convienne à tous les cas où l'on répand le sang en mode de purification. Il est à coup sûr étrange, comme le remarquait il y a fort longtemps le sage Héraclite, que des taches de sang puissent se trouver effacées par d'autres taches de sang, comme si un individu tout éclaboussé de boue pensait se nettoyer en pataugeant dans plus de boue encore ¹. Mais les voies de l'homme sont merveilleuses et dépassent parfois notre entendement.

Une curieuse histoire rapportait qu'Oreste, devenu fou pour avoir tué sa mère, recouvra la raison en se coupant un des doigts avec les dents ; les Furies du cadavre de sa mère qui lui avaient paru noires jusqu'alors, lui parurent blanches dès qu'il se fut ainsi mutilé ; on eût dit que le goût de son sang avait suffi à écarter et à désarmer le spectre courroucé ². Nous pouvons inférer, d'après les pratiques de certains sauvages, comment le sang a pu être censé produire ce résultat. Les Indiens de la Guyane croient qu'un vengeur de sang qui a tué son adversaire devient fou à moins qu'il ne goûte du sang de

1. Héraclite, dans H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1906), p. 62.

2. *Pausanias*, VIII, 34, 3.

sa victime ; on pense apparemment que l'ombre du mort trouble sa raison tout comme l'ombre de Clytemnestre rendit insensé Oreste qui, lui aussi, on se le rappelle, était un vengeur de sang. Afin d'écarter cette conséquence, l'Indien homicide se rend sur la tombe de sa victime la troisième nuit qui suit le crime ; il perce le cadavre à l'aide d'un bâton bien acéré, et après l'avoir retiré, suce le sang du mort. Après quoi il rentre chez lui, l'âme tranquille, persuadé qu'il a rempli son devoir et qu'il n'a plus rien à redouter de la part du spectre¹. Les Maoris procédaient à la guerre d'une façon analogue. Quand un guerrier avait tué son ennemi au combat, il goûtait de son sang, croyant se garantir ainsi contre l'esprit vengeur (*atua*) de sa victime ; car on s'imaginait que « du moment où le meurtrier avait goûté du sang du mort, celui-ci faisait partie de son être et le mettait sous la protection de l'*atua*, ou esprit gardien du défunt². » Ainsi, dans l'opinion de ces sauvages, en avalant une parcelle de leur victime ils se l'incorporaient, et d'ennemi qu'elle était, ils s'en faisaient

1. Rev. J. H. Bernau, *Missionary Labours in British Guiana* (Londres, 1847). pp. 57 sq. ; R. Schomburgk, *Reisen in British-Guiana* (Leipzig, 1847-1848), II, 497.

2. J. Dumont d'Urville, *Voyage autour du monde et à la recherche de la Pérouse* (Paris, 1832-1833), III, 305.

leur ami ; ils établissaient, au sens le plus étroit du mot, un pacte de sang avec elle.

Les Indiens Aricaras buvaient également le sang de leurs ennemis et publiaient cet exploit en s'imprimant une main sanglante sur le visage¹. La raison de cette pratique a pu être, comme pour les Maoris, un désir de s'approprier, partant de désarmer l'esprit de leur ennemi. Dans l'antiquité, certaines peuplades Scythes buvaient le sang des premiers ennemis qu'ils tuaient ; et ils goûtaient aussi le sang des amis avec qui ils passaient un traité, car « ils considéraient cet acte comme le plus sûr gage de bonne foi². » La raison de ces deux usages est probablement la même. « Aujourd'hui encore, quand un individu d'une autre tribu a été tué par un Nandi, il faut que son sang, soigneusement égoutté de la lance ou de l'épée en une coupe d'herbe, soit bu par l'assassin. Si celui-ci y manquait, il deviendrait fou, croit-on³. » De même, dans certaines tribus du bas Niger « il est habituel et nécessaire pour le bourreau de lécher le sang qui est sur la lame » ; de plus,

1. John Bradbury, *Travels in the Interior of America* (Liverpool, 1817), p. 160.

2. Pomponius Mela, *Chorogr.*, II, 12, p. 35 ; édit. G. Parthey (Berlin, 1867).

3. A. C. Hollis, *The Nandi* (Oxford, 1909), p. 27.

« l'usage de lécher le sang de l'épée avec laquelle un individu a été tué à la guerre est commun à toutes ces tribus, et l'explication, généralement acceptée, que m'en a donnée l'Ibo, est que, si on y manquait, le meurtre affecterait les criminels de telle sorte qu'ils feraient des victimes dans leur propre groupe ; car la vue et l'odeur du sang les affolent complètement et les rendent aveugles à toutes les conséquences. Ce lèchement de sang est pour eux le seul remède certain, l'unique moyen de guérir¹. » De même, parmi les Shans de Birmanie, « la curieuse coutume existait pour les bourreaux de goûter du sang de leurs victimes, car ils croyaient que, faute de s'y conformer, la maladie et la mort suivraient à brève échéance. En certaines époques reculées, les soldats Shans mordaient toujours le corps des hommes qu'ils tuaient au combat². »

Si étrange que cela puisse paraître, cette

1. Major A. G. Leonard, *The Lower Niger and its Tribes* (Londres, 1906), pp. 180 sq.

2. Mrs Leslie Milne, *Shans at Home* (Londres, 1910), p. 192. Chez les Shans, « en un cas de peine capitale, il y avait plusieurs exécuteurs, et chacun essaya d'éviter d'infliger le coup fatal, pour que le péché d'avoir tué le coupable retombât sur plusieurs et fût ainsi réparti. Le malheureux fut mis à mort à coups d'épée répétés dont aucun n'était suffisant à le tuer, et il mourut plutôt d'une perte de sang que d'un coup mortel » (*op. cit.*, pp. 191 sq.). Peut-être chacun des bourreaux craignait-il d'être hanté par le spectre de sa victime, s'il l'achevait réellement.

superstition positivement sauvage semble exister encore de nos jours en Italie. L'opinion est fort répandue en Calabre que, si un meurtrier veut échapper aux poursuites, il devra lécher le sang de sa victime sur le poignard dont il s'est servi¹. Peut-être pouvons-nous comprendre à présent pourquoi le matricide Oreste parut recouvrer la raison, dès qu'il se fut enlevé un doigt. En buvant de son propre sang, qui était aussi celui de sa victime, puisqu'elle était sa mère, on peut supposer qu'il avait conclu un pacte avec le spectre qui, d'ennemi qu'il était, lui devint ami. Les Kabyles de l'Afrique du Nord croient qu'un assassin est à l'abri de tout danger, s'il saute sept fois par-dessus la tombe de sa victime pendant les trois ou les sept jours qui suivent le crime. C'est pourquoi on monte soigneusement la garde auprès de la tombe du défunt².

Les Lushaï du nord-est de l'Inde croient que si un homme tue son ennemi, l'esprit de la victime le hantera et il deviendra fou, s'il n'accomplit une certaine cérémonie qui le rendra maître de l'âme du mort dans l'autre monde. Cette cérémonie comporte l'immolation d'un animal,

1. Vincenzo Dorza, *La Tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria Citeriore* (Cosenza, 1884), p. 138.

2. J. Liorel, *Kabylie du Jurjura* (Paris, s.d.), p. 441.

pourceau, bouc ou mithan¹. Chez les Awemba du nord de la Rhodésie, « selon une superstition courante parmi les tribus de l'Afrique centrale, les homicides, s'ils n'étaient purifiés du sang qu'ils ont versé, deviendraient fous. La nuit de son retour, nul guerrier n'était autorisé à dormir dans sa propre hutte ; il devait coucher dans la *nsaka* publique du village. Le jour suivant, après s'être baigné dans la rivière et avoir été oint, par le docteur, d'un onguent lustral, il pouvait rentrer dans ses foyers, et reprendre ses rapports avec sa femme². » Dans tous les cas analogues, la démence de celui qui a versé le sang est probablement attribuée à ce que l'esprit de la victime a pris possession de lui.

Que cette coutume grecque d'isoler et de purifier un homicide fût avant tout un exorcisme, en d'autres termes, que son but fût d'expulser l'esprit dangereux de sa victime, c'est ce qui ressort d'une façon presque certaine d'une comparaison avec les rites analogues de purification et d'isolement que doivent observer dans maintes tribus sauvages, les guerriers victo-

1. Lieutenant-colonel J. Shakespear, « The Kuki-Lushai clans », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXIX (1909), p. 380 ; id., *The Lushei Kuki Clans* (Londres, 1912), pp. 78 sq.

2. J. H. West Sheane, « Wemba Warpaths », *Journal of the African Society*, n° 41 (octobre, 1911), pp. 31 sq.

rieux, avec l'intention avouée de se protéger contre l'esprit de ceux qu'ils ont tués au combat. J'ai donné ailleurs des illustrations de ces rites¹, mais il faut en citer ici quelques-uns à l'appui de mes dires. Chez les Basutos, « les ablutions sont de rigueur au retour du combat. Il est d'absolue nécessité que les guerriers se débarrassent au plus vite du sang qu'ils ont versé, sans quoi les ombres de leurs victimes les pourchasseraient sans répit, et troubleraient leur sommeil. Armés de pied en cap, ils vont en procession à la rivière la plus proche; et là, au moment où ils entrent dans l'eau, un devin placé en amont jette dans le courant une substance purificatrice². » D'après un autre rapport sur les coutumes des Basutos, « les guerriers qui ont tué un ennemi doivent être purifiés. Le chef doit les laver, et sacrifier un bœuf en présence de toute l'armée. Ils sont également oints de la bile de l'animal, ce qui les empêche d'être poursuivis davantage par le spectre de leur ennemi³. »

Chez les Thonga, tribu bantou des environs de la baie de Delagoa, « le fait d'avoir tué un

1. J. G. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 165 sqq.

2. Rev. E. Casalis, *The Basutos* (Londres, 1861), p. 258.

3. R. P. Porte, « Les Réminiscences d'un missionnaire du Basutoland » *Les Missions Catholiques*, XXVIII (1896), p. 371.

ennemi sur le champ de bataille vaut une gloire immense à son vainqueur ; mais cette gloire est lourde d'un grave danger. Quiconque a tué... se trouve exposé à l'influence mystérieuse et fatale du *nuru* et doit en conséquence être soumis à un traitement médical. Qu'est-ce que le *nuru* ? Le *nuru*, c'est l'âme de la victime qui essaie de tirer vengeance de l'assassin. Elle le harcèle et peut le pousser jusqu'à la folie : ses yeux se gonflent, deviennent saillants et enflammés. Il perd la tête, est atteint d'étourdissement (*ndzululwan*), et sa soif du sang peut le conduire à se jeter sur les membres de sa propre famille et à les frapper à coups d'azagaye. Pour prévenir de tels malheurs, une médication spéciale est nécessaire : les homicides ont à *lurulala tuyimpi ta bu*, faire disparaître le *nuru* de leur forfait sanguinaire... En quoi consiste ce traitement ? Les homicides doivent demeurer quelques jours à la capitale. Ils sont tabous. Ils revêtent un vieux costume, mangent avec des cuillères spéciales, parce que leurs mains sont « chaudes », et dans des plats spéciaux (*mireko*) et des pots brisés. Il leur est interdit de boire de l'eau. Il faut que leur nourriture soit froide. Le chef leur tue des bœufs, mais, si la viande était chaude, elle les ferait enfler à l'intérieur, « parce qu'ils

sont chauds eux-mêmes, ils sont souillés (*ba nansila*) ». S'ils mangent de la nourriture chaude, la souillure pénétrera en eux. « Ils sont noirs (*ntima*), il faut faire disparaître cette noirceur. » Pendant tout ce temps, les rapports sexuels leur sont absolument interdits. Ils n'ont pas le droit de rentrer voir leurs femmes. Jadis les Ba-Ronga les tatouaient de marques spéciales d'un sourcil à l'autre. On leur injectait d'effrayantes drogues dans les incisions et ils en gardaient des pustules « qui leur donnaient l'apparence d'un buffle sourcilleux ». Quelques jours plus tard, un guérisseur vient les purifier, « enlever leur noirceur. » Il semble qu'il y ait diverses façons de s'y prendre, selon Mankhelu. Des graines de toute espèce sont mises dans un pot brisé, et grillées en même temps que des drogues et le *psanyi*¹ d'une chèvre. Les homicides aspirent la fumée qui s'exhale du pot. Ils plongent les mains dans la mixture et s'en frottent les membres, en particulier les articulations... La folie qui menace ceux qui répandent le sang peut les atteindre très vite. C'est pourquoi, sur le champ de bataille, immédiatement après

1. Le *psanyi* est l'herbe à demi digérée qu'on trouve dans l'estomac des chèvres sacrifiées. (H.-A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, II, 569, Neuchâtel, 1912).

l'exploit, les soldats qui ont déjà tué en d'autres occasions administrent une dose préventive de la drogue à leurs camarades. La période de réclusion une fois terminée par la purification finale, tous les objets dont les homicides se sont servis pendant cette époque, ainsi que leurs vieux vêtements, sont ficelés ensemble et suspendus par une corde à un arbre, à quelque distance de la capitale, où on les laisse pourrir »¹.

Les récits décrivant la folie qui peut s'emparer des homicides paraissent trop nombreux et trop vraisemblables pour être rejetés comme de pures fantaisies imaginées par les sauvages. Toutefois, si l'on peut écarter leur explication de ces accès de démence, les comptes rendus semblent indiquer qu'une véritable furie d'énergumène, ou une soif effrénée de sang s'emparent des sauvages excités par le combat et peuvent être dangereuses pour leurs amis autant que pour leurs ennemis. Cette question est de celles que les spécialistes des maladies mentales pourront peut-être éclaircir. En attendant, il convient de noter que, même les individus qui sont restés à la maison et n'ont pris aucune part à la san-

1. Henri-A. Junod, *op. cit.*, I, 453-455. J'omets quelques-uns des mots thonga que M. Junod a insérés dans son texte.

glante besogne sont sujets à tomber dans un état de démence en entendant les vociférations guerrières qui annoncent l'approche des vainqueurs avec leurs affreux trophées. C'est ainsi que nous savons que chez les Toradjas de langue Bare'e, au centre de l'île Célèbes, lorsqu'on entendait de loin ces accents de triomphe, toute la population du village se portait à la rencontre des braves pour leur souhaiter la bienvenue. A ce seul bruit, quelques-uns de ceux qui étaient demeurés chez eux, en particulier les femmes, devenaient comme enragés et se précipitaient pour mordre les têtes coupées de leurs ennemis, et il était impossible de leur faire recouvrer la raison sans leur avoir fait boire dans ces crânes, soit du vin de palmier, soit de l'eau. Si les guerriers revenaient bredouilles, ces furies tombaient sur eux et les mordaient au bras. Il existait une expression consacrée pour cet état de frénésie passagère provoquée par la vue ou seulement l'idée du sang humain. Elle s'appelait *merata lamoanja* ou *merata raa*, « l'esprit est sur eux », ce qui voulait dire probablement que cette folie était causée par l'esprit des ennemis massacrés. Quand certains des guerriers eux-mêmes souffraient de ce paroxysme d'énervement, on les calmait en leur faisant manger un morceau

de la cervelle ou lécher le sang des morts¹.

Chez les tribus bantou du Kavirondo, dans l'Afrique orientale britannique, quand un homme a tué un ennemi à la guerre, il se rase la tête à son retour au foyer et ses amis lui frottent tout le corps d'un onguent (en général de la bouse de vache), afin d'empêcher l'esprit du mort de l'importuner². Ces nègres se servent de bouse de vache en guise de détersif, tout comme les Grecs utilisaient le sang de porc. »

Chez les Ouaouanga, près du Mont Elgon, dans l'Afrique orientale britannique, « un homme qui revient d'une expédition militaire où il a tué un ennemi, n'a pas le droit de pénétrer dans sa hutte avant d'avoir pris de la bouse de vache pour en frotter les joues des femmes et des enfants du village, et de s'être purifié en sacrifiant une chèvre dont il portera une bande de la peau du front autour de son poignet droit pendant les quatre nuits suivantes³ ».

Les Ja-Luo du Kavirondo ont un usage quelque

1. N. Adriani en Alb.-C. Kruijt, *De Baré'e sprekende Toradja's van Midden Celebes* (Batavia, 1912), I, p. 239.

2. Sir H. Johnston, *The Uganda Protectorate* (Londres, 1902), II, 743 sq. ; C.-W. Hobley, *Eastern Uganda* (Londres, 1902), p. 20.

3. Extrait d'un rapport manuscrit sur les tribus du Mont Elgon, gracieusement communiqué par l'auteur, l'Honorable Kenneth R. Dundas.

peu différent. Trois jours après qu'il est revenu du combat, le guerrier se rase la tête. Mais avant de pouvoir pénétrer dans son village, il doit se suspendre au cou un volatile vivant, la tête en haut ; on décapite l'oiseau dont la tête reste pendue au cou du guerrier. Peu de temps après son retour, on organise un festin en l'honneur de l'ennemi mort, afin que son ombre ne hante point celui qui l'a tué¹.

Dans certains de ces cas, l'homicide se rase la tête, exactement comme Oreste se coupa les cheveux, dit-on, quand il recouvra la raison². Nous pouvons inférer, avec quelque probabilité, de cette tradition, que les homicides grecs se tondaient régulièrement les cheveux tout ainsi que ces guerriers africains, afin de se débarrasser de la contagion du spectre. Chez les Ba-Yaka, tribu bantou des États libres du Congo, « on croit qu'un homme tué dans la bataille envoie son âme tirer vengeance de celui qui l'a frappé ; ce dernier peut cependant échapper au ressentiment du mort en portant dans les cheveux les plumes rouges d'une queue de perroquet, et en se peignant le front en

1. Sir H. Johnston, *op. cit.*, II, 794 ; C. W. Hobley, *op. cit.*, p. 31.

2. Pausanias, VIII, 34, 3 ; comparer Strabon, XII, 2, 3, p. 535.

rouge¹. » Peut-être — (explication que j'ai déjà proposée ailleurs), — ce déguisement a-t-il pour but de dissimuler le meurtrier aux yeux du spectre de sa victime².

Chez les Natchez de l'Amérique du Nord, les jeunes héros qui avaient scalpé leurs premiers ennemis étaient soumis à certaines règles d'abstinence pendant six mois. Ils ne devaient point partager la couche conjugale, ni manger de viande ; leur nourriture se composait uniquement de poisson et de bouillie. S'ils enfreignaient ces règles, l'âme de leur victime, pensaient-ils, causerait leur mort d'une façon magique³.

Les Kayes de la Nouvelle-Guinée allemande redoutent fort l'esprit de ceux qu'ils ont tués à la guerre. En revenant d'un champ de bataille ou du lieu d'un massacre, ils se hâtent de gagner en sûreté leurs demeures, ou de trouver l'abri d'un village ami avant que la nuit tombe ; ils croient en effet que, pendant toute la nuit, l'es-

1. E. Torday et T. A. Joyce, « Notes on the Ethnography of the Ba-Yaka », *Journal of the Anthropological Institute*, xxxvi (1906), pp. 50 sq.

2. J. G. Frazer, « Folk-lore in the Old Testament », in *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor* (Oxford, 1907), p. 108.

3. « Relation des Natchez », *Recueil de Voyages au Nord*, ix, 24 (Amsterdam, 1737) ; *Lettres édifiantes et curieuses*, Nouvelle Edition, vii (Paris, 1871), p. 26 ; Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle France* (Paris, 1744), vi, 186 sq.

prit des morts talonne les meurtriers, dans l'espoir d'en venir aux prises et de recouvrer les portions perdues de leur âme qui adhèrent, avec les caillots de leur sang, aux lances et aux gourdins qui leur ont donné le coup fatal. C'est de cette seule manière que les pauvres âmes inquiètes trouveront la paix et le repos. C'est pourquoi les meurtriers ont bien soin de ne pas rapporter leurs armes souillées au village, car c'est le premier endroit où les esprits iraient les chercher. Ils les cachent, en conséquence, dans une forêt, à distance respectable du village, pour que les esprits soient incapables de les y trouver ; et lorsque ceux-ci sont las de leurs recherches vaines, ils s'en retournent aux cadavres qui gisent sans doute au milieu des sombres ruines de leur foyer désolé. Alors les vainqueurs se montrent, et, retirant les armes de leur cachette, en lavent le sang qui les ternissait et les rapportent au village ¹. Mais, « comme il reste toujours plus ou moins de la substance de l'âme des ennemis adhérente aux vainqueurs, aucun membre de leur groupe n'a le droit de les toucher après leur retour au village. Leurs amis les évitent rigoureusement pendant plusieurs

1. Ch. Keysser, « Aus dem Leben der Kaileute », dans R. Neuhauß, *Deutsch Neu-Guinea* (Berlin, 1911), III, 147 sq.

jours. Les gens s'écartent craintivement sur leur passage. Si quelqu'un dans le village souffre d'un dérangement d'estomac, on conclut qu'il a dû s'asseoir où s'était assis l'un des guerriers. Si quelqu'un se plaint d'un mal de dents, c'est qu'il a dû manger un fruit qu'un des combattants aura touché. Tous les restes de la nourriture de ces hommes doivent être soigneusement placés hors d'atteinte de peur qu'un pourceau ne les mange, ce qui causerait infailliblement sa mort. Les reliefs de ces repas sont en conséquence brûlés ou enterrés. Les guerriers eux-mêmes ne sauraient souffrir grandement de la substance de l'âme de leurs ennemis, attendu qu'ils se traitent au moyen de la sève désinfectante d'une plante grimpante. Mais même de cette façon, ils ne sont pas complètement garantis contre tous les dangers qui les menacent de ce côté ¹ ».

Chez les tribus de l'embouchure de la Wani-gela, dans la Nouvelle-Guinée britannique, « on considère comme impur quiconque a tranché une vie, tant qu'il ne s'est pas acquitté de certaines cérémonies. Aussitôt que possible après son forfait, il nettoie son épée et son corps.

1. Ch. Keysser, *op. cit.*, p. 132

Ceci accompli, il se rend à son village et prend place sur le bûcher préparé pour un simulacre de sacrifice. Nul ne l'approche, nul ne fait attention à lui. On prépare pour lui une maison dont prennent soin deux ou trois petits garçons, qui sont ses serviteurs. Il ne peut manger que des bananes grillées, et seulement le milieu du fruit ; les bouts en sont mis au rebut. Le troisième jour de cette réclusion, ses amis lui préparent un petit festin et lui taillent un nouveau pagne. C'est ce qui s'appelle *ivi poro*. Le lendemain, le héros revêt ses plus beaux atours et ses insignes de combat ; il sort tout armé dans le village, et s'y exhibe fièrement. Le jour suivant, on organise une chasse et l'on choisit un kangourou sur l'ensemble du gibier tué. On l'éventre, on en retire le foie et la rate, et l'on en frotte le dos du guerrier. Après quoi, il s'achemine solennellement vers le cours d'eau le plus voisin et s'y lave en tenant les jambes écartées, de façon que les jeunes guerriers encore novices puissent passer dessous à la nage. Ce moyen est censé leur communiquer sa force et son courage. Le jour suivant, à l'aube, il s'élance hors de chez lui, armé de pied en cap, et clame à pleine voix le nom de sa victime. S'étant ainsi persuadé qu'il a écarté à tout jamais l'esprit du mort, il

s'en retourne chez lui. Battre les lames du plancher et allumer des feux, est pour ces tribus une méthode non moins certaine pour éloigner l'esprit. Le lendemain, la purification est définitive, et l'homme peut réintégrer le domicile conjugal¹ ». Dans ce dernier cas, la vraie nature de ces prétendues purifications est manifeste : ce sont, en réalité, des rites d'exorcisme accomplis dans le dessein de chasser un esprit dangereux.

Chez les Indiens Omahas de l'Amérique du Nord, un meurtrier auquel les parents de la victime faisaient grâce de la vie, était tenu d'observer certaines règles sévères pendant une période variant de deux à quatre ans. Il devait marcher pieds nus, et s'abstenir d'aliments chauds ; il ne pouvait ni élever la voix, ni regarder autour de lui. Il lui fallait s'envelopper de sa robe et la tenir serrée au cou, même par la chaleur ; il ne pouvait la laisser flotter ni l'ouvrir. Il n'avait pas le droit de remuer les bras, mais devait les tenir collés au corps. Il ne pouvait se peigner, non plus que laisser ses cheveux flotter au vent. Personne ne consentait à partager ses repas ; seul un membre de sa famille était autorisé à

1. R. E. Guise, « On the Tribes inhabiting the mouth of the Wanigela-River, New-Guinea », *Journal of the Anthropological Institute*, XXVIII (1899), pp. 213 sq.

rester près de lui sous la tente. Quand sa tribu partait à la chasse, il était obligé de camper à un demi-kilomètre environ de ses compagnons, pour éviter « que l'esprit de sa victime ne soulevât un grand vent qui pût causer des dégâts ¹. » La raison alléguée pour exiler ainsi l'assassin du camp des chasseurs donne la clé de toutes les autres restrictions qu'on lui impose. Il est hanté par l'esprit, et par suite, dangereux ; c'est pourquoi chacun se tient à l'écart, tout comme on fuyait Oreste harcelé par le spectre de sa mère.

Chez les Indiens Chinooks des districts de l'Orégon et de Washington, « quand un individu a été tué, on demande à un vieillard pourvu d'un esprit gardien d'envoûter le meurtrier. Le vieillard prend du charbon, et le mêle à de la graisse ; il en enduit le visage du meurtrier. Il lui donne un serre-tête en écorce de cèdre. On entoure de cette même écorce ses chevilles, ses genoux, et ses poignets. Cinq jours durant, il ne boit point d'eau. Il ne dort pas ; il ne s'étend pas. Il se tient constamment debout. La nuit, il se promène en sifflant dans des sifflets d'ivoire. Il répète toujours *a, a, a*. Pendant cinq jours, il ne se lave pas le visage. Le sixième au matin,

1. Rev. J. Owen Dorsey, « Omaha Sociology », *Third Annual Report of the Bureau of Ethnology* (Washington, 1884), p. 369.

le vieillard le débarbouille. Il lui enlève son charbon. Il le débarrasse de l'enduit noir. Il lui peint le visage en rouge. Un peu de charbon est mêlé à cette peinture rouge. Le vieillard lui remet cela sur le visage. Tantôt la chose est faite par un vieillard, tantôt par une vieille femme. On retire l'écorce de cèdre qui était attachée à ses bras et à ses jambes, et on lui entoure bras et jambes de lanières de peau de daim. Puis, cinq jours plus tard, on lui donne de l'eau. On lui apporte un baquet dans lequel il boit. Puis on lui rôtit des aliments jusqu'à ce qu'ils soient brûlés. Quand ils sont carbonisés, on les lui donne. Il les mange debout. Il en prend cinq bouchées, pas davantage. Au bout de trente jours, on le peint d'une nouvelle couche de rouge. On prend une bonne peinture rouge. Puis il porte son serre-tête et son baquet jusqu'à un sapin et les suspend au sommet de l'arbre. Alors l'arbre se dessèche. Jamais personne ne mange en compagnie d'un assassin. Il ne mange jamais assis, mais toujours debout. Quand il s'assied pour se reposer, il s'agenouille sur une jambe. Le meurtrier ne regarde jamais un enfant et ne doit point voir de gens occupés à manger¹. » Toutes ces

1. Franz Boas, *Chinook Texts* (Washington, 1894), p. 258.

mesures ont probablement pour but d'affranchir l'assassin du spectre qui le talonne, et de le tenir en quarantaine tant que la chose n'est pas faite.

Etant donné que l'esprit d'une victime est craint de tout le monde, il est naturel qu'il soit tout spécialement redouté de ceux à qui il peut en vouloir, pour une raison ou pour une autre. Ainsi, chez les Yabim de la Nouvelle-Guinée allemande, quand les parents de la victime ont accepté le prix de son sang au lieu de la venger, ils doivent porter une marque à la craie sur le front. Sans cette précaution, l'ombre de leur parent défunt viendrait les hanter et les tourmenter pour n'avoir pas rempli leurs devoirs à son égard ; elle pourrait se venger d'eux en emportant leurs pourceaux, ou en leur déchaussant les dents¹.

Les esprits de parents ou de voisins assassinés sont naturellement plus redoutables que celui d'un inconnu ou d'un étranger, car leur fureur est plus violente et ils trouvent de plus nombreuses occasions d'apaiser leur courroux aux dépens des amis dénaturés qui leur ont donné la mort

1. K. Vetter, « Ueber papuanische Rechtsverhältnisse, wie solche namentlich bei den Jabim beobachtet wurden », *Nachrichten über Kaiser Wilhelms-Land und den Bismarck-Archipel*, 1897, p. 99 ; B. Hagen, *Unter den Papuas* (Wiesbaden, 1899), p. 254.

de leurs propres mains ou qui les ont laissés sans vengeance.

En réalité certains individus redoutent uniquement la colère de ces victimes-là, et traitent avec désinvolture tous les autres esprits, si longtemps et si haut qu'ils gémissent ou marmonnent. Ainsi, chez les Boloki du Congo supérieur « un meurtrier ne craint pas l'esprit de celui qu'il a tué, quand la victime appartient à l'une des villes voisines, car les esprits désincarnés ne circulent que dans un espace fort limité ; mais lorsqu'il tue un individu de sa propre ville, il est rempli de terreur à l'idée que l'esprit peut lui faire du mal. Il n'est point de rites spéciaux qu'il puisse observer pour s'affranchir de ces craintes, mais il porte le deuil de la victime comme pour l'un des membres de sa propre famille. Il néglige l'aspect de sa personne, se rase la tête, jeûne pendant un certain temps, et se lamente en versant force larmes¹. » De même, un Kikuyu ne s'expose pas à la souillure cérémoniale (*thahu*) en assassinant un individu d'une autre tribu que la sienne, ni même de sa propre tribu, alors que sa victime appar-

1. Rev. J. H. Weeks, *Among Congo Cannibals* (Londres, 1913), p. 268 ; comparer *id.*, « Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River », *Journal of the Anthropological Institute*, xl (1910), p. 373.

tient à un clan différent; mais si le mort fait partie du même clan que son assassin, le cas devient véritablement grave. Toutefois, il est possible, grâce à une cérémonie, d'obliger l'esprit à rester en paix. A cette fin, le meurtrier et l'aîné des frères survivants de sa victime s'asseyent face à face sur deux troncs de bananiers; ils y sont solennellement nourris par deux anciens avec des légumes de toute espèce que leurs mères ont fournis dans cette intention, et on les asperge du contenu de l'estomac d'un mouton qu'on a sacrifié. Le lendemain, les anciens se rendent au figuier sacré (*mugumo*) qui joue un grand rôle dans les rites religieux des Akikuyu. Là, ils immolent un pourceau et déposent une partie de la graisse, les entrailles et les os principaux au pied de l'arbre, tandis qu'eux-mêmes se régalent des morceaux les plus savoureux de l'animal. Ils croient que l'âme de la victime se rendra à l'arbre le soir même sous la forme d'un chat sauvage qui mangera la viande, et que cette offrande l'empêchera de rentrer au village et d'incommoder les habitants¹.

1. C. W. Hobley, « Kikuyu Customs and Beliefs », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL (1910), pp. 438 sq. Pour ce qui est de la sainteté du figuier chez les Akikuyu, voir Mervyn W. H. Beech, « The sacred fig-tree of the A-kikuyu of East Africa », *Man*, XIII (1913), pp. 4-6. M. Beech attribue la véné-

Les Toradjas de langue Bare'e du centre de l'île Célèbes sont fortement préoccupés des âmes des guerriers tués au combat. Ils paraissent croire que tous les individus qui ont péri à la guerre au lieu de mourir de maladie n'ont pas épuisé leur énergie vitale, et qu'en conséquence leur âme est plus puissante que la foule vulgaire des esprits. Or, comme ils ne sauraient être admis au pays des âmes, (par suite de la nature anormale de leur mort), ils continuent d'errer sur la terre, irrités contre les ennemis qui les ont enlevés prématurément dans la force de l'âge, et exigeant de leurs amis qu'ils partent en guerre contre leurs ennemis et dirigent tous les ans une expédition pour en tuer quelques-uns. Si les survivants ne tiennent pas compte de cette requête des esprits altérés de sang, ils s'exposent personnellement à la rancune de ces âmes en colère qui règlent le compte de leurs amis et parents infidèles en leur infligeant des maux et la mort. De là vient que chez les Toradjas la guerre est un devoir sacré auquel tous les membres de la communauté

ration de cet arbre à la sève blanche et laiteuse qui en découle quand on en incise l'écorce. Ceci paraît avoir suggéré aux sauvages l'idée que cet arbre est une grande source de fécondité pour les hommes et les femmes, le bétail, les moutons et les chèvres.

doivent participer ; même les femmes et les enfants, qui ne sauraient livrer une guerre effective, doivent en faire le simulacre à la maison en entaillant à coups de sabre de bambou un vieux crâne d'ennemi, tout en poussant le cri de guerre sur un ton aigu ¹. Ainsi, dans cette peuplade, comme dans de nombreuses autres tribus sauvages, la croyance à l'immortalité de l'âme s'est trouvée être l'une des causes les plus fertiles d'effusion de sang, en entretenant un état de guerre permanent entre des communautés voisines, qui n'osent conclure une paix mutuelle de crainte d'offenser fatalement l'esprit de leurs morts ².

Pourtant, amis ou ennemis, les spectres de tous ceux qui ont péri de mort violente sont, en un sens, un danger public ; car leur caractère est naturellement aigri, et ils deviennent susceptibles de prendre en traître la première personne qu'ils rencontreront, sans faire de distinction nette entre le coupable et l'innocent. Les Karins de Birmanie, par exemple, croient que les âmes de ces individus ne vont ni dans les régions supé-

1. N. Adriani en Alb. C. Kruijt, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, I. (Batavia, 1912), pp. 285 sq. Au cours de ces dernières années, les guerres entre tribus ont été supprimées par le gouvernement hollandais.

2. Cf. J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, I (Londres, 1913), pp. 136 sq., 278 sq., 468 sq.

rieures de la félicité, ni dans les régions infernales de la souffrance, mais qu'elles languissent ici-bas, où elles errent invisibles. Elles font mourir les hommes en leur volant leur âme. Il en résulte que ces sortes de vampires sont extrêmement redoutés de tout le monde ; aussi, pour apaiser leur courroux ou repousser leurs cruelles attaques, on leur fait des offrandes propitiatoires et on leur adresse les prières et les supplications les plus ferventes¹.

Les Karins déposent dans une forêt des corbeilles de riz blanc, jaune, et rouge, en disant : « Esprits de ceux qui sont morts en tombant d'un arbre, esprits de ceux qui sont morts de faim ou de soif, esprits de ceux qui sont morts sous la dent du tigre ou par le dard du serpent, esprits de ceux qui furent assassinés, esprits de ceux qui sont morts de la petite vérole ou du choléra, esprits des lépreux défunts, oh ! ne nous maltraitez pas, ne vous emparez pas de nous, ne nous faites pas de mal ! Restez ici, dans ces bois ; nous vous y apporterons du riz jaune, du riz rouge, et du riz blanc pour votre subsistance² ».

1. Rev. E. B. Cross, « On the Karens », *Journal of the American Oriental Society*, iv, No. 2 (New-York, 1854), pp. 312 sq.

2. Bringaud, « Les Karins de la Birmanie », *Les Missions catholiques*, xx (1888), p. 208.

Cependant, ce n'est pas toujours au moyen de belles paroles et d'offrandes propitiatoires que la communauté essaie de se débarrasser de ces invisibles, mais dangereux intrus. Elle a parfois recours à des mesures plus énergiques. « Une fois, raconte un explorateur qui a voyagé chez les Indiens de l'Amérique du Nord, en arrivant de nuit dans un village d'Ottawas, je trouvais tous les habitants fortement agités ; ils étaient tous très occupés à pousser les cris les plus stridents et les moins harmonieux du monde ; m'étant renseigné, j'appris que les Ottawas et les Kickapoos venaient de se livrer bataille, et que tout ce vacarme n'avait d'autre objet que d'empêcher l'esprit des combattants défunts de pénétrer dans le village¹. » De même, après que les Indiens de l'Amérique du Nord avaient torturé et brûlé un prisonnier, ils se mettaient à courir dans le village en frappant de leurs bâtons les murs, les meubles, le toit des huttes, et en hurlant à tue-tête afin de chasser l'ombre irritée de leur victime, qui aurait bien pu chercher à se venger des blessures infligées à son pauvre corps brûlé et mutilé². De même

1. W. H. Keating, *Narrative of an Expedition to the Sources of St Peter's River* (Londres, 1825), I, 109 ; d'après M. Barron.

2. Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle France* (Paris, 1774),

encore chez les Papous de Doreh (Nouvelle-Guinée hollandaise), quand un meurtre a été perpétré dans un village, les habitants s'assemblent plusieurs soirs de suite ; ils hurlent et crient pour effrayer l'esprit, au cas où celui-ci tenterait de revenir¹.

Les Yabim, tribu de la Nouvelle-Guinée allemande, croient que « les morts peuvent être secourables ou nuisibles ; mais c'est la crainte de leur influence nocive qui prédomine. Cette peuplade a, en particulier, la conviction que l'âme d'un homme assassiné hante le meurtrier et lui porte malheur. Il devient par conséquent nécessaire de chasser cet esprit au moyen de cris et de roulements de tambour. On apprête un modèle de pirogue chargée de taro² et de tabac pour faciliter son départ »³.

VI, 77, 122 sq. : J. F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains* (Paris, 1724), II, 279.

1. H. von Rosenberg, *Der malayische Archipel* (Leipzig, 1878), p. 461. Comparer J. L. van Hasselt, « Die Papuastämme an der Geelvinkbai (Neuguinea) », *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft zu Iena*, IX (1891), p. 101.

2. Taro, plante tropicale de la famille de l'arum, et dont la racine est comestible. On en fait une sorte de pain grossier. (Trad.).

3. K. Vetter, « Ueber papuanische Rechtsverhältnisse », *Nachrichten über Kaiser Wilhelms-Land und den Bismarck-Archipel* (1897), p. 94 ; B. Hagen, *Unter den Papuas* (Wiesbaden, 1899), p. 266.

Lorsque les Bukaoua de la Nouvelle-Guinée allemande ont remporté une victoire sur leurs ennemis et ont regagné leurs foyers, ils allument un feu au centre du village et lancent des brandons enflammés dans la direction du champ de bataille, tout en faisant un tintamarre assourdissant pour tenir aux abois les esprits irrités des ennemis tués¹.

Lorsque les cannibales mélanésiens de l'Archipel Bismarck ont dévoré un corps humain, ils crient, soufflent du cor, brandissent des lances et battent les buissons afin de chasser l'esprit de celui ou de celle dont la chair vient de constituer leur banquet².

Les Fidjiens avaient coutume d'enterrer vivants les malades et les vieillards ; après quoi, ils menaient toujours grand vacarme à l'aide de bambous, de trompettes, de coquillages, et autres instruments, afin d'effrayer l'esprit des individus ensevelis et de les empêcher de rentrer chez eux ; pour leur enlever toute tentation de planer au-dessus de leurs anciennes demeures, ils démantelaient les maisons des morts et les

1. Stefan Lehner, « Bukaua », dans R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea* (Berlin, 1911), III, 444.

2. George Brown, *Melanesians and Polynesians* (Londres, 1910), pp. 142-145.

tapissaient de tout ce qui leur paraissait le plus repoussant¹. Chez les Angoni, tribu de Zoulous établie au nord du Zambèze, les guerriers qui ont tué des ennemis pendant une expédition se frottent le corps et le visage de cendres, et revêtent les habits de leurs victimes. Ils portent ces vêtements trois jours durant après leur retour, et, levés au point du jour, ils circulent dans tout le village en poussant des cris épouvantables afin de chasser l'esprit des morts qui, autrement, pourrait attirer sur la tribu maladies et misères².

Au Travancore, l'âme des individus morts de mort violente, par noyade, pendaison ou d'une autre manière, est censée se changer en démon qui erre dans le pays pour infliger aux hommes des maux de divers genres. On croit en particulier que l'esprit des assassins qui ont été pendus hante le lieu de l'exécution et ses abords. Pour parer à cela, il était d'usage de trancher par le fer les talons du criminel, ou de lui couper le jarret au moment où on le précipitait dans le vide³. L'intention qui présidait à cette mutila-

1. John Jackson, dans J. E. Erskine's *Journal of a Cruise among the Islands of the Western Pacific* (Londres, 1853), p. 477.

2. C. Wiese, « Beiträge zur Geschichte der Zulu im Norden des Zambesi », *Zeitschrift für Ethnologie*, xxxii (1900), pp. 197 sq.

3. Rev. Samuel Mateer, *The Land of Charity, a Descriptive Account of Travancore and its People* (Londres, 1871), pp. 203 sq.

tion était, évidemment, d'empêcher l'esprit de marcher. Et comment l'aurait-il pu, sans jarret ni talon ? C'est précisément dans ce même dessein que certaines peuplades avaient coutume de mutiler de diverses manières, non-seulement le corps des suppliciés, mais aussi celui d'autres personnes ; car tous les esprits sont plus ou moins redoutés. Quand un méchant homme venait à mourir, les Esquimaux du détroit de Behring avaient jadis coutume de lui couper les muscles des bras et des jambes « afin d'empêcher l'ombre de retourner à son corps pour l'animer et le faire marcher la nuit comme une goule »¹. Les Indiens Omahas disaient qu'un homme tué par la foudre devait être enterré face contre terre, et qu'on devait lui fendre la plante des pieds ; faute de quoi son ombre déambulerait². Les Hereros de l'Afrique du Sud croient que l'esprit des méchants revient après leur mort, et qu'ils sont aussi pernicieux que pendant leur vie ; car ils dévalisent et volent comme auparavant, séduisent les jeunes filles et les

1. E. W. Nelson, « The Eskimo about Bering Straits », *Eighteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Part I (Washington, 1899), p. 423.

2. Rev. J. Owen Dorsey, « A. Study of Siouan Cults », *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology* (Washington, 1894), p. 420.

femmes, et vont même jusqu'à les rendre mères. Pour empêcher les morts de jouer de ces mauvais tours, les Hereros avaient l'habitude de sectionner la colonne vertébrale du cadavre et d'en rassembler les morceaux dans une peau de bœuf qu'ils recousaient¹.

• Un moyen simple de réduire une ombre dangereuse à l'impuissance est de déterrer le corps et de le décapiter ; c'est ce que font les nègres de l'Afrique occidentale, et aussi les Arméniens. Par mesure de sûreté, ces derniers ne se contentent pas de trancher la tête au mort ; ils la mettent en pièces, ou y enfoncent une aiguille, à moins que ce ne soit dans le cœur².

• Les Hindous du Penjab croient que si une femme meurt moins de treize jours après avoir mis un enfant au monde, elle reviendra sous forme d'esprit malfaisant tourmenter son mari et sa famille. Afin d'éviter ces désagréments, certains indigènes lui enfoncent des clous dans la tête et les yeux, tandis que d'autres en plantent

1. Dr P. H. Brincker, « Character, Sitten, und Gebräuche speciell der Bantu Deutsch-Südwestafrikas », *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin*, III, dritte Abteilung (1900), pp. 89 sq.

2. Rev. R. H. Nassau, *Fetichism in West Africa* (Londres, 1904), p. 220 ; M. Abeghian, *Der armenische Volksglaube* (Leipzig, 1899), p. 11.

des deux côtés de la porte de la maison¹. Un moyen plus doux d'arriver aux mêmes fins est de placer dans les vêtements de la pauvre morte un clou ou bien un morceau de fer², ou d'enfoncer des clous dans le sol autour de l'endroit où elle est morte, et de celui où le corps a été lavé et incinéré. Quelques tribus emplissent de poivre les yeux du cadavre pour empêcher le spectre de retrouver le chemin de la maison³. Dans le Bilaspore, quand une mère meurt laissant des enfants en bas âge, on lui lie les pieds et les mains avant de l'ensevelir, pour qu'elle ne puisse se relever la nuit pour aller voir ses petits orphelins⁴.

Les Oraons du Bengale sont fermement convaincus qu'une femme qui meurt grosse ou en couches devient un esprit malin et dangereux (*bhut*) ; et, si l'on ne s'occupe de la tenir à l'écart, elle reviendra chatouiller, jusqu'à ce que mort s'ensuive, ceux qu'elle aimait le mieux de

1. H. A. Rose, « Hindu Birth Observances in the Punjab », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXVII (1907), pp. 225 sq.

2. G. F. D'Penha, « Superstitions and Customs in Salsette », *The Indian Antiquary*, XXVIII (1899), p. 115.

3. *Census of India, 1911*, vol. XIV, *Punjab*, Part. I (Lahore, 1912), p. 303. Au sujet de ces esprits troublés et troublants dans l'Inde, consulter également W. Crooke, *Popular Religion and Folk-lore of Northern India* (Westminster, 1896), I, 269 274. On les appelle des *churel*.

4. E. M. Gordon, *Indian Folk Tales* (Londres, 1908), p. 47.

son vivant. « En conséquence, pour l'empêcher de revenir, on porte son corps aussi loin que possible, mais aucune femme ne consent à l'accompagner à sa dernière demeure de crainte que pareil accident ne lui arrive. Parvenu au lieu de l'inhumation, on brise le pied au-dessus de la cheville, on le tord de façon à amener les talons en avant et on y enfonce de longues épines. On enfouit la femme très profondément, la face tournée vers le sol, et, en même temps qu'elle, une carcasse d'âne; puis on prononce l'anathème : « Si tu rentres chez toi, puisses-tu être changée en âne ! » On enterre aussi des racines de palmier, en disant : « Tu ne rentreras chez toi que lorsque les feuilles du palmier seront flétries ». En se retirant, on éparpille des graines de moutarde tout le long de la route en disant : « Quand tu essaieras de rentrer, ramasse toutes ces graines ». On se sent alors à peu près à l'abri de ses visites nocturnes; mais malheur à l'homme qui passera de nuit près du lieu où elle est ensevelie. Elle bondira sur lui, lui tordra le cou, et le laissera à terre sans connaissance jusqu'à ce que les incantations d'un sorcier l'aient ranimé¹.

1. Rev. P. Dehon, « Religion and Customs of the Oraons », *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. 1, no. 9 (Calcutta, 1906), pp. 139 sq.

Chez les Lushaïs de l'Assam, lorsqu'une femme meurt en couches, ses parents offrent un sacrifice à son âme libérée, « mais le restant du village considère ce jour comme une fête et l'on place une petite branche verte sur le mur de chacune des maisons, à l'extérieur, près du linteau de la porte, pour écarter l'esprit de la morte¹ ».

Chez les Shans de Birmanie, quand une femme meurt enceinte, on croit que son âme se change en un spectre malfaisant « qui peut revenir hanter la maison du mari et le tourmenter, si on ne prend pas de précautions pour le tenir éloigné. Tout d'abord on retire l'enfant de la mère par une opération ; puis on ensevelit séparément la mère et l'enfant dans des nattes, et on les enterre sans cercueil. Faute de cette précaution, le même malheur peut advenir à nouveau à la femme, dans sa vie future, et l'époux veuf subira les attaques du spectre de sa femme. Au moment où on emporte les corps de la maison, on abat une partie de la cloison de sparterie intérieure, et l'on descend la morte et le fœtus par cette ouverture. Le trou par lequel les corps ont passé est immédiatement bouché avec de

1. Lieut.-colonel H. W. G. Cole, « The Lushais », dans *Census of India, 1911*, vol. III, Assam, Part I, (Shillong, 1912), p. 140.

nouvelles nattes, de sorte que le spectre ne retrouve plus son chemin pour rentrer »¹. Les Katchins de Birmanie ont tellement peur des spectres de femmes mortes en couches qu'aussitôt après un décès de cette nature, le mari, ses enfants, et presque tous les gens de la maison, prennent la fuite de crainte que le spectre ne les morde. On bande les yeux de la morte avec ses cheveux pour l'empêcher de rien voir ; on enveloppe le corps d'un paillason et on le transporte hors de la maison, non point par la porte ordinaire, mais par une ouverture pratiquée tout exprès dans le mur ou dans le plancher de la chambre où elle a rendu le dernier soupir. On convoie ensuite le corps jusqu'à un ravin profond où s'aventurent rarement les pas humains. Et là, après avoir empilé sur elle vêtements, bijoux, et tous objets lui appartenant, on met le feu au bûcher et l'on réduit le tout en cendres. « Ainsi, on détruit tous les biens de la malheureuse, pour que son âme ne pense pas à revenir les prendre plus tard, et ne morde pas les gens

1. Mrs Leslie Milne, *Shans at Home* (Londres, 1910), p. 96. L'usage consistant à faire passer les morts par une ouverture spéciale qu'on refermait ensuite pour empêcher le retour du spectre, a été observé par de nombreuses populations et dans diverses parties du monde. On trouvera des exemples dans J. G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (1913), I, 452 sq.

au cours de cette tentative. » Ceci accompli, le prêtre officiant répand quelques grains torréfiés d'une plante grimpante (*shamien*), enfouit sous terre le pilon dont la morte se servait pour décortiquer le riz, et conclut son exorcisme en maudissant et en invectivant l'âme en ces termes : « Attends, pour revenir vers nous, que cette graine ait germé, et que ce pilon ait fleuri ; que la fougère porte des fruits, et que le coq ponde des œufs. » La maison mortuaire est en général démolie et le bois ne peut en être utilisé que pour le chauffage ou pour la construction de cabanes rustiques. Jusqu'à ce qu'on ait pu leur bâtir une nouvelle maison, le mari et les orphelins sont hospitalisés par leurs plus proches parents, père ou frère ; les autres amis n'oseraient les héberger, par crainte de l'esprit de la défunte. Parfois on évite de jeter au feu les bijoux de la morte, et on les donne à quelques pauvres vieilles qui ne s'inquiètent guère des revenants. Si le guérisseur qui a soigné la femme et officié aux funérailles est vieux, il pourra consentir à accepter les bijoux en rémunération de ses services. Mais en ce cas, dès son retour à la maison, il met les bijoux dans le poulailler. Si les poules restent calmes, c'est là un présage favorable et il gardera les joyaux en toute

tranquillité d'esprit ; mais si la basse-cour s'agite et se met à caqueter, cela indique que l'âme est restée attachée aux bijoux, et, tout tremblant, il les restitue à la famille de la défunte. Le vieillard ou la vieille femme entre les mains de qui les bijoux se trouvent échoir ainsi, ne peuvent en disposer au profit d'autres membres de la tribu ; car personne, sachant d'où proviennent ces objets, n'aurait la témérité de les acheter. Toutefois, ils pourront trouver acquéreurs parmi les Shans ou les Chinois qui, eux, ne craignent pas les spectres Katchins ¹.

Les âmes des femmes qui meurent en couches sont fort redoutées dans l'archipel Indien ; on croit qu'elles reviennent sous forme d'oiseaux à longues serres et qu'elles sont excessivement dangereuses pour leur mari et pour les femmes enceintes. Un procédé courant pour se garder d'elles est de placer un œuf sous les aisselles du cadavre, de lui serrer les bras contre le corps et de lui planter des aiguilles dans la paume des mains. Les indigènes croient que l'esprit de la défunte sera de la sorte incapable de voler à l'attaque des gens, car la morte n'osera étendre les bras, de peur de faire tomber les œufs, et elle

1. Ch. Gilhodes, « Naissance et Enfance chez les Katchins (Birmanie) », *Anthropos*, VI (1911), pp. 872 sq.

n'agrippera personne, de crainte de s'enfoncer davantage les aiguilles dans les mains. Parfois, par surcroît de précaution, on place un troisième œuf sous le menton de la défunte ; on lui plante des épines dans les jointures des doigts et des orteils, on lui emplit la bouche de cendres, et on lui cloue les mains, les pieds, et les cheveux au cercueil ¹. Dans l'île de Bornéo, certains Dayaks de la côte jonchent les terrains qui entourent les cimetières de bouts de bois simulant des chausse-trappes, dans le dessein d'es-

1. Van Schmidt, « Aanteekeningen nopens de zeden, etc., der bevolking van de eilanden Saparoea, etc. », *Tijdschrift voor Neerlands Indië*, v. Tweede Deel (Batavia, 1843), pp. 528 sq. ; G. Heijmering, « Zeden en gewoonten op het eiland Timor », *Tijdschrift voor Neerlands Indië*, vii. Negende Aflevering (Batavia, 1845), pp. 278 sq., note ; B.-F. Matthes, *Bijdragen tot de Ethnologie van Zuid-Celebes* (La Haye, 1875), p. 97 ; W. E. Maxwell, « Folk-lore of the Malays », *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, no. 7 (June, 1881), p. 28 ; W. W. Skeat, *Malay Magic* (Londres, 1900), p. 325 ; J. G. F. Riedel, *De sluiken kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua* (La Haye, 1886), p. 81 ; B. C. A. J. van Dinter, « Eenige geographische en ethnographische aantekeningen betreffende het eiland Siaoë », *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde*, xli (1899), p. 381 ; A. C. Kruijt, « Eenige ethnografische aantekeningen omtrent de Toboengkoe en de Tomori », *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, xlii (Rotterdam, 1900), p. 218 ; id., *Het Animisme in den Indischen Archipel* (La Haye, 1906), p. 252 ; G. A. Wilken, *Handleiding voor de vergelijkende Volkenkunde van Nederlansch-Indië* (Leyde, 1893), p. 559 ; J. H. Meerwaldt, « Gebruiken der Bataks in het maatschappelijk leven », *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, xlix (1905), p. 113. Le nom vulgaire de ces esprits redoutés est *pontianak*. Pour plus de détails, consulter A. C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, pp. 245 sq.

tropier les fantômes qui marcheront dessus¹. Les Bési de la péninsule Malaise, en inhumant leurs morts, laissent choir des couteaux sur les tombes pour que les spectres n'en puissent sortir². Les Toungouses de Turukhansk, au contraire, hissent leurs morts dans les arbres ; ils en élaguent ensuite toutes les branches, pour empêcher l'esprit de descendre et de pourchasser les vivants³. Dans le Queensland, les indigènes riverains du fleuve Herbert perçaient des trous dans l'épaule, l'estomac, et les poumons du mort, et y introduisaient des pierres afin qu'alourdi par ce poids, l'esprit ne pût aller vaguer dans la campagne ; pour limiter davantage ses promenades, on lui brisait généralement les jambes⁴. D'autres nègres d'Australie placent des charbons ardents dans les oreilles de leur parent défunt ; cet usage a pour effet de maintenir l'esprit dans le corps pendant un certain temps, et donne à la famille le temps de s'éloi-

1. J. Perham, « Sea Dyak-Religion », *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, No. 14 (Singapour, 1885), pp. 291 sq.

2. W. W. Skeat and C. O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula* (Londres, 1906), II, 109.

3. T. de Pauly, *Description ethnographique des peuples de la Russie* (Saint-Petersbourg, 1862), *Peuples ouralo-altaïques*, p. 71.

4. A. W. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (Londres, 1904), p. 474.

gner suffisamment du mort. Ils écorcent aussi les arbres qui entourent le lieu mortuaire, si bien que lorsque l'esprit réussit à sortir pour courir après eux, il se trouve bloqué et se met à tourner en rond, en revenant toujours à son point de départ¹. Les anciens Hindous entravaient les pieds de leurs morts pour qu'ils ne puissent pas retourner dans le monde des vivants².

Les Indiens Tinneh de l'Alaska graissent les mains des cadavres, de telle sorte que lorsqu'un spectre cherche à saisir une âme pour l'entraîner avec lui, celle-ci lui glisse entre les doigts et lui échappe³.

Quelques peuplades barrent la route qui mène de la tombe au village afin d'empêcher l'ombre de les suivre. Les Tougouses érigent des barrières de neige ou de branchages⁴. Chez les Mangars, l'une des tribus guerrières du Népal, « quand le cortège revient des funérailles, l'un des membres part en avance édifier une barricade de buissons épineux en travers de la route, à mi-chemin entre le tombeau et la demeure du

1. A. W. Howitt, *op. cit.*, p. 473.

2. H. Zimmer, *Altindisches Leben* (Berlin, 1879), p. 402.

3. R. P. Julius Jetté, « On the Superstitions of the Ten'a Indians », *Anthropos*, VI (1911), p. 707.

4. T. de Pauly, *Description ethnographique des peuples de la Russie* (Saint-Petersbourg, 1862), Peuples ouralo-altaïques, p. 71.

défunt. Il place par-dessus les ronces une grosse pierre sur laquelle il monte, tenant de la main gauche un pot d'encens fumant, et de la main droite, une pelote de laine. L'un après l'autre, les parents montent sur la pierre et, traversant le nuage d'encens, passent de l'autre côté de la barrière. En passant, chacun d'eux prend un bout de laine offert par celui qui tient l'encens, et se l'attache autour du cou. Cette étrange cérémonie a pour objet d'empêcher l'esprit du mort de rentrer chez lui avec ceux qui le pleurent, et de s'établir dans ses anciens quartiers. Conçu comme un être en miniature, on le croit incapable de traverser à pied la barrière d'épines; cependant que, fort sensible (comme tous les esprits) à l'odeur de l'encens, il ne pourra franchir cet obstacle sur l'épaule d'un des parents en deuil¹. »

Les Tchins de Birmanie brûlent leurs morts et recueillent leurs os dans des vases de terre. Après quoi, à un moment convenable, on porte l'urne funèbre au lieu d'inhumation des ancêtres

1. Sir H. H. Risley, *The Tribes and Castes of Bengal, Ethnographic Glossary*, II (Calcutta, 1891), pp. 75 sq. Comparer E. T. Atkinson, *The Himalayan Districts of the North-Western Provinces of India*, II (Allahabad, 1884), p. 832; W. Crooke, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India* (Westminster, 1896), II, 57.

qui est situé en général au cœur de la jungle. « Alors que les gens transportent le pot et les ossements au cimetière, ils prennent avec eux du fil de coton, et à chaque fois qu'ils arrivent à un fleuve ou à une rivière, ils tendent le fil en travers ; de la sorte, l'esprit du défunt qui les accompagne pourra traverser en même temps qu'eux. Quand les os et les aliments pour l'âme ont été dûment déposés dans le cimetière, ils retournent à la maison, après avoir prié l'esprit de demeurer en place et de ne pas les suivre au village. En même temps, on barre le chemin du retour en plaçant un bambou en travers de la route ¹. » C'est ainsi que les parents en deuil frayent au spectre un accès aussi facile que possible jusqu'à la tombe, mais obstruent la voie par laquelle il pourrait en revenir.

Les Indiens Algonquins, non contents de battre les murs de leurs huttes pour chasser un fantôme, tendaient des filets tout à l'entour pour le prendre dans ses mailles, au cas où il aurait essayé de pénétrer dans la maison. D'autres composaient des odeurs fétides pour l'éloigner ².

1. Rev. G. Whitehead, « Notes on the Chins of Burma », *Indian Antiquary*, XXXVI (1907), pp. 214 sq.

2. *Relations des Jésuites*, 1639, p. 44 (réimpression canadienne, Québec, 1858).

Les Odjiboués avaient également recours à un certain nombre de procédés pour se garder de l'esprit des morts. Les voici, tels que les a décrits un Odjiboué lui-même : « Si le défunt est marié, il est d'usage fréquent que sa veuve, l'enterrement achevé, se mette à sauter par-dessus la tombe et à courir en zig-zag derrière les arbres comme si elle cherchait à échapper à quelqu'un. Ceci s'appelle fuir l'esprit du mari pour n'en pas être obsédée. Le soir des funérailles, dès qu'il commence à faire sombre, les hommes déchargent leur fusil par le trou ménagé dans le toit du wigwam. Aussitôt que les coups de feu ont cessé, les vieilles femmes commencent à frapper à la porte et à mener un tel vacarme que tout esprit qui pousserait l'audace jusqu'à venir rôder près de là s'enfuirait effrayé. La cérémonie qui vient ensuite consiste à couper en bandes étroites, tels des rubans, une fine écorce de bouleau ; puis on donne à ces bandes certaines formes, et on les suspend à l'intérieur du wigwam, en sorte que le moindre souffle d'air puisse les agiter. Avec de tels épouvantails, quel esprit oserait venir troubler le sommeil des vivants ? De crainte que tout cela ne demeure encore inefficace, les indigènes prennent souvent une queue de daim dont ils font brûler ou roussir

les poils, puis ils en frottent le cou et les joues des enfants avant qu'ils s'aillent coucher, dans l'idée que cette odeur nauséabonde empêchera l'esprit de pénétrer dans la maison. Je me rappelle fort bien avoir été enduit de cette désagréable fumigation et avoir eu grande confiance en sa vertu. Comme on croit que l'âme s'attarde longuement auprès du corps avant de le quitter définitivement, on use de ces moyens pour hâter son départ¹. »

Les Indiens Lenguas du Gran Chaco, dans l'Amérique du Sud, vivent dans la terreur des spectres de leurs morts. Ils s'imaginent que l'un quelconque de ces esprits désincarnés peut s'incorporer à nouveau et contracter un autre bail de vie terrestre, si seulement il parvient à s'emparer du corps d'un vivant pendant l'absence temporaire de son âme. Car, comme beaucoup d'autres sauvages, ils se figurent que l'âme quitte le corps durant le sommeil pour errer au loin dans le pays des rêves. C'est pourquoi, à la tombée de la nuit, les esprits des morts arrivent en foule dans les villages et font le guet dans l'espoir de trouver des corps vacants où ils pourront se glisser. Tels sont, aux yeux des Indiens Lenguas, les dangers et périls de la

1. Rev. Peter Jones, *History of the Ojebway Indians* (Londres, s. d.), pp. 99 sq.

nuit. Si l'un d'eux s'éveille un matin, après avoir rêvé de chasse ou de pêche en un lointain pays, il estime que son âme ne saurait déjà être de retour d'un aussi long voyage, et que l'esprit qui est en lui doit être quelque démon ou quelque fantôme qui s'est introduit dans son enveloppe corporelle en l'absence du véritable propriétaire. Mais, si ces Indiens redoutent en tous temps les esprits des trépassés, ils les craignent doublement au moment où ceux-ci viennent de quitter leur dépouille mortelle. Une personne n'est pas plus tôt morte que tout le village est abandonné. Même si le décès se produit peu avant le coucher du soleil, il faut à tout prix vider les lieux, pour qu'avec les ombres de la nuit, l'esprit ne revienne pas jouer un mauvais tour aux habitants. Non seulement on abandonne le village, mais on brûle toutes les huttes, ainsi que les objets ayant appartenu au défunt. Car ces Indiens sont convaincus que l'âme d'un homme, si bon et si généreux qu'il ait pu être, sera toujours après sa mort une source de dangers pour la paix et la prospérité des vivants. Dans la soirée après le décès, l'esprit désincarné revient au village, et, transi par l'air glacé de la nuit, il cherche un peu de feu où il puisse se réchauffer. Il fouille dans les cendres pour y

trouver au moins un charbon encore rouge, dont il pourra raviver la flamme. Si les tisons sont éteints et froids, il en jette en l'air une poignée et s'enfuit dépité. Tout Indien qui marchera sur ces cendres verra un malheur, sinon la mort, le frapper à brève échéance. En prévision de telles calamités, les paysans se donnent la plus grande peine pour réunir et enfouir tous les tas de cendres avant de quitter le village. Quel serait le sort d'un hameau où un esprit trouverait les habitants encore chez eux à son retour ? Aucun Indien n'ose y penser ! De là vient que, souvent, un village en pleine activité à midi n'est plus, le soir, qu'un désert fumant. Et comme les Lenguas attribuent toute maladie aux maléfices des mauvais génies et des sorciers, ils mutilent leurs mourants et leurs morts afin de tenir en échec et de punir les auteurs du mal. A cet effet, on ampute la partie du corps où le mauvais génie est censé s'être installé. On fait communément subir aux mourants et aux morts l'opération suivante : une incision étant pratiquée dans le flanc, on écarte avec les doigts les lèvres de la coupure et on y introduit un os de chien, une pierre, et une patte d'armadillo¹. On croit

1. *Armadillo*, animal de l'espèce du tatou (Trad.).

qu'au moment où l'âme quittera le corps, la pierre montera jusqu'à la Voie Lactée, et y restera jusqu'à ce que l'auteur de cette mort ait été découvert. Alors la pierre s'élancera vers la terre sous forme de météore et tuera, ou tout au moins, assommera le coupable. C'est ce qui explique la terreur qu'inspirent aux Indiens les étoiles filantes. La patte de l'armadillo sert à fouiller le sol, et, en même temps que le météore, assure la destruction du mauvais génie ou du sorcier. Quant à la vertu attribuée à l'os de chien, les missionnaires n'ont pu la découvrir encore !¹

Les Bhotias, qui habitent le district Himalayen de l'Inde anglaise, observent des rites compliqués pour faire passer l'esprit d'une personne décédée dans un animal qui est ensuite battu par tous les habitants du village et chassé de façon qu'il ne revienne plus. Ayant ainsi expulsé l'esprit, les paysans s'en retournent allègrement chez eux, chantant et dansant. Dans certains

1. « Sitten und Gebräuche der Lengua-Indianer, nach Missionen berichten von G. Kurze », *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Jena*, XXIII (1907), pp. 17 sq., 19 sq., 21 sq. Les indigènes de la rivière de la Croix (Nigeria méridional) comme les Indiens Lenguas amputent les membres atteints de maladie, avec l'idée que s'ils ne le faisaient pas, le patient souffrirait du même mal à sa prochaine réincarnation. Voir Charles Partridge, *Cross River Natives* (Londres, 1905), pp. 238 sq.

endroits, l'animal qui sert ainsi de bouc émissaire est un yack dont le front, le dos et la queue doivent être blancs. Ailleurs, sous l'influence de l'hindouisme, on a substitué aux yacks des moutons et des chèvres¹.

Les veufs et les veuves sont particulièrement antipathiques à l'ombre de leur épouse ou de leur époux défunt, et doivent en conséquence prendre des précautions spéciales contre lui. Par exemple, chez les nègres d'Agomé, dans le Togoland allemand, une veuve est obligée de rester six semaines dans la hutte où est enterré son mari. Elle est nue, les cheveux rasés, et armée d'un bâton pour repousser les familiarités trop pressantes de l'ombre de son mari ; si elle les accueillait, elle mourrait sur-le-champ. La nuit elle dort, le bâton placé sous elle afin que l'astucieux esprit n'essaye pas de le lui prendre pendant son sommeil. Avant de boire ou de manger elle met toujours des morceaux de charbon dans ses aliments ou sa boisson, pour empêcher son époux mort de se nourrir ou de se désaltérer avec elle ; autrement, elle mourrait. Si quelqu'un l'appelle, elle ne doit pas répondre ; car son mari défunt l'entendrait, et

1. Charles A. Sherring. *Western Tibet and the British Borderland* (Londres, 1906), pp. 127-132.

elle mourrait. Elle n'a pas le droit de manger de fèves, ni de viande, ni de poisson ; elle ne peut boire de rhum ni de vin de palmier, mais il lui est permis de fumer du tabac. La nuit, on entretient un feu dans la cabane, et la veuve jette sur la flamme des feuilles de menthe pulvérisées et de poivre rouge pour que la puanteur contribue à éloigner l'esprit de cette habitation ¹.

Dans de nombreuses tribus de la Colombie britannique, la conduite d'un veuf ou d'une veuve, pendant un long temps après la mort de son conjoint, est réglée par un code de restrictions minutieuses et tracassières dont toutes paraissent reposer sur la croyance que les survivants, étant hantés par l'esprit du mort, non seulement sont en péril eux-mêmes, mais sont encore une source de danger pour autrui. Ainsi, chez les Indiens Chouchouaps de la Colombie britannique, veufs et veuves entourent leur lit de buissons d'épines pour tenir éloigné l'esprit de l'époux mort ; ils vont jusqu'à dormir sur des buissons de ce genre, afin que l'ombre soit moins tentée de partager leur couche épineuse.

1. Lieutenant Herold, « Bericht betreffend religiöse Anschauungen und Gebräuche der deutschen Ewe-Neger », *Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten*, v. Heft 4 (Berlin, 1892), p. 155 ; H. Klose, *Togo unter deutscher Flagge* (Berlin, 1899), p. 274.

Ils doivent construire une « maison de sueur » sur un petit cours d'eau, s'y faire transpirer toute la nuit, et se baigner régulièrement dans le courant; après quoi ils se frictionnent avec des branches de sapin. Les branches ne peuvent servir qu'une seule fois à cet usage; on les plante ensuite tout autour de la hutte, sans doute pour la défendre contre l'esprit. Les parents du défunt doivent faire usage de tasses et d'ustensiles de cuisine qui leur soient propres; aucun d'eux ne doit se toucher la tête ni le corps. Les chasseurs n'ont pas le droit de s'approcher d'eux; et les personnes sur qui leur ombre viendrait à se projeter tomberaient malades sur-le-champ¹. De même, chez les Indiens Tsetsaut, quand un homme marié meurt, son frère est contraint d'épouser la veuve; mais il ne peut le faire qu'après un certain laps de temps, car l'ombre du défunt hante encore, croit-on, sa veuve et pourrait molester son rival vivant. Pendant la période de deuil, la veuve mange dans un plat de pierre, garde un caillou dans la bouche, et une branche de pommier dans le dos fixée à son vêtement. Elle se tient assise toute droite,

1. Franz Boas, dans *Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada*, p. 92. (*Report of the British Association for the Advancement of Science*, Leeds, 1890, tiré à part.)

jour et nuit. Quiconque traverse la hutte devant elle est un homme mort. Les restrictions imposées aux veufs sont d'une nature analogue¹. Dans l'île de Vancouver, chez les Indiens Lkungen ou Songish, après la mort de l'un des époux, il est interdit au survivant de se raser les cheveux, car il pourrait acquérir ainsi un trop grand pouvoir sur l'âme et les biens d'autrui. Veufs ou veuves doivent rester seuls auprès de leur feu pendant longtemps, et il leur est interdit de se mêler aux autres gens. Quand ils mangent, personne ne doit les voir. Ils doivent avoir le visage couvert pendant dix jours. Pendant les deux jours qui suivent la cérémonie funèbre, ils jeûnent et il leur est défendu de parler. Après quoi, ils ont le droit de dire quelques mots, mais avant de s'adresser à qui que ce soit, ils doivent aller dans les bois et se nettoyer dans un étang à l'aide de branches de cèdre. S'ils veulent faire du mal à un de leurs ennemis, ils proclament son nom au moment de rompre le jeûne et mordent vigoureusement dans leurs aliments. Ils s'imaginent tuer leur ennemi, probablement (mais ceci est une supposition) en attirant sur lui l'attention de l'esprit.

1. Franz Boas, dans *Tenth Report*, etc., p. 45. (Ipswich, 1895, tiré à part.)

Ils ne peuvent, ni s'approcher de l'eau, ni manger du saumon frais, au risque de faire fuir le poisson. Il leur est défendu de prendre des aliments chauds, de peur que leurs dents ne tombent¹. Chez les Indiens Bella Coola, le lit du survivant est protégé contre l'esprit du mort par des buissons d'épines plantés dans le sol, aux quatre coins. Il se lève de bonne heure le matin et s'en va dans les bois ; là, il dispose un carré de buissons d'épines, et se mettant au centre de ce carré — où il se croit sans doute à l'abri de toute intrusion du spectre — il se nettoie en se frottant avec des branches de cèdre. Il se baigne ensuite dans un étang ; et, après avoir nagé, il fend quatre petits arbres et passe à travers les troncs ainsi fendus, en suivant le cours du soleil.

Il accomplit pendant quatre matinées de suite ce manège en fendant chaque fois de nouveaux arbres. On peut conjecturer que l'objet de ce passage à travers des arbres fendus est de dépister l'esprit. De plus, le survivant se coupe les cheveux ras et fait brûler les cheveux coupés. S'il n'observait pas ces règles, il rêverait du défunt, croit-on, ce qui, pour les sauvages,

1. Franz Boas, dans *Sixth Report*, etc., p. 23 sq. (Leeds, 1890).

équivalant à dire qu'il serait hanté par l'esprit. Chez ces Indiens, le code du veuvage pour l'un ou l'autre sexe est particulièrement rigoureux. Le mari ou la femme doivent jeûner pendant quatre jours et ne pas proférer une seule parole, autrement la morte ou le mort viendrait poser sa main glacée sur la bouche du délinquant, qui en mourrait. Il leur est interdit de s'approcher de l'eau et de pêcher du saumon pendant une année entière; ils n'ont pas le droit de manger de harengs frais ni de poisson-chandelle, ou *olachen*. Leur ombre même est tenue pour néfaste, et ne doit atteindre personne¹.

Chez les Indiens Thompsons de la Colombie britannique, veufs et veuves, au décès de leur conjoint, sortaient aussitôt pour passer quatre fois au travers d'un massif de rosiers. On ne nous donne pas l'explication de ce rite; il est permis de conjecturer qu'il avait pour objet de faire hésiter l'ombre dans sa poursuite en lui inspirant la crainte de s'égratigner aux épines. Pendant les quatre jours qui suivaient le décès, les survivants devaient errer à l'aventure, au soir ou à l'aube, en s'essuyant les yeux avec des ramilles de sapins qu'ils accrochaient ensuite à

1. Franz Boas, dans *Seventh Report*, etc. (Cardiff, 1891), p. 13.

des branches d'arbre, en invoquant l'Aurore. Ils se frottaient aussi les yeux avec une petite pierre prise dans le lit d'une eau courante ; puis ils la jetaient en priant les dieux de ne pas les rendre aveugles. Pendant ces quatre jours, ils n'osaient pas toucher à leurs mets, mais les prenaient avec des bâtonnets très pointus, et recrachaient dans le feu à chaque repas les quatre premières bouchées d'aliments et les quatre premières gorgées d'eau. Ils devaient dormir pendant toute une année sur un lit fait de branches de sapin et jonché, à la tête, aux pieds, et au milieu, de tiges de rosiers. Fréquemment aussi ils portaient sur eux de petites branches de rosier, et cela dans l'intention évidente de tenir l'ombre à distance par la crainte des épines. Il leur était interdit de manger d'aucune espèce de viande ou de poisson frais pendant l'année. Un veuf n'avait pas le droit de pêcher à la place choisie par un autre pêcheur, ou avec le filet de celui-ci. Autrement, la place et le filet devenaient inutilisables pour tout le reste de la saison. Si un veuf transportait une truite dans un autre lac, avant de la relâcher il lui soufflait sur la tête, et après avoir mâchonné de la graisse de daim, il la recrachait sur la tête du poisson afin d'abolir l'effet maléfique de son

contact. Puis il le lâchait en lui disant adieu, et lui recommandait de propager son espèce. Toute herbe, tout branchage sur lesquels s'était assis ou couché un veuf ou une veuve se flétrissaient aussitôt. Si une veuve avait dû casser du bois ou des branches, ses bras et ses mains se seraient brisés. Elle ne pouvait cuire de nourriture, ni puiser de l'eau pour ses enfants; elle ne devait pas les laisser se coucher sur son lit; elle-même ne devait ni s'asseoir ni s'étendre à l'endroit où ils dormaient. Certaines veuves portaient pendant plusieurs jours une sorte de caleçon fait d'herbes sèches, dans la crainte que le spectre de leur mari n'ait commerce avec elles. Un veuf n'avait pas le droit de pêcher ou de chasser, parce que cela lui aurait été funeste aussi bien qu'aux autres pêcheurs ou chasseurs. Il évitait que l'ombre de son corps ne passât devant un autre veuf ou devant quiconque était supposé doué d'une intelligence ou d'un pouvoir magique supérieurs¹. Chez les Indiens Lillooet de la Colombie britannique, les règles prescrites aux veufs et veuves étaient à peu près semblables. Mais un veuf

1. James Teit, « The Thompson Indians of British Columbia », pp. 332 sq. (*The Jesup North Pacific Expedition, Memoir of the American Museum of Natural History*, Avril 1900).

devait observer une coutume singulière au moment des repas. Il prenait ses aliments de la main droite passée sous la jambe droite repliée, et le genou dressé¹. La raison de ce mouvement compliqué pour porter sa viande à la bouche ne nous est point donnée ; on peut supposer qu'il avait pour motif de déjouer le spectre affamé qui guettait sans doute chaque morceau avalé par son mari, mais qui ne pouvait guère se douter que des aliments passés ainsi sous le genou fussent destinés à être portés à la bouche.

Chez les Indiens Kwakiutl de la Colombie britannique, « les règlements relatifs à la période de deuil sont, nous dit-on, très rigoureux. En cas de décès du mari ou de la femme, le survivant doit observer les règles suivantes : pendant les quatre jours qui suivent le décès, il doit demeurer assis et immobile, les genoux remontés au menton. Le troisième jour, tous les habitants du village, y compris les enfants, doivent prendre un bain. Le quatrième jour, on fait chauffer de l'eau dans une bouillotte en bois, et le survivant se la verse goutte à goutte sur la tête. Quand il est fatigué de rester immobile

1. James Teit, « The Lillooet Indians » (Leyde et New-York, 1906), p. 271 (*The Jesup North Pacific Expedition, Memoir, etc.*).

et sent le besoin de bouger, il pense à son ennemi, étire lentement les jambes quatre fois, et les ramène à leur position première. Après quoi, son ennemi mourra certainement. Pendant les seize jours qui suivent, il doit rester au même endroit, mais avec la latitude d'étendre les jambes. Toutefois, il ne lui est pas permis de remuer les mains. Nul n'a le droit de lui parler, et quiconque enfreint cette défense sera puni par la mort d'un membre de sa famille. Il prend un bain tous les quatre jours. Une vieille femme le nourrit deux fois par jour, à l'heure de la marée basse, de saumon pris l'année précédente et qui lui est offert dans le plat et avec la cuillère du défunt. Tandis qu'il reste assis de la sorte, son esprit erre à l'aventure ; il voit ses amis et sa maison comme s'ils étaient très, très éloignés. Si, dans ses visions, il remarque un homme tout près de lui, ce dernier est sûr de mourir à une date rapprochée ; s'il le voit fort loin de lui, il vivra encore longtemps. Au bout des seize jours, il peut enfin se coucher, mais non s'étendre de tout son long. Il prend un bain tous les huit jours. A la fin du premier mois, il retire ses habits et en revêt un tronc d'arbre. Au bout du second mois, il peut s'asseoir dans un coin de la maison ; mais il ne doit pas se mêler

à ses compagnons pendant quatre mois encore. Il ne doit pas passer par la porte de la maison, mais par une porte percée spécialement pour lui. Avant de quitter la maison pour la première fois, il doit s'approcher à trois reprises de la porte et revenir sur ses pas ; après quoi, il peut sortir. Au bout de dix mois, il se coupe les cheveux ras ; et au bout de l'année le deuil a pris fin ¹ ».

Bien qu'on ne nous explique pas toujours les raisons de ces restrictions minutieuses imposées aux veufs et aux veuves par les Indiens de la Colombie britannique, on peut affirmer, sans risque de se tromper, qu'elles sont dictées toutes sans exception par la crainte du revenant qui hante le survivant, l'entoure d'une atmosphère dangereuse, d'une ambiance de mort, ce qui nécessite son isolement à la fois des hommes et des principales réserves de leur alimentation, en particulier des pêcheries, de peur que la personne infectée ne les contamine par sa présence néfaste. Nous pouvons maintenant comprendre le traitement extraordinaire que les Papous d'Issoudun (Nouvelle-Guinée britannique) font subir aux veufs. Leurs misères commencent dès

1. Franz Boas, dans *Fifth Report on the North Western Tribes of Canada*, pp. 43 sq. (Newcastle-on-Tyne, 1889, tiré à part.)

la mort de leur femme. On dépouille aussitôt le mari de tous ses atours ; il est insulté et battu par tous les parents de sa femme ; sa maison est mise au pillage, son jardin dévasté ; personne ne consent à lui faire cuire ses repas. Il dort sur la tombe de sa femme jusqu'à la fin de son deuil. Il ne pourra jamais se remarier. La mort de sa femme lui fait perdre tous ses droits. C'est pour lui une mort civile. Jeune ou vieux, chef ou plébéien, il n'est plus rien désormais, il ne compte plus. Il lui est défendu de pêcher ou de chasser avec ses semblables ; sa présence leur porterait malheur ; l'esprit de la morte effrayerait le poisson ou le gibier. Il ne prend plus part aux discussions ; il n'a plus voix au chapitre dans les réunions de ses aînés. Il ne peut plus se mêler aux danses ; il ne peut plus avoir de jardin. Si l'un de ses enfants se marie, il n'a pas le droit d'intervenir en quoi que ce soit, ni d'accepter aucun présent. On ne tient pas plus compte de lui que s'il était mort. Il est devenu un être nocturne. Il lui est interdit de se montrer en public, de traverser le village, de se promener dans les chemins et les sentiers. Il lui faut marcher dans l'herbe et les buissons, tout comme un sanglier. S'il entend ou s'il voit venir quelqu'un de loin — et surtout si c'est

une femme — il faut qu'il se cache dans un fourré ou derrière un arbre. S'il veut aller à la pêche ou à la chasse, il ne peut le faire que de nuit. S'il a besoin de consulter quelqu'un, fût-ce le missionnaire, il le fait en grand secret, et la nuit. Il semble qu'il ait perdu la voix, tant il parle bas. Il est peint en noir, des pieds à la tête. Il a les cheveux ras, sauf sur les tempes où flottent deux mèches. Il porte une calotte qui lui recouvre tout le crâne jusqu'aux oreilles, et se termine en pointe sur la nuque. Il porte autour des reins une, deux, ou trois ceintures d'herbes tressées ; il se met aussi aux bras et aux jambes, du genou jusqu'à la cheville, des bracelets et des anneaux de la même espèce ; un collier semblable lui entoure le cou. Il doit suivre un régime rigoureux, mais il ne l'observe pas plus qu'il ne faut, et mange en cachette tout ce qu'on lui donne ou tout ce qu'il peut trouver. Son tomahawk l'accompagne en tout temps et en tout lieu. Il en a besoin pour se défendre contre les sangliers, et aussi contre le spectre de sa femme qui pourrait avoir la fantaisie de venir lui jouer quelque mauvais tour ; car les âmes des morts reviennent souvent et leurs visites sont fort peu souhaitables, attendu que tous les esprits sans exception

sont méchants et ne prennent plaisir qu'à nuire aux vivants. Heureusement, ceux-ci peuvent les tenir en respect à l'aide d'un bâton, d'un feu, d'une flèche, ou d'un tomahawk. La condition d'un veuf, loin d'inspirer pour lui de la pitié ou de la compassion, ne sert qu'à faire de lui un objet d'horreur et de crainte. Presque tous les veufs, à vrai dire, ont la réputation d'être plus ou moins sorciers, et leur façon de vivre n'est guère propre à démentir l'opinion publique. Ils deviennent fatalement fainéants et voleurs, vu que tout travail leur est interdit ; sans travail, pas de jardins ; sans jardins, pas d'aliments ; voler est donc leur unique ressource et c'est là un métier qui ne saurait aller sans quelque audace et, à la rigueur, sans quelque coquinerie¹.

Il serait aisé, mais superflu, de multiplier les exemples de la terreur qu'a répandue dans l'humanité la croyance aux fantômes, et des conséquences, tantôt tragiques, tantôt risibles, qu'elle a entraînées². Les faits précités suf-

1. Le Père Guis (de la Congrégation du Sacré-Cœur d'Issoudun, missionnaire en Nouvelle Guinée), « Les Canaques ; mort-deuil », *Les Missions Catholiques*, XXXIV (Lyon, 1902), pp. 208 sq.

2. J'ai donné ailleurs des exemples de la crainte des morts telle qu'elle se manifeste dans les rites funèbres (« On certain Burial

fisent à mon dessein qui est de montrer que très probablement cette superstition si répandue a servi une cause utile en exaltant le caractère sacré de la vie humaine. Car il est raisonnable de supposer que les hommes répugnent davantage à verser le sang de leurs semblables lorsqu'ils croient qu'en agissant de la sorte ils s'exposent à la vengeance d'un esprit puissant et courroucé, difficile à fuir ou à tromper. Sur cette question, fort heureusement, nous n'en sommes pas réduits aux seules conjectures. Le savant le plus compétent en matière de religion chinoise nous certifie que, dans ce vaste empire, la crainte des esprits a positivement déterminé ces résultats salutaires. Chez les Chinois, la croyance en l'existence des morts, en leur faculté de récompenser les bienfaits et de venger les torts, est universelle et invétérée; elle s'est transmise depuis un temps immémorial, et elle se confirme dans l'expérience, ou plutôt dans l'esprit de chacun par des centaines d'histoires de revenants tenues pour authentiques. Nul ne doute que les spectres ne puissent intervenir à tout moment, en bien ou en mal, dans les affaires des vivants et régler leur destinée. Les

Chinois ne se font pas de leurs morts la conception que nous nous faisons en général des nôtres, qui deviennent un souvenir triste et indistinct et forment quelque part, très loin, un groupe d'ombres que nous irons rejoindre à notre tour, mais qui ne peut venir à nous ni exercer aucune influence dans le pays des vivants. Les Chinois, au contraire, se figurent que les morts non seulement continuent de vivre, mais conservent des rapports actifs et un commerce incessant de bonnes et de mauvaises actions avec les vivants. Il existe bien, même en Chine, une ligne de démarcation entre les humains et les ombres, entre les vivants et les morts, mais on la dit fort ténue, et presque imperceptible. Ces relations constantes entre le monde matériel et le monde spirituel sont à la fois une source de misères et de félicités. L'esprit des trépassés régit la destinée humaine avec un sceptre de fer ou un sceptre d'or. L'homme a tout à espérer d'eux, mais il a aussi beaucoup à en craindre. Comme conséquence naturelle de cette croyance, c'est à l'esprit, à l'âme des morts que le Chinois adresse ses hommages. Sa religion pivote autour de ces fantômes chéris ou redoutés. S'assurer la faveur et l'aide de ces esprits,

détourner leur courroux et leurs véhémentes attaques, c'est là le seul et unique objet des cérémonies religieuses¹.

Cette foi des Chinois en l'existence et au pouvoir des morts « exerce indubitablement, nous dit-on, une influence vigoureuse et bien-faisante sur les mœurs. Elle assure le respect de la vie humaine et encourage le traitement charitable des infirmes, des vieillards et des malades, surtout lorsqu'ils sont au seuil du tombeau. La bienveillance et l'humanité ainsi basées sur la crainte et l'égoïsme, peuvent n'avoir qu'une piètre valeur morale à nos yeux ; mais à tout prendre, le fait qu'elles existent dans un pays où la culture n'a pas encore réussi à persuader à l'homme de pratiquer le bien par amour du bien, peut être considéré comme un bienfait. Ces vertus s'étendent même aux animaux, car eux aussi ont une âme capable de vengeance ou de reconnaissance. Mais cette ferme croyance aux esprits et à leur justice rétributive produit d'autres effets encore. Elle prévient toute injustice grave et révoltante, parce que la partie lésée, absolument certaine de la puissance vengeresse de son esprit une fois

1. J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, IV (Leyde, 1901), pp. 436 sq. ; en particulier pp. 450, 464.

désincarné, n'hésite pas toujours à se transformer en fantôme irrité au moyen du suicide, » pour tirer, une fois mort, de son oppresseur, la vengeance qu'il ne pouvait satisfaire de son vivant. Des cas de suicides commis dans cette intention sont loin d'être rares en Chine, paraît-il¹. « Ce simple réseau de principes, écrit le Professeur de Groot, réduit considérablement le mépris de la vie humaine. Il a les effets les plus salutaires sur l'infanticide des bébés du sexe féminin, coutume monstrueuse, largement pratiquée par les pauvres de l'Amoï et des districts ruraux environnants, comme en maintes autres parties de l'Empire chinois. La crainte que l'âme de ces pauvres petites victimes ne leur porte malheur, détermine plus d'un père ou d'une mère à abandonner dans la rue l'enfant qu'ils ne peuvent élever, pour qu'une famille l'adopte, ou qu'un hospice d'enfants trouvés lui offre un refuge. »

Les personnes riches et charitables tirent parti de ces craintes superstitieuses pour inculquer l'usage d'un traitement plus humain des bébés-filles. Ces personnes publient et répandent gratuitement dans tout le pays des petites brochures

1. J. J. de Groot, *The Religious System of China*, IV, p. 450 sq.

où sont exposés de nombreux et terrifiants exemples de châtiments infligés aux pères et aux mères dénaturés par l'âme des bébés assassinés. Ces récits hauts en couleur, bien que portant la marque d'une imagination fertile, répondent à merveille, paraît-il, au dessein bienveillant qui les inspire. Ils se gravent profondément dans les esprits crédules auxquels ils s'adressent ; ils émeuvent les consciences obtuses et les cœurs endurcis qu'un simple appel à l'affection naturelle laisserait insensibles ¹.

Mais la crainte des revenants, si elle a contribué directement à rehausser le caractère sacré de la vie humaine en empêchant les individus cruels, violents, ou malintentionnés, de verser le sang, n'a pas moins contribué à ce résultat salutaire d'une manière indirecte. En effet, le meurtrier harcelé n'est pas seul à redouter l'ombre de sa victime ; toute la communauté, comme nous l'avons vu, partage sa crainte et se croit également menacée par la présence de l'assassin, puisque l'esprit irrité qui le poursuit peut se retourner contre le premier venu et le tourmenter. C'est pourquoi la société a de justes raisons pour isoler, bannir, ou exterminer le coupable, afin de

1. J. J. de Groot, *op. cit.*, IV, 457-460.

s'affranchir de ce qu'elle considère comme un péril imminent, une souillure dangereuse, une contagion mortelle¹. En d'autres termes, la communauté a tout intérêt à châtier l'homicide. Ce n'est pas que le traitement de ce crime, par la tribu ou par l'État, fût conçu à l'origine comme un châtiment, car on le regardait plutôt comme une mesure de légitime défense, une quarantaine morale, un moyen de purification et de désinfection spirituelles, un exorcisme. C'était une façon de soustraire la population en masse, et parfois l'homicide lui-même, à l'influence néfaste de l'esprit que les intelligences primitives se représentaient comme quelque chose de matériel et de tangible, susceptible d'être littéralement lavé et nettoyé avec de l'eau, du sang de porc ou de mouton, ou d'autres détersifs. Mais lorsque cette purification se traduisait pour le coupable par la suppression de sa liberté, ou par sa mise à mort en vue d'apaiser l'ombre de sa victime, ce rite ne se distinguait plus en pratique du châtiment, et la crainte qu'il inspirait déterminait un effet inhibitif aussi certain que si cette

1. L'orateur grec Antiphon remarque que la présence d'un homicide souille toute la cité et frappe le pays de stérilité (Antiphon, édit. F. Blass, Leipzig, 1871, pp. 13-15, 30). Voir aussi L. R. Farnell, *The Evolution of Religion* (Londres, 1905) pp. 139 sq.

purification était infligée comme un véritable châtiment. Quand un homme est sur le point d'être pendu, c'est pour lui une maigre consolation de savoir que son supplice n'est point un châtiment, mais une purification. Mais les deux conceptions se fondent aisément et presque insensiblement ; si bien que ce qui était à l'origine un rite religieux, une consécration ou un sacrifice solennels, devient peu à peu une fonction purement civile, une pénalité dont la société frappe ceux qui l'ont lésée ; le sacrifice devient une exécution, le prêtre se retire et le bourreau s'avance. C'est ainsi que la justice criminelle a probablement été basée en grande partie sur une forme grossière de la superstition, longtemps avant que le cerveau subtil des juristes et des philosophes l'ait déduite, logiquement et suivant leurs prédilections diverses, d'une théorie rigide de juste rétribution, d'une politique prévoyante consistant à faire de la loi un épouvantail pour les malfaiteurs —, ou encore d'un désir charitable de réformer le caractère du criminel et d'assurer le salut de son âme dans l'autre monde en pendant ou en brûlant son corps dans celui-ci.

Si ces déductions ne prétendent qu'à justifier en théorie la pratique du châtiment, elles peu-

vent être bien ou mal fondées ; mais si elles prétendent l'expliquer historiquement, elles sont fausses, à coup sûr. On ne peut pas reconstituer le passé en transportant dans un siècle donné les idées d'un autre siècle, ni en interprétant les plus anciens produits de l'évolution mentale dans les termes qui désignent les plus récents. On peut faire des révolutions de cette façon-là, on ne saurait écrire ainsi l'histoire.

Si ces considérations sont justes, la crainte des revenants a protégé la vie humaine de deux façons différentes. D'une part, elle a inspiré à tous les individus, et pour des motifs égoïstes, une répugnance plus grande à tuer leur semblable ; et d'autre part, elle a incité la société à punir le meurtrier. Elle a placé la vie humaine dans une double enceinte fortifiée ; la morale et le droit. Les têtes chaudes et les cœurs endurcis ont trouvé une double raison de s'abstenir du dernier pas fatal ; ils ont eu à redouter, d'un côté, l'esprit de leur victime, et de l'autre, les rigueurs de la loi ; ils sont dans une impasse entre l'enfer et la mer profonde, entre le spectre et la potence. Et lorsque, avec les progrès de la pensée humaine, l'ombre du spectre s'évanouit, la silhouette sinistre du gibet demeure pour protéger la société sans l'aide des terreurs super-

stitieuses. C'est ainsi que la coutume survit souvent au motif qui l'a engendrée. Pourvu qu'une institution soit bonne en pratique, elle restera inébranlée après que sa vieille base théorique aura été sapée ; on lui trouvera des fondements nouveaux et plus résistants, parce que plus vrais, sur lesquels elle reposera désormais. De plus en plus, à mesure que le temps s'écoule, la morale change de terrain, désertant les sables de la superstition pour les rochers de la raison, passant de l'imaginaire au réel, du surnaturel au naturel. Dans le cas qui nous occupe, l'État n'a pas cessé de protéger la vie de ses paisibles citoyens, du fait que la croyance aux esprits a été ébranlée : il a trouvé des raisons meilleures que les contes de bonnes femmes pour défendre, avec l'épée flamboyante de la Justice, les approches de l'Arbre de Vie.



CONCLUSION

Résumons cet examen rapide de l'influence exercée par la superstition sur le développement des institutions. Nous espérons avoir donné la preuve, ou du moins montré la probabilité, des propositions suivantes :

I. — QUE, CHEZ CERTAINES RACES ET À CERTAINES ÉPOQUES, LA SUPERSTITION A AFFERMI LE RESPECT DU GOUVERNEMENT, EN PARTICULIER DU GOUVERNEMENT MONARCHIQUE, CONTRIBUANT AINSI À L'ÉTABLISSEMENT ET AU MAINTIEN DE L'ORDRE SOCIAL.

II. — QUE, CHEZ CERTAINES RACES ET À CERTAINES ÉPOQUES, LA SUPERSTITION A AFFERMI LE RESPECT DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE, CONTRIBUANT AINSI À EN ASSURER LA JOUISSANCE.

III. — QUE, CHEZ CERTAINES RACES ET À CER-

TAINES ÉPOQUES, LA SUPERSTITION A AFFERMI LE RESPECT DU MARIAGE, CONTRIBUANT AINSI À UNE PLUS STRICTE OBSERVANCE DES RÈGLES DE LA MORALE SEXUELLE, À LA FOIS CHEZ LES INDIVIDUS MARIÉS ET CHEZ LES INDIVIDUS NON MARIÉS.

IV. — QUE, CHEZ CERTAINES RACES ET À CERTAINES ÉPOQUES, LA SUPERSTITION A AFFERMI LE RESPECT DE LA VIE HUMAINE, CONTRIBUANT AINSI À EN ASSURER LA JOUISSANCE.

Mais ces institutions : gouvernement, propriété individuelle, mariage, respect de la vie humaine — sont les piliers sur lesquels reposent tout l'édifice de la société civile. Ces piliers ébranlés, la société tremble sur sa base. Si donc ces institutions : gouvernement, propriété individuelle, mariage, respect de la vie humaine —, sont profitables et essentielles à l'existence de la société, il s'ensuit qu'en les consolidant la superstition a rendu de grands services à la cause de la civilisation. Elle a fourni aux masses sociales un motif — motif erroné, il est vrai — d'action féconde. Et, à tout prendre, n'est-il pas préférable, et de beaucoup, pour l'humanité, que les hommes agissent bien par des motifs erronés, que s'ils agissaient mal avec les meilleures

intentions du monde ? Ce qui intéresse la société, c'est la conduite et non l'opinion. Pourvu que nos actions soient bonnes et justes, peu importe à autrui que nos opinions soient fausses. Le danger des opinions incorrectes, danger des plus sérieux, est qu'elles déterminent, en général, des actions mauvaises. Elles sont donc, à n'en pas douter, un mal considérable, et tous nos efforts doivent tendre à les rectifier. Mais des deux maux, une conduite mauvaise est en soi plus à redouter qu'une opinion fausse, et tout système religieux ou philosophique qui attribue plus d'importance à une opinion juste qu'à une saine conduite, tout système qui exalte l'orthodoxie plus que la vertu, est, en tant que tel, à la fois immoral et préjudiciable aux intérêts supérieurs de l'humanité. Ces systèmes invertissent l'ordre de véritable importance et de réelle valeur morale entre la pensée et l'action, car c'est par ce que nous faisons, non point par ce que nous pensons, que nous sommes utiles ou inutiles, secourables ou nuisibles à nos semblables. Considérée comme un ensemble d'opinions fausses, la superstition est sans nul doute un guide des plus dangereux dans la pratique, et les maux qu'elle a causés sont incalculables. Mais si considérables qu'ils

soient, ces maux ne doivent point nous rendre aveugles aux bienfaits que la superstition a répandus dans la société en fournissant aux ignorants, aux faibles et aux pauvres d'esprit une raison, si mauvaise soit-elle, d'agir bien. C'est un roseau, un roseau brisé, mais qui néanmoins a soutenu les pas de maint pauvre mortel errant qui aurait trébuché et fût tombé sans lui. C'est une lumière, bien faible et vacillante il est vrai, qui, si elle a attiré plus d'un matelot sur des récifs, a malgré tout guidé plus d'un voyageur égaré sur la mer tumultueuse de la vie vers un hâvre de paix et de tranquillité. Les fanaux une fois dépassés et l'embarcation à bon port, qu'importe que le pilote se soit dirigé par les feux-follets ou les astres ?

Tel est, Mesdames et Messieurs, mon plaidoyer en faveur de la Superstition. Peut-être sera-t-il invoqué pour mitiger la sentence prononcée contre cette accusée chenuë, lorsqu'elle comparaitra devant ses juges. Et pourtant, cette sentence, n'en doutez point, sera un arrêt de mort. Mais il ne sera pas exécuté de notre temps. Il y aura un long, un très long sursis. C'est en qualité d'avocat, et non point de bourreau, que je me suis présenté devant vous ce soir. A Athènes, l'Aréopage jugeait de nuit

les causes criminelles ¹, et c'est de nuit que j'ai parlé en faveur de cette puissance des ténèbres. Mais il se fait tard, et il faut que je m'évanouisse avec mon sinistre client avant que le coq chante et que l'aube grisâtre pointe à l'horizon...

1. Lucien, *Hermotimus*, 64, κατὰ τοὺς Ἀρειοπαγίτας αὐτὸ ποιοῦντα, οἳ ἐν νυκτι καὶ σκότῳ δικάζουσιν, ὥς μὴ ἐς τοὺς λέγοντας, ἀλλ' ἐς τὰ λεγόμενα ἀποβλέποιεν; *id*, *De Domo*, 18, εἰ μὴ τύχοι τις παντελῶς τυφλὸς ὢν ἢ ἐν νυκτὶ ὥσπερ ἡ ἐξ Ἀρείου πάγου βουλή ποιοῖτο τὴν ἀκρόασιν.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE DE M. SALOMON REINACH A LA PRÉSENTE ÉDITION. . . IX

PRÉFACE DE L'AUTEUR A LA PREMIÈRE ÉDITION (1909) XV

INTRODUCTION

Le côté sombre, et le côté encourageant de la Superstition. — Plaidoirie en faveur de l'accusée. — Quatre propositions à démontrer 1-5

CHAPITRE PREMIER

DU GOUVERNEMENT

La Superstition a étayé le gouvernement en inculquant aux gouvernés le respect profond des gouvernants. — Preuves de cette vénération tirées des coutumes de Mélanésie, de Polynésie, d'Afrique, de Malaisie, et d'Amérique. — Preuves de vénération analogue parmi les populations aryennes, des Indes jusqu'en Écosse 7-32

CHAPITRE II

DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE

La Superstition a étayé la propriété privée en inculquant la crainte profonde de sa violation. — Preuves de cette crainte tirées des coutumes de Mélanésie, de Polynésie, de l'Archipel Malais, d'Europe, d'Asie, d'Afrique et d'Amérique . . . 33-78

CHAPITRE III

DU MARIAGE

La Superstition a étayé le mariage en inculquant la crainte profonde de négliger les règles traditionnelles de la morale sexuelle. — Preuves de cette crainte tirées des coutumes de l'Asie sud-orientale, de l'Archipel Malais, d'Afrique, des Hébreux, des Grecs, des Romains et des Irlandais. — Sévérité extrême avec laquelle on punit les infractions au code sexuel, dans l'Inde, à Babylone, en Palestine, en Afrique, dans les Indes Orientales, en Australie, en Amérique et en Europe. — L'évitement de la belle-mère et de la propre mère du mari, des sœurs, des filles, des cousines, fondé sur la crainte de l'inceste. — L'origine de cette crainte reste inconnue. — Croyance que l'adultère et la fornication affligent de maux physiques non seulement le coupable, mais encore les membres innocents de sa famille. — Preuves de cette croyance tirées des coutumes d'Afrique, d'Amérique, de Sumatra et de Nouvelle-Bretagne. 79-206

CHAPITRE IV

DU RESPECT DE LA VIE HUMAINE

La Superstition a étayé la sécurité de la vie humaine en inculquant une crainte profonde des spectres des victimes. — Preuves de cette crainte tirées des coutumes de la Grèce antique, de l'Afrique moderne, de l'Amérique, de l'Inde, de la Nouvelle-Guinée, de Célèbes, de l'Archipel Bismarck, de l'île Fidji. — Crainte profonde des revenants en général. — Preuves tirées des coutumes d'Amérique, d'Afrique, de l'Inde, de Birmanie, de l'Archipel Indien, d'Australie, de Nouvelle-Guinée et de Chine. — L'influence de cette crainte retient les meurtriers . . . 207-289

CONCLUSION

Résumé de la défense. — En servant d'étai au gouvernement, à la propriété privée, au mariage, à la vie humaine, la Superstition a rendu de grands services à l'humanité. — La Superstition devant ses juges : sentence de mort. 291-295

IMPRIMERIE HÉRISSEY

BIBLIOTHECA
CENTRALA
UNIVERSITARIA
BUCURESTI

VERIFICAT
2017

