Hutton WEBSTER [1875-1955]

Professeur d'anthropologie sociale à l'Université de Nebraska
Chargé de cours de sociologie à la Stanford University

(1952)

LE TABOU

ÉTUDE SOCIOLOGIQUE

NATURE DU TABOU. - LA TRANSMISSION DE LA VIE. -SÉPARATION DES SEXES, -
RELATIONS SEXUELLES. -LA MORT ET LES MORTS. - LES ÉTRANGERS. -
PERSONNES ET CHOSES SACRÉES. - PÉCHÉ ET SOUILLURE RITUELLE. - ASPECTS
ÉCONOMIQUES ET SOCIAUX DU TABOU.

Traduction de Jacques Marty

docteur en théologie, diplômé de l'École des Hautes Études.

Un document produit en version numérique par Jacques Courville, bénévole,
Médecin et chercheur en neurosciences à la retraite

Courriel: courvilj@videotron.ca

[Page web](#) dans Les Classiques des sciences sociales

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

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

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

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

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

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par Jacques Courville, bénévole, médecin et chercheur en neurosciences à la retraite, Montréal, Québec,
Courriel : courvilj@videotron.ca

à partir de :

Hutton Webster (1875-1955)

LE TABOU. ÉTUDE SOCIOLOGIQUE.

NATURE DU TABOU. - LA TRANSMISSION DE LA VIE. -
SÉPARATION DES SEXES. - RELATIONS SEXUELLES. - LA MORT ET
LES MORTS. - LES ÉTRANGERS. - PERSONNES ET CHOSES SACRÉES. -
PÉCHÉ ET SOUILLURE RITUELLE. - ASPECTS ÉCONOMIQUES ET SO-
CIAUX DU TABOU.

Paris : Les Éditions Payot, 1952, 352 pp. Traduction de Jacques Marty, doc-
teur en théologie, diplômé de l'École des Hautes Études.

Police de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

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

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

Édition numérique réalisée le 3 décembre 2012 à Chicoutimi, Ville de Sa-
guenay, Québec.

Hutton Webster

LE TABOU.
ÉTUDE SOCIOLOGIQUE.

Paris : Les Éditions Payot, 1952, 352 pp. Traduction de Jacques Marty.

REMARQUE

Ce livre est du domaine public au Canada parce qu'une œuvre passe au domaine public 50 ans après la mort de l'auteur(e).

Cette œuvre n'est pas dans le domaine public dans les pays où il faut attendre 70 ans après la mort de l'auteur(e).

Respectez la loi des droits d'auteur de votre pays.

[7]

Table des matières

[Préface](#) [5]

[Chapitre I. La nature du tabou.](#) [11]

Sanctions sociales et extrasociales de la conduite humaine ; tabous. [11]
Le système des tabous en Polynésie. [13]
Distinctions entre les tabous et les prohibitions animistes et sympathiques.
[18]
Facteurs intervenant dans la création des tabous : rêves, visions, événements
malheureux. [20]
Coïncidences pouvant confirmer les tabous. [22]
Origine et multiplication des tabous. [25]
Danger mystique et pouvoir occulte. [26]
Autorité des tabous. [30]
Conséquences de la rupture des tabous. [32]
La maladie, châtement de la violation des tabous. [34]
Traitement du malade. [37]
La mort, châtement de la violation des tabous. [39]
Traitement de ceux qui meurent de « malemort ». [41]
Tabous, malédictions, serments, vœux. [44]
Tabous individuels et sociaux. [44]
Tabous inhérents, imposés ou acquis. [45]
Imposition des tabous par les anciens de la tribu, les sociétés secrètes, les
chefs et les prêtres. [46]
Marques des tabous. [50]
Durée des tabous. [51]
Rites mettant fin aux tabous. [52]
Rites purificateurs. [53]

[Chapitre II. La transmission de la vie.](#) [58]

Règles concernant la grossesse. [58]
Restrictions observées par le mari de la femme enceinte. [62]
Commerce sexuel généralement interdit mais parfois requis durant la gros-
sesse. [62]
Réclusion de la femme enceinte. [63]
Réclusion de la femme en couches. [64]
Tabous observés par la communauté après la naissance. [67]

Traitement de la femme qui fait une fausse couche ou met au monde un enfant mort-né. [68]

Traitement des enfants infirmes ou atteints de quelque frappante anomalie. [70]

Les jumeaux et leur mère, objets de tabous. [72]

Les jumeaux parfois considérés comme portant bonheur. [77]

Commerce sexuel après le confinement de la femme. [79]

Tabous imposés à l'accouchée jusqu'à sa purification. [83]

Purification de l'enfant. [89]

Tabous observés par le mari. [91]

Impureté des femmes à leurs époques. [96]

Réclusion et purification des femmes ayant leurs règles et spécialement des adolescentes à la puberté. [104]

Initiation des garçons à la puberté. [110]

Chapitre III. **La séparation des sexes.** [113]

Impureté permanente des femmes. [113]

Séparation des sexes pour les repas, tabous de la table. [113]

Lieux de réunion des hommes. [116]

Répartition des occupations entre les sexes. [116]

Restrictions imposées aux femmes en matière profane. [119]

Restrictions alimentaires pour les femmes. [123]

Restrictions religieuses pour les femmes. [126]

Chapitre IV. **Les relations sexuelles.** [130]

Les relations sexuelles regardées comme créant une souillure. [130]

Tabous imposés au commerce sexuel en certaines circonstances critiques. [134]

Relations sexuelles illicites, adultère. [141]

Fornication. [150]

Inceste. [152]

Règles prescrivant de s'éviter. [158]

Tabous concernant les nouveaux mariés. [160]

Chapitre V. **La mort et les morts.** [163]

La souillure de la mort. [163]

Précautions et éloignement à l'égard du moribond. [164]

Précautions et éloignement à l'égard du mort. [166]

Abandon du village ou du camp où s'est produit un décès. [169]

Abandon ou destruction de la maison où s'est produit un décès. [172]

Abandon ou destruction des biens du mort. [175]

Omission des noms du mort. [183]

Jours de repos après un décès. [186]
Tabous observés par les préposés aux funérailles, les fossoyeurs, les parents du mort, les pleureurs. [189]
Tabous observés par les veufs et les veuves. [195]
Les meurtriers frappés de tabou. [203]
Tabous atteignant les bourreaux. [209]
Tabous pour les guerriers. [210]

Chapitre VI. **Les étrangers. Phénomènes étranges.** [218]

Tabous pour les étrangers. [218]
Purification des étrangers et de ceux qui reviennent de voyage. [222]
Tabous sur les pays étrangers. [222]
L'étrange, l'inhabituel et les objets nouveaux déterminant des tabous. [224]
Conservatisme du sauvage. [226]
Tabous se rapportant aux aspects étranges ou terrifiants de la nature. [227]
Tabous du tonnerre et de l'éclair. [229]
Tabous lunaires, éclipses. [233]
Interlunium. [234]
Phases de la lune. [235]
Tabous imposant l'abstinence et le repos de la communauté aux occasions critiques. [237]

Chapitre VII. **Personnes sacrées.** [245]

Personnes sacrées. [245]
Tabous atteignant les chefs et les rois. [247]
Tabous atteignant les magiciens, les prêtres et les officiers des sociétés secrètes. [255]
Célibat des hommes et des femmes sacrés. [259]
Laïcs parfois sacro-saints. [260]
Sainteté des initiés aux sociétés secrètes. [260]
Cérémonies de consécration. [261]

Chapitre VIII. **Choses sacrées.** [262]

Lieux, sépulcres et temples sacrés. [262]
Le droit d'asile. [265]
Objets cultuels sacrés. [269]
Caractère sacré attribué aux objets non-cultuels. [276]
Animaux sacrés. [277]
Temps sacrés. [278]

Nombres sacrés ; sept. [281]
Rites, formules et mythes, sacrés. [282]
Tabous pour les noms de personnes sacrées. [285]
Tabous pour les noms des esprits et des dieux. [286]
Euphémismes. [287]
Langages tabous. [287]

Chapitre IX. **Péché et souillure rituelle.** [289]

Confession publique des péchés. [289]
Exemples de confession publique. [289]
Conception primitive du péché. [294]
Exemples. [294]

Chapitre X. **Aspects économiques du tabou.** [299]

Restrictions alimentaires en général. [299]
Restrictions alimentaires pour la jeunesse chez les indigènes australiens.
[299]
Restrictions alimentaires totémiques en Australie. [301]
Restrictions alimentaires en rapport avec le culte des esprits gardiens. [302]
Restrictions alimentaires pour les individus, les familles et pour les groupes
et classes sociaux. [304]
Abstention de certains aliments, surtout poisson, porc, volaille, oeufs, lait.
[311]
Prohibitions relatives à la préparation et à l'absorption des aliments. [317]
Saisons interdites pour les plantes et animaux comestibles. [319]
Cérémonies des prémices. [324]
Tabous de la propriété privée. [326]
Exemples de tabous de la propriété privée :
 en Australie et dans les îles du détroit de Torrès. [326]
 en Nouvelle-Guinée. [327]
 dans les îles d'Entrecasteaux. [328]
 chez les Mélanésiens. [329]
 chez les Polynésiens. [331]
 chez les Indonésiens. [333]
 à Nicobar et Ceylan. [334]
 à Madagascar. [334]
 à travers l'Afrique noire. [334]
 chez les nègres de Surinam, les Caribes et quelques Indiens de l'Amé-
 rique du Sud. [337]
Influence économique des tabous sur la propriété privée. [337]

Chapitre XI. Aspects sociaux du tabou. [338]

Abolition des tabous en Polynésie. [338]

Élimination des tabous par les peuples civilisés. [342]

Tabou et religion. [343]

Tabou et moralité. [344]

Tabou et loi civile. [345]

Contrainte salutaire des systèmes de tabous. [347]

Désintégration d'un système de tabous résultant de l'influence européenne.
[348]

Introduction de nouveaux tabous à la suite du contact avec les Européens.
[348]

Tabous parfois violés délibérément. [350]

[5]

LE TABOU. Étude sociologique.

PRÉFACE

[Retour à la table des matières](#)

La langue anglaise a donné accès au mot taboo (en polynésien : tabu) depuis l'apparition du prestigieux récit où le capitaine Cook retrace son troisième et dernier voyage à travers le monde insulaire de l'océan Pacifique. En 1888, James George Frazer, dans la neuvième édition de l'*Encyclopædia britannica*, consacra un bref article à traiter du système du tabou, observé spécialement en Polynésie, son terrain d'élection par excellence. Depuis lors, Frazer lui-même et d'autres chercheurs, spécialisés dans l'étude de la magie et de la religion primitives, ont apporté à notre connaissance de ce sujet de notables contributions. Actuellement donc, il ne semble pas impossible de combler une lacune dans le domaine de l'anthropologie sociale, en donnant un exposé approfondi du tabou, considéré comme un phénomène largement répandu en ce monde.

Le présent ouvrage réunit une vaste documentation, sûre et digne de foi. Mais il ne saurait aucunement prétendre à revêtir un caractère exhaustif. En effet, c'est toute une encyclopédie qu'il faudrait élaborer pour présenter dans leur intégrité les matériaux recueillis à ce jour parmi les peuples primitifs ou antérieurs à la culture. A fortiori, com-

bien de gros volumes ne seraient-ils pas nécessaires, si l'investigation s'étendait aux peuples de civilisation archaïque ! En vue de guider le lecteur qui voudrait consulter des sources d'information plus amples, je me réfère régulièrement, pour chacun de mes chapitres successifs, à d'autres ouvrages qui ont collectionné et décrit divers tabous particuliers.

Pour entreprendre une enquête de ce genre, on peut suivre des directions variées. Du point de vue de l'ethnographie, c'est la diffusion des tabous qu'on s'attachera à retracer. Historiquement, on cherche à préciser ce que furent, entre différents peuples, les contacts susceptibles d'expliquer cette diffusion. Le psychologue, pour sa part, tente de définir dans leurs multiples ramifications les idées sous-jacentes au système du tabou. Je ne me suis pas entièrement abstenu de mettre à contribution ces divers moyens d'aborder le sujet, mais j'ai principalement voulu montrer, ou essayer de montrer, quelle place importante revient aux tabous dans l'évolution culturelle du genre humain.

Les tabous constituent une série spécifique d'interdictions : « Tu [6] ne dois pas... » Il ne faut pas les confondre (comme fait l'usage populaire) avec des conventions et réglementations d'ordre négatif, sans utilité patente. Les tabous doivent être distingués de certaines restrictions qui procèdent d'une vague notion de la mauvaise fortune inhérente à tels ou tels, objets ou temps ; ces restrictions-là se rencontrent dans les sociétés de culture encore inférieure, mais sous une forme atténuée des survivances en ont persisté dans nos propres milieux. Remarque plus importante encore : si l'on veut que la notion de tabou possède quelque valeur scientifique et prenne décidément place dans la théorie ethnologique, il importe de ne lui assimiler en rien d'innombrables prohibitions de caractère à la fois animiste et non animiste. Les tabous sont des prohibitions dont la violation produit automatiquement chez le délinquant un état d'impuissance rituelle - « maladie du tabou » --, et de cet effet fatal on n'est libéré, dans le cas où cela n'est pas impossible, que par une cérémonie de purification. Telle est la définition à laquelle je me suis résolument arrêté.

Inconnues sont l'origine et l'ancienneté de la plupart des coutumes ici considérées. Beaucoup d'entre elles, particulièrement celles qui concernent la reproduction, la mort et les défunts, remontent incontestablement à une antiquité très reculée, à l'enfance même de notre espèce. Bien que le caprice et l'absurdité s'y donnent souvent libre carrière, ainsi que, parfois, le dérèglement et la cruauté, elles n'en restent pas moins la plus impérieuse, des observances primitives, celle à laquelle le sauvage obéit de la manière la plus implicite. Les étudier, c'est acquérir quelque compréhension de l'évolution sociale à travers d'innombrables siècles ; c'est ouvrir un jour sur les ténèbres du lointain passé.

Menlo Park, Californie.

HUTTON WEBSTER.

[11]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre I

La nature du tabou

[Retour à la table des matières](#)

Le type du libre sauvage, sans entrave aucune, sans inhibition, tel qu'aimaient à le décrire les écrivains romantiques du XIX^e siècle, n'a pas plus de consistance que l'âge d'or lui-même : pure fiction. On doit reconnaître, bien plutôt, que tout sauvage est lié, pieds et mains, par la coutume ; il subit, en particulier, la contrainte de la coutume négative. Du berceau à la tombe il est pris dans les rets des prohibitions : « Tu ne dois pas... » Il lui est absolument interdit d'entretenir en soi une pensée, d'exprimer un sentiment, d'accomplir une action allant dans le sens opposé à celui de la volonté général. Comment dire l'extrême lenteur avec laquelle, où que ce soit, fut obtenue la réalisation de quelque indépendance personnelle ! Combien de reculs sont venus la contrarier et en interrompre la marche, qu'il s'agisse de la liberté de penser, de sentir ou d'agir pour soi-même et non pour la masse du troupeau !

Le juriste anglais John Austin, en développant des vues qui remontent en dernière analyse à un philosophe du XVII^e siècle, Thomas Hobbes, nous a familiarisés avec la conception de la loi, règle prescrite par le souverain à ses sujets, sans qu'il y ait lieu de distinguer si le

souverain est un individu unique à qui l'on obéit, ou un groupe d'hommes possédant le pouvoir suprême. Cette notion d'une loi « positive » ne s'applique naturellement pas aux sociétés incultes ; là, les coutumes qui exercent leur empire constituent des réponses aux besoins de la communauté plutôt que des ordres arbitrairement imposés par quelque autorité supérieure. Le groupe, ou au moins l'ensemble de ceux de ses membres qui y occupent une position dominante, réagit favorablement ou défavorablement envers certains modes de conduite, qui, en conséquence, sont dès lors approuvés ou désapprouvés. Cela aboutit à la formation de certaines normes appliquées à la croyance et à la conduite. S'en écarter si peu que ce soit entraînera désormais un certain degré de réprobation, alors que les crimes les plus graves, par exemple la sorcellerie ou l'inceste, seront souvent punis soit directement par une sorte de « loi de lynch », soit indirectement par des autorités judiciaires reconnues. Ce sont des sanctions sociales.

[12]

Il en existe aussi qui sont extrasociales. Quelqu'un transgresse-t-il des usages établis, on supposera souvent qu'il enflamme la colère de tels ou tels êtres spirituels, et que, faute d'avoir fait expiation, il subit de leur part quelque châtiment dans ce monde ou dans l'autre. Les prohibitions qui procèdent de ce genre personnel de sanction présentent un caractère animiste. Le *de cuius* peut aussi être supposé appeler sur soi certain châtiment inévitable, sous la forme de maux inextricablement liés à l'infraction, tout comme, dans le monde physique, le feu brûle, l'eau mouille, le poison tue. Pareille explication est susceptible de rendre compte d'innombrables restrictions concernant certains aliments : à Madagascar, un soldat ne mangera pas un morceau de genou de bœuf, de peur de devenir faible des genoux comme un bœuf et inapte à la marche rapide ; il s'abstiendra également de consommer des rognons, parce qu'en malgache le même mot désigne le rein et le fait d'être abattu par une arme à feu ; si donc il absorbait le morceau de choix en question, il se verrait coucher en joue et tuer. Dans de pareilles restrictions, impossible de trouver la moindre trace d'une action punitive exercée par un agent, quel qu'il soit ; c'est le fait même de

commettre l'acte prohibé qui déclenche la sanction, la peine. A nos yeux, la connexion causale entre l'infraction et ce qui la suit est imaginaire ; pour le sauvage, elle est aussi réelle que les êtres spirituels dont la présence et l'activité ne soulèvent à ses yeux pas le moindre doute. Pour caractériser des prohibitions ainsi pourvues d'une sanction tout impersonnelle, on dira qu'elles sont de nature sympathique ; elles impliquent, en effet, que les choses présentant entre elles quelque ressemblance ou analogie peuvent agir l'une sur l'autre à distance, de par une secrète sympathie. En dernière analyse, ce sont des prohibitions tout aussi impersonnelles que leur sanction, mais procédant de la croyance qui veut que de leur infraction résulte automatiquement pour le coupable une position des plus graves, car il devient « taboué », il est placé dans un « état tabou » ; or, cette condition n'est autre que l'impuissance rituelle, dangereuse pour lui-même et souvent aussi pour autrui. Excepté le cas où il en serait relevé, affranchi, par des mesures appropriées - mais qui ne sont pas toujours efficaces - la mauvaise fortune tombera lourdement sur lui et risquera de frapper aussi les siens. Ce mal à venir, on se le représente parfois sous la forme de la maladie ou même de la mort, mais, en d'autres cas, on ne l'imagine que vaguement. Quelles que soient les conséquences de l'infraction, il y a accord unanime sur leur réalité et sur la possibilité de leur caractère effroyable. Seules les prohibitions de cette nature peuvent être décrites comme étant des tabous.

[13]

« Taboo », *tabou*, du polynésien *tabu*, est l'un des rares vocables que les langues modernes doivent aux idiomes des insulaires de l'océan Pacifique. En anglais, on l'emploie aussi bien comme adjectif ou participe que comme substantif ; on en a même fait un verbe : un « taboo » est une prohibition ; un objet « taboo » ou « tabooed » est un objet frappé d'une prohibition ; « to taboo », c'est soumettre quelque chose à une prohibition. Le mot polynésien, quant à lui, reste toujours un adjectif : les formes substantive et verbale s'expriment par des mots et des phrases dérivés. *Tabu* semble être proprement le terme usité dans les îles Tonga ; on trouve *tapu* à Samoa, aux îles Marquises, dans

l'archipel de la Société et en Nouvelle-Zélande ; *kapu* serait l'expression hawaïenne ¹. On a supposé que *tapu* dérive de *ta*, marquer, et de *pu*, adverbe de portée intensifiante. « Cela étant, le mot composé *tapu* ne signifie pas autre chose que « marquer complètement » ; il n'en vint à vouloir dire sacré, ou prohibé, qu'en un sens secondaire, parce que choses et emplacements sacrés sont communément marqués d'une manière particulière, afin que chacun puisse reconnaître qu'ils sont sacrés. » D'après une autre étymologie, *tapu* viendrait du nom de la conque-trompette, *pu*, et de *ta*, qui peut signifier frapper, aussi bien que marquer, et qu'on emploie également comme préfixe causatif. Anciennement, lorsqu'un chef annonçait une restriction cérémonielle en soufflant dans la conque qui lui servait de trompette, cette pratique aura pu être décrite par le mot composé *ta-pu*. Nous ne saurions retenir ni ces dérivations ni d'autres qui leur sont analogues, car le mot *tapu* ou *tabu*, avec les coutumes et croyances qu'il désigne, se laisse amplement suivre à la trace à travers l'ensemble du monde océanien.

Comme mot anglais, « taboo » a dû son expansion au capitaine Cook, qui l'emploie dans la relation de son troisième et dernier voyage autour du monde. Il aborda aux Tonga ou îles des Amis en 1777 ; à Tongatabu il s'entretint, à bord de son vaisseau, avec plusieurs chefs, tant supérieurs que subalternes. Quand on servit le dîner, aucun d'entre eux n'accepta de s'asseoir, aucun ne voulut manger quoi que ce fût des mets qu'on présentait. « J'exprimai la surprise que cela me causait ; ils dirent alors qu'ils étaient tous *taboo* (ce mot, de sens très compréhensif, signifie en général qu'une chose est prohibée) » Quelque temps après, Cook observa que, dans un groupe de gens qui prenaient leur repas, deux femmes recevaient la nourriture des mains d'autrui, et il apprit que ces femmes étaient *taboo mattee*. Il semble que, deux mois auparavant, l'une d'elles [14] avait lavé le cadavre d'un chef, et qu'en conséquence elle était astreinte à ne toucher aucun aliment durant cinq mois. L'autre femme, ayant rempli le même office envers la dépouille mortelle d'une personne de rang inférieur, subissait une prohibition

¹ Dans le dialecte des îles Hawaï, le t se prononce k, et le b des Tonga devient p.

analogue, mais pour une durée moins longue. Durant son séjour à Tongatabu, le célèbre voyageur eut l'heureuse fortune de se trouver présent à une certaine cérémonie qui s'accomplissait en l'honneur du fils du roi. Le roi lui-même demanda expressément à Cook de n'autoriser aucun de ses marins à quitter leur bord, « car, disait-il, comme toutes choses allaient sous peu devenir *taboo*, si quelqu'un de notre peuple ou du leur venait à marcher à proximité (de ces choses), il serait frappé de verges ; que dis-je, il serait *mateed*, ce qui signifie tué ». Aucun indigène ne daignerait ou n'oserait divulguer la moindre information concernant la signification de la cérémonie. « Nos enquêtes reçurent rarement une réponse autre que : *taboo*, mot qui, je l'ai déjà noté, s'applique à maintes choses des plus diverses. »

On appelait les sacrifices humains *tangata taboo*, « et, quand il est interdit de manger quelque chose ou de s'en servir, ils disent que la chose est *taboo* ». Plus tard, Cook trouva ce mot en usage dans les îles de la Société (Tahiti), mais, là, on l'appliquait uniquement à l'individu consacré et offert en sacrifice. Même rencontre aux îles Sandwich, où il semblait que fussent très strictement observés des règlements négatifs de tel ou tel genre, car c'était avec une grande insistance et en manifestant la crainte de commettre une infraction que les gens demandaient toujours si la chose particulière, quelle qu'elle fût, qu'ils désiraient voir ou que, sans le vouloir, nous pouvions montrer était *taboo*, ou, suivant leur prononciation, *tafoo*.

Le capitaine James King, qui prit le commandement de l'expédition en 1779, après la mort de Cook, et qui continua à rédiger la relation du voyage, fait, lui aussi, allusion au tabou chez les insulaires des Sandwich. Il note que le mot pouvait être appliqué aussi bien à des choses qu'à des personnes, et qu'on l'employait également pour désigner quelque chose de « sacré, ou d'éminent, ou de dévoué (au sens littéral de ce terme) ». King fut frappé de constater « l'obéissance on ne peut plus implicite et scrupuleuse » des indigènes à l'endroit des prohibitions qu'ils subissaient, mais il ne parvint pas à déterminer si cela procédait d'un principe religieux quelconque, ou simplement de la

déférence envers l'autorité civile de leurs chefs. Cependant, il décrit ailleurs le tabou comme une sorte d' « interdiction religieuse ».

À Cook et aux autres navigateurs célèbres qui nous ouvrirent le monde océanien, ont bientôt succédé les missionnaires. En 1795, [15] la société des missions de Londres fut fondée « pour répandre la lumière de la vérité divine sur les régions enténébrées de la terre ». Parmi ses envoyés dans les mers du Sud, l'un des mieux qualifiés et l'un de ceux qui rendirent les plus grands services s'appelait William Ellis. Il passa huit années (1816-1824) aux îles de la Société et aux îles Sandwich ou Hawaï ; de retour en Angleterre, il publia en 1829 ses *Polynesian researches*, ouvrage considérable, dont la valeur n'a pas cessé de faire ses preuves jusqu'à ce jour.

Ce qu'Ellis relate du *tabu* polynésien concerne en particulier le groupe hawaïen.

« Dans la plupart des dialectes polynésiens, le sens usuel du mot *tabu* est « sacré ». Cependant, il n'implique aucune qualité morale ; ce qu'il exprime, c'est une connexion avec les dieux, ou une séparation d'avec les propos ordinaires exclusivement applicables à des personnes ou des choses considérées comme sacrées ; quelquefois il signifie : dévoué comme par un vœu. Les chefs qui font remonter leur généalogie aux dieux sont appelés *arii tabu*, chefs sacrés, à cause de leur affinité supposée avec les divinités ; on nommera de même un sanctuaire *wahi tabu*, lieu sacré, parce que dévoué exclusivement à la résidence et à l'adoration des dieux. Le mot est distinct de cet autre : *ra-hui*, prohiber, et il s'oppose à *noa*, qui signifie général ou commun... Tel semble bien être le sens exact du mot *tabu*, encore que les indigènes, quand ils parlent à des étrangers, en généralisent davantage l'emploi, car alors ils l'appliquent à toute espèce de chose prohibée ou improprie ².

² Chez les habitants des Marquises, « n'importe quelle chose opposée à leur coutume ordinaire, quoique non expressément prohibée, est dite "tabou" ». (Hermann Melville, *Typee*, nouv. éd., Boston, 1892, p. 328). A Madagascar, le mot *fady*, équivalant à *tabu*, s'applique de même à des actions simplement

« Bien qu'on en parle aussi à propos de sujets dépourvus de caractère sacré, le *tabu* était une cérémonie entièrement religieuse, et il ne pouvait être imposé que par les prêtres. Pour déclarer *tabu* quelqu'un ou quelque chose, on partait toujours d'un motif religieux, quoique cela se fît souvent à la requête des autorités civiles ; le roi chargeait toujours une sorte d'officiers de police, appelés *kiaimoku*, gardiens de l'île, de surveiller la stricte application du *tabu*.

« L'antiquité du *tabu* égalait celle des autres branches de la [16] superstition, dont lui-même formait une partie constitutive des plus importantes ; son application était à la fois générale et particulière, occasionnelle et permanente. Étaient toujours *tabu*, ou sacrés, les idoles, les temples, les personnes et les noms du roi, des membres de la famille régnante, ainsi que les personnes des prêtres, les embarcations appartenant aux dieux, les demeures, les habits et les nattes du roi et des prêtres, ainsi que les têtes des hommes dévoués à toute idole particulière. La chair des porcs, de la volaille, des tortues de mer, de diverses espèces de poissons, les noix de coco et presque tout ce qui s'offrait en sacrifice étaient *tabu*, à l'usage des dieux et des hommes. De là vient que, sauf en des cas où se manifestait une indulgence particulière, ces diverses choses étaient interdites aux femmes. Des emplacements particuliers, comme ceux où le roi se baignait, étaient eux aussi rendus *tabu* en permanence. On *tabouait* parfois une certaine île ou un certain canton, lorsque aucune personne comme aucun canot n'avait la permission de s'en approcher. Tels ou tels fruits, tels animaux, le poisson se trouvant dans un certain périmètre, étaient occasionnellement *tabu* pour plusieurs mois, interdits aussi bien aux fem-

contraires aux bonnes manières – et ne rencontrant donc que la désapprobation populaire – et à des actions offensant les ancêtres et exposant de ce chef au châtement surnaturel. (Ralph Linton, *The Tomala*, Chicago, 1933, p. 229.) Parmi les Tswana et les tribus qui leur sont apparentées, dans le protectorat du Bechuanaland, le mot correspondant à tabou (*moila*) signifie « chose prohibée » et peut concerner n'importe quel acte interdit, quelle qu'en soit la sanction. On l'emploie plus particulièrement à propos des prohibitions dont l'inobservation est automatiquement suivie de ses conséquences, sans intervention directe d'aucun agent ou procédé humain spécifique. (J. Schapera, *A handbook of Tswana law and custom*, Oxford, 1938, p. 39.)

mes qu'aux hommes. Parmi les époques, on tenait pour *tabu* : le temps qui marquait l'approche de quelque grande cérémonie religieuse ; celui qui précédait immédiatement le départ pour la guerre ; celui au cours duquel un chef était malade. La durée de ces temps *tabu* variait ; elle fut plus longue anciennement qu'à l'époque moderne... Avant le règne de Tamehameha, la période

usuelle était de quarante jours ; sous ce règne, on la réduisit à dix ou cinq jours, quelquefois à un seul jour. A cet égard, les *tabus*, ou périodes de restriction, semblent avoir été plus longs aux Hawaï que dans les îles de la mer du Sud... Ces périodes étaient tantôt plus souples, tantôt plus strictes. Dans le premier cas, il y avait seulement pour les individus mise en demeure de s'abstenir de leurs occupations habituelles et d'observer le *heiau*, présentation des prières du matin et du soir. Autrement rigoureuse, la saison de *tabu* strict : il fallait éteindre tout feu et toute lumière dans l'île ou dans le district ; aucune embarcation n'avait le droit de circuler ; interdiction à qui que ce soit de prendre un bain ; excepté ceux dont la présence était requise dans le sanctuaire, personne ne devait être vu hors des habitations ; nul chien ne pouvait aboyer, aucun porc grogner, défense à tous les coqs de chanter, sinon, le *tabu* se trouvait brisé, et l'objet auquel on l'avait destiné était manqué. En pareil cas on muselait les chiens et les porcs ; quant aux volailles, on les cachait sous une calebasse, ou bien on les aveuglait au moyen d'un bandeau. Tout le menu peuple se prosternait, la, face contre le sol, devant les chefs sacrés circulant au dehors, en particulier durant [17] le *tabu* : ni le roi ni les prêtres n'étaient autorisés à toucher quoi que ce fût ; il fallait même qu'une autre personne portât leurs aliments à leur bouche. C'était souvent par voie de proclamation et par l'organe d'un crieur ou héraut qu'on décrétait le *tabu* ; ce fonctionnaire circulait, généralement le soir, requérant l'extinction de toute lumière et l'évacuation des chemins menant au rivage, qui devaient être laissés à la seule disposition du roi, tandis que les voies de circulation à l'intérieur des terres étaient à réserver uniquement aux dieux. Etc. Au reste, non pas toujours mais le plus souvent, le peuple n'était pas très surpris par cette annonce ; il en avait eu quelque aver-

tissement. Parfois, pour décréter le *tabu*, on apposait sur les endroits ou les choses *taboués* certaines marques appelées *unu unu* ; la signification en était bien connue. Prohibitions et réquisitions inhérentes au *tabu* étaient strictement obligatoires ; la moindre inobservation de l'une d'elles entraînait peine de mort, à moins que les délinquants n'eussent quelques amis très puissants parmi les prêtres ou les chefs. Mais en général on les offrait en sacrifice, ils étaient étranglés ou livrés au feu ; ou bien encore on les exécutait à coups de pierres ou de gourdins dans les parvis du heiau ³...

« Une institution dont l'influence revêtit des proportions tellement universelles, et qui comportait des exigences aussi inflexibles, contribua très matériellement à perpétuer la servitude et l'oppression des indigènes en général. Le roi, les chefs sacrés et les prêtres paraissent bien avoir été les seules personnes pour qui l'application du tabou était aisée. En revanche, la grande masse du peuple n'échappait à son influence durant aucune période de la vie ; aucune circonstance ne pouvait l'excuser d'avoir failli, si peu que ce fût, à ces rudes obligations. Les femmes, en particulier, en éprouvaient toute la force aussi dégradante qu'humiliante. Depuis sa naissance, l'enfant de sexe féminin n'avait pas le droit de recevoir pour sa nourriture la moindre parcelle de ce qui s'était trouvé sur l'assiette de son père, ou de ce qu'on avait cuit au feu de ce chef de famille. Au contraire, tout garçon, une fois sevré, prenait la même alimentation que son père ; aussitôt que cela lui était possible, il participait aux mêmes repas, tandis que la mère était tenue de prendre les siens dans une case extérieure ; que dis-je, il lui était même interdit de manger les mêmes sortes d'aliments. Quoi

³ Archibald Campbell, durant un séjour de treize mois (1809-1810) aux Iles Hawaï, eut connaissance d'un seul cas où la peine capitale vint sanctionner la rupture du tabou. Il s'agissait d'un homme ayant violé la sainteté d'un temple : s'étant enivré, il quitta l'enceinte sacrée pendant une période tabouée et entra chez une femme. On se saisit de lui, on lui arracha les yeux, après quoi il fut étranglé (*A voyage round the world*, New York, 1819, p. 121). De son côté, Urey Lisianski mentionne que certain insulaire fut condamné à mort pour avoir mangé une noix de coco pendant une période de tabou (*A voyage round the world*. Londres, 1814, p. 117).

[18] d'étonnant, si l'abolition du *tabu*, qui émancipe les femmes si complètement et apporte à leur condition une amélioration **si** importante, fait l'objet de constantes congratulations ? On ne sera pas surpris davantage en constatant que toute circonstance qui tendrait, fût-ce dans une mesure des plus faibles, à faire revivre l'ancien *tabu*, soulève les appréhensions les plus alarmées. L'unique tabu en vigueur aujourd'hui n'est autre que le sabbat, appelé *la tabu* (jour sacré) ; ceux qui le comprennent semblent ne voir aucun inconvénient à ce qu'il s'étende encore et se perpétue. »

Ainsi s'exprime l'excellent missionnaire Ellis. Il montre très clairement que le système *tabu* jouait un grand rôle dans la vie des peuples polynésiens. S'harmonisant aisément avec le pouvoir des prêtres et celui de l'état, ce système devint, aux mains des classes dirigeantes, un *instrumentum regni*, un puissant engin au service du contrôle politique et social. Ce fut même le principal support d'une société organisée suivant des lignes théocratiques.

Ellis considérait le système tabou comme particulier aux indigènes des mers du Sud. Mais, depuis lors, les études anthropologiques ont discerné la présence d'idées et de coutumes comparables à celles-là chez beaucoup d'autres peuples primitifs, et même parmi ceux qui possédaient déjà une civilisation, celle que nous appelons archaïque. Aussi, actuellement, « tabou » est-il une notion, une catégorie dont l'application trouve à s'exercer sur une étendue presque mondiale.

Il ne faut pas confondre les tabous avec ces prohibitions animistes, imposées par plus d'un législateur ancien, et insérées, sous forme de règlements positifs, dans l'organisme des codes de moralité et de religion qui, du monde antique, sont parvenus jusqu'à nous. Des dix commandements, par exemple, huit sont formulés négativement, et néanmoins, tels qu'ils se présentent maintenant à nous, ce ne sont pas des tabous ; ce sont les injonctions d'une divinité. Les prohibitions animistes, qui naturellement figurent en fort grand nombre surtout dans des collections telles que les lois de Manou, l'Avesta, le code mosaïque, ne sont en aucune manière inconnues des peuples incultes. Cependant, on a souvent incorporé des tabous à un système religieux,

on les a attribués à un être spirituel, on les a appuyés sur la référence à l'autorité divine. Il en était ainsi en Polynésie où, comme Ellis le remarque, *tabu* exprime « une connexion avec les dieux »⁴. De même, dans les anciens codes [19] hindous, persans et hébreux, abondent les règles négatives qui, quoique tenues pour révélées par un dieu, laissent percer une ressemblance manifeste avec les ordonnances des sauvages les plus primitifs. Le problème, dès lors, consiste à remonter au delà de la prohibition animiste pour découvrir le tabou originel.

D'autre part, n'ont pas le caractère animiste toutes les prohibitions dont on déclare que la violation est punie par un être spirituel. Chez les sauvages, on conçoit fréquemment les « esprits » comme impersonnels plutôt que personnels ; quelques-uns sont même simplement considérés comme de vagues influences inhérentes à tous les objets extraordinaires, fixant l'attention et excitant la crainte. Dans le châtiement administré pour rupture du tabou, le rôle de semblables esprits est souvent ou ne peut plus arbitraire. Ils n'ont aucune initiative en ce qui concerne le pouvoir coercitif ou pénal ; c'est automatiquement que leur colère est déclenchée contre un délinquant ; ni prière ni sacrifice ne sauraient les apaiser. Lorsque les conséquences des violations sont conçues suivant cette ligne-là, on est bien en présence de tabous et non pas de prohibitions animistes⁵.

⁴ Même en Polynésie, la connexion du tabou avec les dieux apparaît comme un phénomène secondaire. « Ce que j'ai personnellement observé chez les Polynésiens, écrit le professeur Radcliffe-Brown, me donne à penser qu'en général l'indigène conçoit le changement de son état rituel comme prenant place, résultat immédiat, à la suite d'un acte tel que l'attouchement d'un corps ; il ne pense pas que cela concerne les dieux et les esprits - les *atua* - si ce n'est quand il se met à rationaliser tout le système des tabous. » (*The Frazer Lecture*, 1939, p. 14 s.)

⁵ À propos des « esprits » qui protègent les cocotiers chez les Mailou de la Nouvelle-Guinée britannique, le professeur Malinowski déclare que « ce sont des facteurs purement mécaniques, amenant comme agent intermédiaire les mauvais résultats inhérents à la rupture du tabou ». Celui qui a envie de commettre pareille violation n'a pas à redouter en eux des puissances personnelles ; ce qu'il craint, c'est l'insuccès à la pêche, qui résultera de son acte. (B. Malinowski, *Transactions of the royal Society of South Australia*, 39, 1915, 583.) Le mot polynésien *alua* ne se réfère pas toujours à un être di-

On ne doit pas davantage confondre les tabous avec des prohibitions sympathiques, avec les innombrables précautions et préjugés qui trouvent à s'expliquer par un raisonnement analogique quelconque. L'Indien du Paraguay qui s'abstient de consommer la chair du daim, de peur d'être rendu timide, mais qui prise fort un bon morceau de jaguar, afin d'accroître sa vigueur et sa hardiesse, estime tout simplement que les qualités de l'animal mangé passent à celui qui les mange. Agit suivant le même principe le petit Esquimau [20] qui refuse de jouer au jeu des ficelles avec ses mains, parce qu'il craint qu'au cas contraire, au cours de son existence d'adulte, ses doigts ne se prennent dans les crochets du harpon : le semblable produit le semblable. Il en est de même à Bornéo, de la femme qui, pendant que son mari va à la guerre, prend bien soin de cuire et de répandre des graines sur la vérandah de très bonne heure chaque matin, en sorte que ses mouvements puissent être agiles. Ce vaste domaine de recherches anthropologiques, exploré à fond par sir James George Frazer dans *The golden bough*, présente cependant un double aspect, tel le visage de Janus ; pour quiconque désire comprendre exactement la mentalité primitive,

vin personnel. « Ce terme est même appliqué à la maladie ; il peut presque impliquer quelque chose qui est désagréable ou qu'on tient pour surnaturel. » (Elsdon Best, *The Maori as he was*, Wellington, N.-Z., 1924, p. 67.) Chez les Thado Kukis de l'Assam, un observateur a noté que les termes « mauvais esprits » et « bactéries » sont effectivement synonymes. « Pour le Thado, toute maladie est causée par des esprits. Quand je demandai à un interprète d'une intelligence peu commune pourquoi, en un certain cas, la quinine guérit la malaria, il me répondit, non sans laisser voir quelque surprise, que la chose était évidente : les Européens ont découvert avec une plus grande exactitude que les Kukis quelle odeur précise déplaît le plus à chaque sorte de mauvais esprits ; aussi emploient-ils la quinine contre la fièvre, la chlorodyne contre la diarrhée, l'huile de castor contre les maux d'estomac. » (J. H. Hutton, *Man*, XXXIV, 1934, p. 76.) Les nombreux mauvais esprits des Bahimas s'identifient pour la plupart aux diverses maladies des indigènes, telles que les névralgies, la fièvre, la peste bubonique, la petite vérole. (Sir H. H. Johnston, *The Uganda Protectorate*, Londres, 1904, II, 631). Identification analogue chez les Bangala du Haut Congo : les noms donnés aux maladies importantes sont aussi ceux des esprits qui les envoient. (Cf. J. H. Weeks, *Journal of the royal anthropological Institute*, XI, 1910, 377.)

ses préceptes négatifs méritent peut-être autant d'attention que ses commandements positifs.

Les variétés principales des prohibitions sympathiques comprennent force restrictions concernant la grossesse et la naissance. Nombreux sont, par exemple, les cas de couvade ou « lit d'accouchement de (par) l'homme » (du mari) ; nombreuses, certaines règles d'abstinence observées par les chasseurs, les pêcheurs, les guerriers pendant leur absence de chez eux, et par les parents et amis qu'ils ont ainsi quittés ; au même ensemble ressortissent également : diverses mesures diététiques de caractère négatif ; beaucoup d'exclusions obligeant à éviter tels ou tels noms, et enfin, d'une manière générale, les coutumes d'abstention. Des prohibitions de ce genre n'ont joué qu'un faible rôle, ou même n'en ont joué aucun, dans la création ou l'évolution des institutions sociales.

Le primitif, ce « fragile fantôme vagabond », placé dans un monde hostile, y vit en proie à des frayeurs multiples et diverses. Ces craintes, ces terreurs sont souvent le produit d'une imagination luxuriante et d'une ignorance profonde comme les plus insondables abîmes. Aussi toute chose est-elle potentiellement dangereuse ; il faut l'éviter. Ces mouvements de recul, sous leurs formes les plus simples, sont presque aussi instinctifs que ceux des animaux inférieurs. Quand les liens entre membres de la communauté deviennent plus serrés, quand les habitudes, se renforçant, passent à l'état de coutume, on voit la simple tendance à éviter, à s'abstenir, se fixer désormais en prohibitions rigoureuses, interdisant tout ce qui semble porter préjudice tant à l'individu d'une manière immédiate qu'indirectement au groupe dont il fait partie constitutive. Si les objets, activités et situations tombant sous la prohibition sont réellement susceptibles de nuire, le tabou correspondant satisfait ce que nous sommes convenus d'appeler le sens commun. C'est un précepte utilitaire. Si la prohibition frappe ce qui, en fait, n'a rien de dommageable, elle ressortit à ce que nous qualifions de « superstitieux ». Mais, pour le sauvage, toutes ses prohibitions [21] indistinctement reposent sur une seule et même base : l'utilité. Toutes, elles s'accordent avec l'expérience. Elles ne sont pas irra-

tionnelles. Il a toujours existé pour elles des raisons, même si le sauvage, quant à lui, ne peut en rendre compte et si l'enquêteur civilisé reste impuissant à discerner les émotions et les idées sur quoi, à l'origine, elles furent fondées. Qui donc interprétera jamais les imaginations, artifices et pensers, aussi aventureux que puérils, qui fourmillent dans l'esprit du primitif ?

Il reste néanmoins possible de suggérer quelques facteurs ayant opéré dans la création de prohibitions spécifiques qui revêtent le caractère de tabous. L'influence des rêves mérite d'être ici mentionnée, car on sait que pour le sauvage les rêves sont tout aussi réels que chacun des événements de sa vie à l'état de veille. Les songes à valeur de présage, qui ont donné naissance à toute la pseudo-science de l'oniromancie, peuvent aussi produire des tabous. « Tous leurs rêves, dit un observateur, sont pour eux (les nègres d'Afrique occidentale) autant de visites qu'ils pensent avoir ainsi reçues des esprits de leurs amis défunts. Les précautions, indications, avertissements venus à eux par cette voie, ils les reçoivent avec l'attention la plus sérieuse et la plus déférente, et, une fois réveillés, ils les traduisent toujours en actes. L'habitude, universelle, de raconter ses rêves a fortement stimulé l'habitude même de rêver ; dès lors, les heures du sommeil se caractérisent par un commerce avec les morts presque aussi nourri que celui qui, à l'état de veille, s'entretient avec les vivants. C'est, à coup sûr, l'une des raisons de l'excessive propension à la superstition qu'on observe chez ces tribus ⁶. »

⁶ J. L. Wilson, *Western Africa*, Londres, 1856, p. 395, et. p. 210 s. Chez les Zoulous, des tabous personnels doivent parfois leur origine à des rêves. Un des indigènes qui fournirent des informations au chanoine Callaway mentionne le cas d'un homme troublé par des rêves quotidiens, qu'il ne comprend pas. « Finalement il tombe malade ; et il est obligé de s'abstenir de certains aliments, car il lui a été dit en songe de ne pas absorber telle ou telle nourriture. Il se met donc à y renoncer. Que, si, par contradiction, il en absorbe cependant, sa santé en souffre. Enfin il laisse ces aliments à part, en disant : un esprit m'a visité. » (Henry Callaway, *The religious system of the Amazulu*, Londres, 1870, p. 183.)

Il est permis d'attribuer aux visions une influence analogue, spécialement aux visions du sorcier ou magicien, dont les révélations sont fréquemment influencées par le jeûne, par l'usage de stimulants et de boissons narcotiques, par la danse ou par d'autres procédés encore, provoquant un état d'exaltation morbide. « Les tribus du sud-est de l'Australie, écrit Howitt, croient toutes que leurs ancêtres défunts et les membres de leur parenté également décédés les visitent pendant la nuit et leur donnent alors des conseils, ou des avertissements contre les dangers, ou encore leur communiquent des charmes en vers, efficaces contre la magie. Nombreux sont les cas de ce genre dont j'ai eu connaissance, et je sais aussi [22] que le sorcier a des visions qui sont pour lui des réalités. Pareil personnage, s'il est très réputé dans sa tribu, peut facilement produire un changement social, en annonçant à ses collègues un ordre reçu de certain être surnaturel... S'il trouve un accueil favorable, le degré suivant pourra consister à communiquer la même annonce, toujours comme commandement surnaturel, aux chefs rassemblés lors d'une réunion cérémonielle. Le peuple de la tribu l'acceptera sans aucune hésitation ⁷. »

Les craintes et les fâcheux pressentiments, suscités par de mauvaises fortunes de toute sorte, peuvent donner l'essor à des tabous. Les Chams d'Indochine appliquent un tabou (*tabun*) à une plantation de riz, si une personne ou un animal domestique tombe gravement malade après avoir travaillé là. Toutefois, encore faut-il que les premiers symptômes de la maladie se soient manifestés pendant que le sujet se trouvait dans la plantation. On cesse de cultiver tout champ taboué ; il

⁷ A. W. Howitt, *The native Tribes of South-East Australia*, Londres, 1904, p. 89s. Les sorciers arunta ont le pouvoir de contempler les esprits ancestraux, ou *iruntarinia*, et de communiquer avec eux. De ce pouvoir sont également investis, devenus adultes, les enfants qui en naissant ont les yeux ouverts, pourvu qu'en grandissant ils se montrent modestes et pondérés. Les *iruntarinia*, semble-t-il, ne se révèlent jamais à des gens railleurs ou frivoles, à des hommes ou des femmes parlant beaucoup pour ne rien dire. Quant aux enfants qui viennent au monde les yeux clos, ils ne peuvent, une fois parvenus à l'âge d'homme, avoir commerce avec les esprits, si ce n'est lorsqu'ils exercent la fonction de sorciers. (Sir Baldwin Spencer et F. J. Gillen, *The native tribes of central Australia*, Londres, 1899, p. 315.)

faut le vendre à vil prix à un Annamite chrétien. Chez les Meithei du Manipour, si un homme se tue en tombant d'un arbre, les anciens de son clan se réunissent sous l'arbre, qu'ils déclarent tabou pour tous les membres du clan. Il se peut même que cette excommunication atteigne tous les arbres de la même espèce. Parmi les Indiens Pawnee, on estime que, si quelqu'un boit à une certaine source juste avant d'être atteint d'une sérieuse maladie, la source sera désormais « tabouée », eût-elle été en usage depuis de longues années et bien connue comme donnant une eau excellente. D'autres Indiens, les Mohave, ne mangent pas la chair du castor ; dans le cas contraire, croient-ils, leur cou enflerait. « Cette croyance résulta du fait que quelqu'un avait empoisonné des castors pour leur fourrure et que tous ceux qui mangèrent de cette viande moururent. Il n'en fallut pas davantage pour qu'on réputât mal-faisants tous les castors sans distinction. »

Une fois que telle ou telle prohibition particulière a pris corps, il peut se faire qu'elle paraisse confirmée à la suite de certaines expériences, qui ne sont que des coïncidences.

Nous devons à William Mariner un remarquable récit de la vie qu'il mena aux îles Tonga durant la première décade du XIX^e siècle. Mariner, un jeune Anglais cultivé, de bonne naissance, avait pris [23] la mer sur un bâtiment particulier, le « Port-au-Prince ». Après avoir croisé pendant plus d'une année à travers le Pacifique, ses compagnons et lui atterrirent dans l'une des îles Tonga. Or, presque tous les membres de l'expédition y furent massacrés par les indigènes. Mais le chef de Vavau, qui s'appelait Finau, se prit d'une vive sympathie pour Mariner et ordonna qu'on lui laissât la vie. Le jeune homme fut introduit et reçut l'hospitalité dans le domaine du chef ; une des femmes de ce personnage lui enseigna le langage et les coutumes du peuple des Tonga. Finau l'adopta même comme son propre fils et lui donna accès dans tous ses conseils royaux. Leurs relations amicales et même intimes durèrent jusqu'à ce que Finau vînt à mourir subitement. Ce chef de Vavau, qui semble avoir eu le tempérament nettement rationaliste, a souvent confié à Mariner ses doutes quant à l'existence d'êtres tels que les dieux : « Les gens sont fous, disait-il, de croire ce que les prê-

tres leur racontent. » Il fut frappé d'une maladie mortelle au moment même où il commandait la mise à mort d'un prêtre influent qui l'avait offensé. Le sacrilège ainsi décidé, quand il fut connu après la mort de Finau, frappa chacun de consternation, et le cri général ne fut autre que celui-ci : « Sa mort n'a rien de surprenant ; comment un chef vivrait-il après avoir exprimé des intentions aussi effroyables ? »

Sur l'une des pistes tracées entre la province de Tarlac et celle de Zambales, dans l'île de Luçon, se trouve une énorme pierre ronde et noire, en laquelle les négritos voient la résidence d'un esprit très puissant. Aucun nègre, et même en fait aucun indigène christianisé des deux provinces, ne passe jamais devant cette pierre sans y déposer une banane, une patate ou une autre offrande élémentaire. Si l'on s'en abstient, sous une forme ou sous une autre le malheur frapperait le voyage. Or, il advint qu'un Espagnol, qui devait devenir plus tard le gouverneur de Zambales, arrivant en cet endroit, frappa la pierre du pied, au grand scandale de ses compagnons terrifiés. Il ne s'en tint même pas là, car il osa entamer une banane déposée en ce lieu sacré, en manger un morceau et jeter le reste. Les indigènes restèrent persuadés que l'incident entraînerait pour son auteur d'effroyables conséquences. Ce qui est certain, c'est que, parvenu fort loin de là, il reçut entre les deux jambes une flèche tirée par des nègres sauvages, qui, apparemment, n'avaient pas eu connaissance de son « sacrilège ».

Les marques royales des souverains malais sont éminemment sacro-saintes. Quiconque aurait la témérité de s'en occuper serait réputé courir de grands dangers. Parmi les insignes de la royauté du sultan défunt de Selangor (un des États malais), figuraient deux grands tympanons et une longue trompette d'argent. On les gardait dans un récipient de fer galvanisé, posé sur des supports, [24] au milieu de la pelouse dans le jardin de la résidence de son Altesse. Précédemment, leur place avait été à l'intérieur de la maison, mais là ils avaient causé aux habitants force troubles et angoisses. Un jour, un certain Raja Bakka posa fortuitement le pied sur le cylindre de bois d'un des tympanons. Il mourut à la suite de cette inadvertance. De plus, un nid de frelons vint à se former à l'intérieur du cylindre. Pour l'ôter, on réquisi-

tionna un Chinois ; aucun Malais n'y eût jamais consenti. Or, au bout de quelques jours, le Chinois « enfla et mourut ». Ces coïncidences, c'est le sultan lui-même qui en donna connaissance à notre informateur, M. Skeat. Quand celui-ci exprima le désir d'examiner la trompette et les tympanons, on le supplia de n'en rien faire, car « personne ne pourrait dire ce qui arriverait ». Il passa outre et se livra même à ces investigations en présence du prince héritier. « Sur le moment, dit-il, je n'y pensais plus, mais, ce qui fut vraiment une très curieuse coïncidence, au bout de quelques jours seulement je fus saisi d'une violente attaque d'influenza de la nature de la malaria, si bien qu'il me fallut quitter le district et entrer à l'hôpital du chef-lieu. » On comprend que ce fait ait fort impressionné les Malais.

Le docteur Rivers, ayant des recherches à faire chez les Toda de l'Inde du Sud, vit ce travail contrarié par certains événements fâcheux, qui se produisirent pendant qu'il se trouvait en la compagnie des indigènes. Son séjour parmi eux durait déjà depuis quatre mois environ, lorsque diverses mésaventures atteignirent quelques-uns de ses principaux informateurs. « Un homme, qui m'avait signalé des lieux sacrés, tomba malade et se persuada qu'il allait mourir. Un autre perdit sa femme quelques jours après qu'il m'eut montré comment on procédait pour accomplir l'une des cérémonies toda les plus sacrées. Un troisième, de qui j'avais appris les détails d'un autre toda également sacrosaint au plus haut degré et relatif à la laiterie, eut à subir la perte de sa propre crèmerie de village, qui fut la proie d'un incendie. » Les devins, consultés, attribuèrent ces événements à la colère des dieux toda, dont les secrets avaient été révélés à un étranger.

Le professeur Westermarck a eu l'occasion de visiter, dans les montagnes du grand Atlas, une caverne qui était réputée contenir toute une ville peuplée d'esprits. À proximité, il se trouva que ses compagnons abattirent un couple de pigeons. Peu après, son cheval vint à buter et à tomber sur un des indigènes, qui portait une arme à feu. Cette arme fut brisée, et l'homme resta paralysé durant plusieurs jours. Il fut déclaré au professeur que cet accident avait été causé soit par les

esprits de la caverne, soit par un saint qui avait son sanctuaire dans le voisinage, et qu'en tout cas c'était la punition du meurtre des pigeons.

[25]

Lors d'une danse exécutée en l'honneur du soleil, un Indien kio-wa, homme de guerre et sorcier réputé, viola de propos délibéré la règle qui interdit rigoureusement d'approcher un miroir (lequel fait partie de l'équipement de toilette de chacun, ou peu s'en faut), des *taine*, ensemble des images sacrées devant être exposées à la vue au cours de la cérémonie. Il essaya aussi, mais sans succès, d'empoisonner son rival, le gardien des *taine*, en grattant le mercure sur le revers du miroir, pour le mélanger au tabac qu'il donna à fumer à ce prêtre. Il ne s'écoula ensuite que fort peu de temps jusqu'à ce que, dans une chasse au bison, notre homme ne soit renversé de son cheval et tué. Prompte sanction de ses sacrilèges, aux yeux des Indiens.

C'est en chassant, eux aussi, des bisons, que les Indiens omaha virent se produire un autre sacrilège. Ils avaient coutume, pour aller à la rencontre de ce gros gibier, de procéder par quatre étapes successives et toujours régulières ; à la fin de chacune d'elles, le commandant de la chasse et les autres chefs s'asseyaient et fumaient. A cette lenteur dans la poursuite et à la division en quatre parties était attribué un caractère religieux. Or, au cours d'une de ces chasses, un homme vint au galop trouver les personnages officiels pendant qu'ils étaient arrêtés en fumant, et il leur représenta non sans impatience qu'ils ne progressaient vraiment pas assez vite. Le bison, disait-il, se déplace, il risque de vous échapper à cause de vos délais. Imperturbable, le commandant répondit : « Si ta méthode est meilleure, applique-la. » L'autre ne se le fit pas dire deux fois ; suivi des chasseurs, il se précipita avec impétuosité à l'assaut de la horde. Dans la confusion qui en résulta, plusieurs furent blessés, et l'impatient lui-même, son cheval s'étant renversé sur lui, demeura estropié pour la vie. On interpréta l'aventure comme un châtiment surnaturel de l'acte irrévérencieux par lequel avait été rompue la procédure établie.

Songes, visions, mauvaises fortunes, expériences de coïncidences ont indubitablement joué un rôle dans l'établissement de nombreux tabous et dans leur maintien en vigueur. Mais il est facile d'en exagérer l'importance. Certains tabous, qui actuellement paraissent dépourvus de sens, peuvent avoir été significatifs autrefois, quand ils prohibaient ce dont l'expérience avait manifesté les effets malsains, concernant une série quelconque d'activités usuelles : recherche de la nourriture, relations sexuelles, guerre, etc. Il se trouve des tabous pouvant avoir au fond, dans le présent, une utilité subsidiaire, car souvent on reconnaît à l'évidence qu'ils ont été délibérément désignés par des chefs de tribu, des magiciens, des prêtres. Le sauvage est, en effet, fort capable, en faisant appel à des craintes « superstitieuses », d'instaurer une règle pratiquement [26] utile ; c'est par ce moyen qu'il assure à la règle une prompt obéissance. Comme toutes les observances ressortissant à la coutume, les tabous jaillissent quelquefois de l'intérieur du groupe et sont perpétués par la tradition orale. Ils peuvent aussi être dus au commerce, amical ou non, avec un autre groupe. Dans d'autres cas encore, il y a lointaine mais pénétrante influence étrangère, aboutissant au contact et à la fusion de plusieurs cultures. Mais, quel qu'ait été le processus, l'issue finale ne change pas ; elle tient en deux mots : obscurité et déformation. Aussi, l'origine de la plupart des tabous disparaît-elle, engloutie sous le même voile de ténèbres cimmériennes qui, d'une manière générale, dérobe à nos yeux le point de départ des coutumes primitives. Chez les indigènes du sud de l'Afrique, une autorité déclare tout net que le plus grand nombre des tabous thonga sont « inexplicables », et ce dire trouve une application plus que locale.

Une fois établi, chaque tabou particulier tend à se multiplier sans fin. La fausse association d'idées qui agit de la sorte est la même que celle dont procèdent les prohibitions sympathiques : un objet devient tabou, qui, pour une raison quelconque, rappelle à quelqu'un quelque autre objet taboué. Les prohibitions s'empilent ainsi les unes sur les autres, comme l'Ossa sur le Pélion et le Pélion sur l'Olympe, afin de prévenir toute simple possibilité de danger dans l'effroyable labyrinthe d'un monde où toute chose est potentiellement périlleuse. La proliféra-

tion luxuriante des tabous, nourrie par une accumulation de rudes inférences, contribue à en expliquer le caractère infiniment mélangé.

Sous ses aspects sociologiques, le tabou se réfère à un système de prohibitions observées comme coutumes et développées en institutions chez les Polynésiens et parmi d'autres peuples. Les choses prohibées sont aussi nombreuses et variées que les expériences humaines, car toute personne, tout objet, toute action peut être tenu pour tellement dangereux que le moindre commerce avec lui retombe sur quiconque s'y livre. Le péril redouté n'apparaît jamais aux sens ; jamais on ne l'explique, on l'assume toujours. Il y a lieu, dès lors, de le traiter moyennant des précautions qui ne seraient pas requises s'il s'agissait d'autres objets. Ainsi, en Polynésie, il faut apporter de grands soins au maniement de ce qui fut *tabu* ; quant à ce qui était *noa* (« général » ou « commun »), on peut impunément s'abstenir d'y prendre garde. Sous ses aspects psychologiques, le tabou peut donc être défini comme la conception du danger mystique que présente un objet particulier et dont résultent des contraintes et des restrictions, centrées non pas sur ce qui est prohibé mais sur le fait même de la prohibition. C'est tout juste la simple peur des conséquences de la désobéissance, et, puisque ces [27] conséquences sont souvent laissées indéterminées, l'impression de la peur prévaut absolument. À mesure que nous serons mieux renseignés sur la mentalité primitive, la nature du tabou se laissera mieux comprendre, et la recherche de ce qui la motive pourra s'étendre jusqu'à inclure une étude de l'esprit chez l'enfant, dans le peuple, et une étude du subconscient tel que le révélera la psychanalyse.

C'est donc la peur qui se trouve systématisée en tabou. La peur parcourt toute la gamme des réactions émotionnelles, depuis la crainte pieuse jusqu'à la terreur ; de la sorte, ce qui mystiquement comporte un danger peut être frappé de prohibition, comme provoquant tantôt un sentiment d'aversion, d'horreur, tantôt du respect et même de la vénération. On peut donc dire que la conception du tabou est souvent ambivalente, mais en soulignant, fait important, qu'au moins chez les peuples primitifs l'attitude de l'aversion est beaucoup plus prononcée que celle de l'attraction. La « crainte du Seigneur » est le « commen-

cement de la sagesse » pour le sauvage, quoi qu'elle puisse être pour son frère civilisé. Jamais la différenciation des deux attitudes ne s'accomplit parfaitement, même dans les religions supérieures, car il subsiste toujours une certaine ambiguïté entre ce qui est redoutable parce que diabolique et ce qui l'est parce que divin. La « chose impure » et la « chose pure » possèdent semblablement le pouvoir, que ce soit le pouvoir de détruire ou celui de bénir ⁸.

On peut parfois saisir sur le vif le processus de la différenciation, lorsqu'un peuple primitif entre en contact avec des missionnaires chrétiens. Dans les îles Tonga, le verbe *tabui*, « placer sous un tabou », s'emploie actuellement au sens de « bénir ». En Nouvelle-Zélande, [28] l'expression *wairua tapu* est traduite par « saint esprit ». Parmi les indigènes du Gabon, *orunda* signifie à l'origine « interdit à l'usage humain », « tabou » ou « taboué ». Sous l'influence de l'activité missionnaire, il a pris le sens de « sacré, pour l'usage spirituel », et dans

⁸ On rencontre, dans les systèmes éthiques et religieux de l'antiquité, différents termes dont la signification ressemble de près à celle du tabou. Le *mamit* babylonien désignait l'état d'impureté inhérent à certaines circonstances ou actions : C. Fossey, *La magie assyrienne*, Paris, 1902, p. 52, 58 ; B.C. Thompson, *The devils and evil spirits of Babylonia*, Londres, 1904, vol. II, p. XXXIX ss. Le *lamé* hébreu se disait de choses dangereuses, qu'il ne fallait pas toucher, qui rendaient rituellement impur. Comme le souligne W. Robertson Smith, « ce n'est pas le mot ordinaire, désignant des choses physiquement sales ; c'est un terme rituel, qui correspond exactement à l'idée de tabou ». (*Kinship and marriage in ancient Arabia*², Londres, 1903, p. 309.) Voir une liste de textes bibliques contenant ce mot *lamé* dans Jacob Singer, *Taboo in the hebrew scriptures*, Chicago, 1928 p. 1092. Le sens de péril mystique inhérent à quelque chose et d'interdiction d'y toucher s'attache aussi quelquefois au mot *qadoch* (que nous traduisons dans les langues modernes par « saint »). Les deux idées de sainteté et d'impureté (qui souille) se trouvent combinées dans le grec *τό ἁγίον*, mais usuellement on en opérait la discrimination, *ἁγνός* ou *ἁγίος* signifiant « sacré » et *ἐναγής* « impur » ou « frappé de malédiction ». Chez les Romains, à l'origine, *sacer* voulait dire simplement tabou, donc, suivant les circonstances, « maudit » ou « sacré ». Comme l'a montré W. W. Fowler, à l'époque romaine tardive, ce mot ne comporte pas un sens sinistre mais vise plutôt ce qui est consacré ou sacrifié à une divinité bienveillante. C'est dans tous ses usages archaïques que la portée redoutable prédomine (*Roman essays and interpretations*, Oxford, 1920, p. 23 s).

les écritures mpongwe *orunda* traduit notre mot « saint ». Le docteur Nassau estime « ce choix malheureux, car le missionnaire doit expliquer qu'*orunda*, quand il se dit à propos de Dieu, ne désigne pas l'*orunda* employé pour l'humanité ».

Chez les Indiens dakota, le mot *wakan* se définit : *mystérieux, incompréhensible*, dans un état particulier ou puisqu'on ne le comprend pas, il est dangereux d'avoir commerce avec lui. De là, les applications de ce mot aux femmes pendant leurs époques ; de là aussi naquit, chez les Indiens les plus frustes, le sentiment les portant à estimer que, si la Bible, l'Église, le missionnaire, etc., sont *wakan*, il faut les éviter et les tenir à l'écart, non pas comme étant mauvais ou dangereux, mais comme *wakan*. Ce mot semble être le seul qui veuille dire : *saint, sacré*, etc., mais son acception courante, indiquée ci-dessus, prête à méprise pour les païens.

Les objets mystiquement dangereux sont, en outre, des objets dynamiques. L'homme les reconnaît à ce qu'ils lui font ; c'est leur activité qui les lui laisse discerner. De cette manière de penser, si naturelle et en fait inévitable, quelques peuples primitifs en vinrent à isoler mentalement et souvent à indiquer par un nom spécial le pouvoir occulte qui se révèle en produisant des effets qui dépassent la capacité ordinaire de l'homme ou le cours normal de la nature. Ainsi les Ba-ila de la Rhodésie du Nord ont l'idée d'une force de caractère neutre et pénétrant toutes choses. En soi, la force n'est ni bonne ni mauvaise, mais elle peut être saisie par ceux qui possèdent le secret de la manipulation, et de la sorte elle peut être appliquée à un bon ou à un mauvais usage. Il y a danger à se commettre avec un objet dans lequel la force réside ; il est tabou (*tonda*). « Il y a chez la personne *tonda* quelque chose qui met en péril le bien-être d'autrui ; certaine influence nocive, inhérente aux choses, actions et paroles *tonda*, ou mise par elles en mouvement, fait d'elles une source de péril non seulement pour la personne qui les manie, en fait usage ou les prononce, mais aussi parfois pour ses compagnons. En ce cas, les *tonda* peuvent exciter l'actif ressentiment de ceux qui en sont affectés, et le délinquant peut être puni par eux ; mais, en général, celui qui rompt le tabou est abandon-

né à la rétribution inhérente à sa propre faute. En d'autres termes, les actes ou les paroles dont il s'agit ont en eux-mêmes une essence maléfique, et par une sorte d'automatisme ils retombent sur le *de cuius* ou plus exactement libèrent le ressort qui met en marche contre lui le mécanisme caché de la nature. » Les Ba-ila [29] n'ont jamais formulé clairement leurs idées concernant cette force ; ils ne lui donnent aucun nom particulier.

En revanche, les membres du peuple elema de la Nouvelle-Guinée britannique savent comment l'appeler ; pour eux, c'est *ahea*, ou « chaleur magique ». La signification de ce mot a été transposée, de la chaleur purement physique du feu ou du soleil, à celle du magicien qui, de par sa condition, est susceptible de réaliser des performances dépassant la capacité humaine ordinaire. C'est ainsi que possèdent l'*ahea* de vieilles gens, des jouets sonores, certaines plaques de bois gravées et investies d'une grande sainteté, les charmes du magicien. L'*ahea* se trouve spécialement dans les feuilles et les morceaux d'écorce dont le magicien a le secret et fait usage, comme aussi dans le gingembre qu'il mastique tout exprès afin de se rendre « chaud ». Les choses où réside l'*ahea* sont « choses chaudes ». « Elles sont chargées de pouvoir, et ceux qui les manient sans autorité peuvent s'attendre à quelque choc fâcheux ; ou bien elles sont violentes et susceptibles d'éclater ⁹. » Les insulaires d'Andaman ont un mot similaire, *ot-kimil* ; s'il signifie « chaud » au sens usuel, il s'applique également à chaque chose supposée puissante en bien ou en mal dans l'existence. En particulier, divers animaux et végétaux, ainsi que les corps et les ossements des défunts, sont chargés de ce genre de « chaleur ». Tout contact avec eux est dangereux, mais, ce dommage, certaines précautions rituelles permettent de l'éviter.

⁹ F. E. Williams, *Drama of Orokololo*, Oxford, 1940, p. 111 s. A Saa dans l'île Mala (l'une des Salomon), toutes les personnes et les choses en qui ou en quoi réside un pouvoir surnaturel sont dites *saka*, « chaudes ». Des spectres ou apparitions remplis de puissance sont *saka* ; de même les gens ayant connaissance de choses surnaturelles. Une personne initiée à un charme *saka* va le murmurer au dessus de l'eau, qu'ainsi elle rend « chaude ». (R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 191 s.)

La même notion d'un pouvoir occulte est définie plus expressément par le mot mélanésien et polynésien *mana* ; la meilleure manière de le rendre consisterait peut-être à réunir deux termes en quelque mesure démodés, sinon caducs : la « vertu » qui réside en un homme et la « grâce » qui descend sur lui. Des âmes désincarnées (spectres) et des esprits (qui, dès l'origine, furent dépourvus de corps) possèdent le *mana* ; peuvent aussi l'acquérir d'eux des gens, des animaux et même des choses inanimées. Des termes essentiellement analogues, dont le sens se rapproche beaucoup de celui de *mana*, se rencontrent chez les Malais, les Malgaches, chez divers peuples africains et parmi les Indiens d'Amérique.

Le pouvoir occulte résidant dans un objet mystiquement dangereux est transmissible ; en conséquence, il est capable d'affecter qui ou quoi que ce soit entrant en contact avec cet objet. Il faut considérer cette conception comme résultant de l'expérience, bien [30] qu'interprétée de travers. Le sauvage n'ignore pas que la morsure de, certains insectes et celle de certains serpents produisent des effets très pénibles et éventuellement fatals. Après une longue observation, il a appris que maintes plantes et maints fruits, quoique agréables au goût, ne sont pas bons à manger. Il s'est familiarisé avec diverses maladies qui peuvent se transmettre d'individu à individu, d'une famille à une autre, et quelquefois même apporter la mort à une communauté entière. Dans tous ces cas, la nature de la maladie en question lui est inconnue ; ce qu'il sait, c'est que le contact de l'objet dangereux entraîne des conséquences désagréables. Combien plus pénibles encore sont nécessairement les conséquences du contact avec quelque chose de mystiquement dangereux, quelque chose de tabou !

Le contact qui déclenche automatiquement un pouvoir occulte est, le plus souvent, un contact corporel. L'objet est quelque chose à ne pas toucher, quelque chose d'intangible au sens le plus strict du moi. Criminel et chef divin sont tous deux en état de tabou, l'un comme impur, l'autre comme saint. Toucher l'un ou l'autre, c'est être affecté par leurs qualités mystérieuses et dangereuses. Le commerce sexuel est une forme de contact exceptionnellement intime ; aussi, lorsque les

femmes sont en état d'impureté, les époux sont-ils tenus de vivre séparés. L'absorption de nourriture solide ou liquide implique, de même, un contact étroit ; d'où la grande variété des prohibitions alimentaires. Le contact peut s'établir par d'autres moyens encore : par la vue, comme lorsqu'un chef africain n'a pas même la permission de regarder tel cours d'eau déterminé ; par l'ouïe, comme lorsqu'il est interdit à des Australiennes d'écouter certains chants rituels ; par l'odorat, comme lorsqu'un Indien navaho s'abstient d'inhaler la fumée d'un feu fait de bois sacré ; par le langage, comme lorsqu'un Malgache a soin de ne pas prononcer un nom taboué. Même le simple voisinage peut suffire à transmettre un pouvoir occulte ; c'est le cas des personnes en état de tabou à qui défense est faite de s'approcher des récoltes qui poussent. *Procul ! O procul este, profani.*

Avec l'autorité d'un tabou ne saurait rivaliser celle d'aucune autre prohibition. On n'en fait l'objet d'aucune réflexion, d'aucun raisonnement, d'aucune discussion. Un tabou se résume simplement en une interdiction impérative : « tu ne dois pas », en présence du danger appréhendé. Que telle ou telle infraction de la prohibition ait été bien intentionnée ou fortuite, cela n'entre pas en ligne de compte. Aucun adoucissement aux sanctions ne viendra correspondre soit à l'ignorance de celui qui a violé le tabou, soit au louable propos qui fut le sien. Il faut cependant remarquer que les conséquences d'une violation sont parfois tenues pour susceptibles de [31] varier avec la position sociale de son auteur. Il en est particulièrement ainsi en Polynésie, où chaque chef possédait sa provision de pouvoir occulte, ou *mana*. Plus son rang était élevé, plus il en avait, et par conséquent plus il pouvait opposer de résistance au mana résidant en quelque chose ou quelqu'un affecté d'un tabou. Par exemple, dans les îles Tonga, un membre du peuple ayant touché, même par hasard, le cadavre d'un chef devenait impur pour une durée de dix mois lunaires ; mais, si le délinquant était lui-même un chef, son impureté ne s'étendait que sur trois, quatre ou cinq lunaisons, selon le degré de la supériorité hiérarchique qui pou-

vait être celle du défunt par rapport à lui ¹⁰. En Nouvelle-Zélande, le fils d'un chef pouvait rompre impunément un tabou, parce qu'il occupait un rang plus élevé que celui de son père. On nous rapporte aussi que, chez les Maori, un « homme puissant brisait souvent le *tapu* d'un inférieur ».

L'instruction concernant les tabous d'une tribu fait régulièrement partie des rites d'initiation qu'on trouve chez beaucoup de peuples primitifs. La connaissance des tabous s'acquiert de la sorte au sein du groupe familial. Ainsi, à Ontong Java, quand un garçon se met à grandir, on commence à lui enseigner quelles sont les restrictions essentielles auxquelles les hommes sont tenus de s'assujettir ; il saura donc, désormais, que certains sujets ne peuvent pas être discutés en présence de sa soeur, que toute chose en rapport avec la mort est à éviter et qu'il ne faut jamais s'approcher d'un temple ou d'un prêtre sans prendre de dues précautions. On l'avertit aussi que toute contravention aux tabous sera punie par les *kipua*, les esprits du mort. « Ses parents et d'autres gens avec qui il peut prendre contact lui citent, par douzaines, d'effrayants exemples. Tous les enfants savent ce qui arriva à Ke laepa, lorsque, désobéissant à ses parents, il osa s'aventurer vers le temple : on le trouva mort sur le seuil, tué par les *kipua* en courroux. Puis vint le tour de 'Oma. Ayant manifesté une vilaine curiosité envers la conformation sexuelle de sa soeur, il fut, en conséquence, transformé en pierre par ces mêmes esprits. Quelquefois, on se narre le soir des

¹⁰ Martin-Mariner, *op. cit.*³, I. 133, note. Un Tonga soumis à un tabou ne doit pas s'alimenter de ses propres mains ; il faut que quelqu'un se charge de ce soin pour lui ; il n'a pas même la permission de se curer les dents, mais il doit à cet effet guider la main d'un tiers. S'il a faim et que personne ne soit présent qui pourrait le nourrir, il est astreint à marcher à quatre pattes, en ramassant avec sa bouche ce qu'il peut trouver à manger. Qu'il enfreigne l'une quelconque de ces règles, on s'attend fermement à le voir enfler et mourir. Cette croyance est si intense que, d'après l'avis de Mariner, aucun indigène n'aura jamais tenté quelque expérience susceptible de démontrer le contraire. En le voyant se nourrir souvent de ses propres mains après avoir touché des cadavres de chefs, et en constatant que sa santé n'en subissait apparemment aucun préjudice, les gens se l'expliquaient par sa qualité d'étranger, gouverné par d'autres dieux (Martin-Mariner, *loc. cit.*).

contes populaires ; il en est beaucoup qui racontent [32] les fâcheuses conséquences déchaînées par la rupture des tabous. De même à Tikopia, une des îles qui, avec Ontong Java, forment un avant-poste de la culture polynésienne, les enfants sont régulièrement instruits par leurs parents, chaque fois que la violation d'un *tapu* s'est produite ou semble être sur le point de survenir. Les habitudes à prendre pour en éviter les fâcheux effets sont inculquées au cours des années de la première enfance, alors que la jeune âme demeure le plus impressionnable.

On ne décrit pas toujours en détail ce qui résulte de la rupture des tabous. C'est parfois laissé à l'imagination excitée de son auteur, qui croit à la relation fatale de cause à effet (violation suivie de châtiement), tout aussi fermement que l'homme moderne est convaincu de voir infailliblement s'exercer les lois de la nature. Les tabous (*sabe*) qu'observe la tribu mowat ou mowatta, du district de Daudai (Nouvelle-Guinée britannique), ont comme sanction la peur de « quelque chose de désagréable » qui viendra atteindre soit la communauté soit le transgresseur. Dans les îles de l'Amirauté, au nord-est de la Nouvelle-Guinée, il y a relation directe entre l'observation des tabous et le succès. L'infortune dont on est convaincu qu'elle en suivra la violation est la principale force contribuant à les maintenir.

Les indigènes des îles Salomon attribuent la maladie, les accouchements difficiles, l'insuccès à la pêche ou dans le jardinage, la mauvaise fortune à la guerre, bref, la plupart des maux de cette vie, à la souillure rituelle résultant de la violation des tabous. Chez les Maori, celui qui rompait un tabou avait conscience de se trouver dans une position très grave, parce que son principe de vie sacré, son *mauri*, était sans protection et exposé à tout mauvais vent, à tous les traits de la magie noire, à chacune des influences malignes pouvant atteindre l'homme. « S'il ne se trouve, dans cette désolante extrémité, une personne pour le mener en hâte à un *tohunga*, ou prêtre expert, et le rele-

ver de ses inaptitudes consécutives au tabou violé, il aura probablement à subir un trépas précoce ¹¹. »

À Bornéo, chez les Dayak de la côte, celui qui fait quoi que ce soit de *mali*, ou taboué, rencontrera fatalement quelque malheur. « Il semble que les enfants eux-mêmes ont peur de ce mot ; le garçonnet volontaire et désobéissant laissera aussitôt tomber ce qu'il a pris dans sa main, si on lui dit qu'il est *mali* pour lui d'y toucher. » [33] Le docteur Matthew demandait un jour à certain Navaho ce qui arriverait s'il épousait une femme de son propre clan, violant ainsi la règle de l'exogamie et commettant un inceste. « Il m'arriverait malheur, dit cet Indien, je tomberais dans le feu et y serais consumé, la foudre me frapperait, le froid me gèlerait, ou bien je serais tué à coups de fusil, bref, il m'arriverait, vous dis-je, une catastrophe. »

Lorsque le coup appréhendé frappe effectivement, la croyance à l'efficacité du tabou se trouve amplement confirmée ; « à la sagesse justice est rendue par ses enfants. » Durant leur séjour chez les Warramunga, tribu de l'Australie centrale, MM. Spencer et Gillen apprirent la maladie dont souffrait alors un indigène d'âge moyen, qui avait pris une part active à la célébration des diverses cérémonies. « C'était un sorcier, mais, comme il n'était pas très avancé en âge, certains aliments tels la viande du casoar et de leuro, entre autres, lui étaient interdits et même, d'après la stricte étiquette, il était supposé apporter ces vivres-là aux sorciers plus âgés, pour leur ravitaillement. Or, non seulement il avait omis d'agir ainsi, mais, en plus d'une occasion, il était de notoriété publique qu'il avait lui-même consommé de la viande d'euro. Grave offense aux yeux de ses aînés, qui n'avaient pas laissé de l'avertir qu'à continuer de se comporter de la sorte il irait au-devant d'un grand malheur. Cela étant, lorsqu'il tomba malade, on at-

¹¹ Best, *The Maori as he was*, p. 83. Si un voyant cesse d'observer une règle de *tapu*, il perd immédiatement son pouvoir de seconde vue et devient spirituellement aveugle, c'est-à-dire qu'« il n'est plus capable de voir les présages et signes au moyen desquels les dieux avertissent l'homme des dangers qui le menacent et lui donnent la possibilité de faire des investigations dans l'avenir » (*ouvrage cité*).

tribua immédiatement cet événement au fait qu'il avait délibérément fait ce qu'il savait parfaitement être contraire à la coutume ; aussi personne ne fut surpris le moins du monde. Parmi les campeurs se trouvaient cinq « docteurs » ; le cas étant évidemment sérieux, on les appela tous en consultation. L'un d'eux, célèbre médecin sorcier de la tribu voisine, celle des Worgala, émit, après délibération solennelle, l'avis que les os d'un défunt, attirés par le feu du camp, étaient entrés dans le corps du patient et causaient tout le mal.

Les autres approuvèrent cette opinion. Mais, pour n'être pas surclassé par un étranger, le plus âgé des docteurs warramunga déclara qu'outre les os avait pénétré à l'intérieur du sujet un *arabillia*, ou excroissance d'un gommier. Quant aux trois personnages moins expérimentés, ils avaient l'air très grave, mais ils ne dirent rien, si ce n'est qu'ils admettaient pleinement le diagnostic formulé par leurs confrères. A toute éventualité, il fut convenu qu'on expulserait aussi bien les ossements que l'excroissance du gommier, ce qui eut lieu à la faveur des ténèbres, après force succions et frictions du corps du malade. Au reste, tous les efforts devaient rester inutiles ; le sujet, qui en réalité était atteint de dysenterie, succomba.

Plus souvent le châtiment à attendre se montre expressément. Cela peut être une maladie, sous une forme ou sous une autre, voire une maladie de langueur. Aux nombreux tabous alimentaires [34] qu'observent les jeunes garçons australiens, correspondent en général des pénalités de ce genre. Dans l'état de Victoria, chez quelques tribus du Murray inférieur, les jouvenceaux, avant leur initiation, sont tenus de ne manger ni du casoar, ni de la dinde sauvage, ni du cygne, ni de l'oie, ni du canard noir, ni des oeufs d'aucun de ces oiseaux. « Que s'ils portaient la plus minime atteinte à cette loi, leurs cheveux deviendraient gris prématurément, tandis que les muscles de leurs membres dépériraient et s'atrophieraient ¹². » Dans la tribu arunta de l'Australie

¹² P. Beveridge, *Journal and proceedings of the royal Society of New South Wales*, 1983, XVII, 27. De même, les tribus du district Elema, dans la Nouvelle-Guinée britannique, disent à leurs jeunes hommes soumis à l'initiation que, s'ils prennent de la nourriture tabouée pour eux, « ils seront bientôt

centrale, la consommation de beaucoup d'animaux, tout ou partie, est prohibée pour les jeunes hommes non encore circoncis. L'infraction comporte des peines variées, telles que la sénilité précoce et une perte de sang mortelle qui se produit lors de la circoncision. Pendant l'intervalle compris entre la circoncision et l'incision qui la complète, en fait même jusqu'à complète cicatrisation des blessures causées par la seconde opération, sont interdits au jeune homme les sarigues, les serpents, les lézards, les dindes sauvages et leurs œufs, les faucons et leurs oeuf s, ainsi que divers autres animaux. Que s'il en consommait, son rétablissement serait retardé, et ses blessures comporteraient de graves inflammations.

Les indigènes d'Ontong Java imputent toutes les maladies et la plupart des décès aux *kipua*, ou esprits des morts de la famille. La rupture des tabous et la négligence des cérémonies comptent parmi les offenses que les *kipua* se chargent de punir. Lorsqu'une personne tombe malade, un intermédiaire, habituellement une femme, est chargé d'interroger les esprits responsables de cette visitation et de découvrir -quel est l'acte particulier qui les a irrités. Assez souvent, cet acte n'est autre que le méfait préalablement choisi par la rumeur des commerages, car avant d'entrer en transe le médium connaît toute l'histoire de son patient. Une fois acquise l'information nécessaire, il y aura peut-être possibilité d'agir en sens contraire de l'influence maligne des esprits, et d'employer à cet effet des rites appropriés. Parfois tous les efforts tentés en ce sens sont inutiles. Il n'y a pas longtemps de cela, un homme, prié de se joindre à un groupe de gens qui mangeaient des poissons, accepta l'invitation et prit sa part du menu, sans s'informer de quelles espèces de poissons il s'agissait. Par la suite, ayant reconnu que certains d'entre eux étaient tabous pour lui, il alla trouver un médium, qui lui fit connaître quels esprits sa conduite avait offensés et accomplit la [35] cérémonie requise pour détourner leur colère. Environ un mois après il tomba malade, et le médium déclara que les es-

chauves et verront leur corps se ratatiner avant l'âge ; la maladie et la mort viendront les frapper, et leurs noms seront mis en disgrâce parmi leur parenté ». (*Journal of the anthropological Institute*, XXXII, 1902, 422.)

prits avaient introduit dans son corps un des poissons totems pour dévorer ses organes vitaux. « Le progrès du poisson se fit sentir de jour en jour. Il allait rongeant, absorbant, remontant toujours jusqu'à ce qu'enfin il consommât le cœur et fût ainsi périr sa victime. »

Aux temps anciens, les indigènes des îles Tonga étaient particulièrement sujets aux tumeurs malignes. Ils croyaient fermement que, si quelqu'un rompait un tabou ou commettait quelque autre sacrilège, son foie ou un autre de ses viscères serait atteint d'hypertrophie et de sclérose. C'est pourquoi on ouvrait souvent les cadavres ; on cherchait de la sorte à découvrir si le défunt avait ou non été sacrilège durant sa vie ¹³.

Quant aux Hawaïens, ils admettaient l'existence d'une catégorie d'être spirituels, les *aumakua* ; c'étaient généralement, sauf exceptions, des ancêtres divinisés. Ils surveillaient toute infraction envers les tabous et spécialement toute négligence à accomplir un vœu. Ils punissaient chaque coupable en le frappant de dépérissement, de maladie ou de quelque autre disgrâce.

Les Maori avaient des croyances analogues. D'après eux, toute négligence ou violation de la loi du *tabou*, qu'elle fût ou non volontaire, qu'elle résultât même de l'action d'un tiers, provoquait la colère des esprits de la famille. Ceux-ci chargeaient alors l'un d'eux d'entrer dans le corps du transgresseur et d'en dévorer quelque élément, plus ou moins vital suivant la gravité de l'offense. Il semble que l'on ait, en général, choisi à cet effet des esprits d'enfants, « parce qu'ils aiment à jouer de mauvais tours, et parce que, n'ayant pas assez vécu pour s'attacher à leurs parents ou alliés vivants, il y a plus de chances pour qu'ils les tourmentent sans merci... » Lorsqu'un individu tombe malade et ne peut se rappeler avoir lui-même violé aucune loi de *tapu*, il cherche à découvrir qui lui a attiré cette mauvaise affaire, car la prati-

¹³ Martin-Mariner, *op. cit.*³, I, 172, note. D'après le même auteur, les gens des Tonga supposaient aussi que ceux qui violaient le tabou risquaient particulièrement d'être mordus par les requins. C'est pourquoi il fallait que tout suspect plongeât dans une partie du rivage infestée de requins ; était réputé coupable celui qu'ils mordaient ou dévoraient (II, 186).

que n'est pas rare, qui consiste à faire en sorte que tel ou tel porte atteinte à une loi de *tapu* sans en avoir conscience, et cela dans l'intention expresse d'amener la colère de son *atua* à tomber sur lui. Cette pratique est un art secret appelé *makutu* ; il arriva souvent qu'un innocent tomba victime de la fureur des parents d'un malade, persuadés que c'était lui qui, par ces procédés illégaux, avait causé la maladie ¹⁴.

[36]

Pour caractériser la condition où tombe quiconque, intentionnellement ou accidentellement, a rompu l'un des multiples tabous en vigueur chez les Akikuyu du Kénya, on emploie le mot *thahu*. « Une personne devenue *thahu* dépérit, souffre ou subit éruptions ou furoncles ; si le *thahu* n'est pas écarté, la mort s'ensuivra probablement. Nombreux sont les cas où ceci se produit en vertu d'une incontestable autosuggestion, car jamais ne s'élèverait dans l'esprit d'un Kikuyu le moindre doute en pareille matière. » Les tabous (appelés donc *thahu*) sont si nombreux que nul ne peut traverser la vie sans devenir un jour ou l'autre rituellement impur. La peur de subir cette calamité ne cesse jamais d'étreindre l'âme indigène ¹⁵. Une autre tribu du Kénya, celle des Akamba, applique à l'impureté résultant d'un tabou rompu le terme *thabu ou makwa*. Un curieux cas de ce genre fut récemment observé par un fonctionnaire britannique. « En inspectant un hôpital il y trouva, malade, un porteur kamba : visage enflé et couvert d'une sorte

¹⁴ Shortland, Traditions and superstitions of the New Zealanders ², p. 114 ss. Cf. J. L. Nicholas, Narrative of a voyage to New Zealand performed in the years 1814 and 1815, Londres, 1817, II, 170. Makutu était le nom général désignant chez les Maori magie ou sorcellerie. Dans le cas visé ici, c'était ordinairement pratiqué par une personne de condition inférieure, ou par quelqu'un qui n'osait pas montrer ouvertement son animosité. Le malade consultait un devin capable de désigner le coupable et, aussi, d'annuler les effets funestes de la rupture du tabou. (Voir Tregear, Maori race, p. 201 s.)

¹⁵ C. W. Hobley, *Bantu beliefs and magic*, Londres, 1922, p. 103, 142. Cet auteur n'énumère pas moins de soixante-huit *thahu* des Akikuyu. Les anciens de la tribu les plus élevés en dignité jouissent, en règle générale, de l'immunité envers le *thahu*, probablement à cause de la sainteté qu'ils acquièrent en accomplissant certains sacrifices. On peut les considérer comme un clergé primitif (p. 127).

d'éruption, testicules également enflés. L'enquête établit que cette affection avait éclaté soudainement après consommation de viande d'antilope, et que le sujet appartenait au clan des Aitangwa, pour qui ce gibier est un mets prohibé. Aussitôt le fonctionnaire se mit à la recherche d'un Mu-Kamba intelligent, qui ne savait rien de l'affaire. Interrogé sur les Aitangwa et leurs *tabu ou makwa*, il déclara sans hésitation que la chair de l'antilope était interdite, et il décrivit exactement les symptômes de ce dont souffrait le porteur comme étant le résultat de la violation. Il fut précisé que cet homme devait sacrifier une chèvre et accomplir une cérémonie de purification pour être débarrassé de sa maladie. »

Les Indiens de la partie sud-ouest des États-Unis croient très généralement que la maladie procède d'un tabou rompu. Des enfants navaho, envoyés à l'école dans l'Est, puis rentrés dans leur tribu, sont souvent atteints de faiblesse physique. « Presque toujours on attribue leur maladie à la violation d'un tabou commise pendant leur absence, et l'on accomplit de coûteuses cérémonies de guérison, en vue de supprimer les funestes effets de la transgression ¹⁶. » Chez les Indiens omaha, on croyait que l'infraction [37] commise envers un tabou, quel qu'il soit, observé par tous les membres d'un clan, était suivie de l'apparition de plaies ou de taches blanches sur le corps du délinquant ; ou bien ses cheveux blanchissaient.

Si la maladie, spécialement dans le cas où elle montre de la gravité ou dure longtemps, est considérée comme punissant la violation d'un tabou, on isolera le patient, et, s'il recouvre la santé, il faudra le purifier. Par le seul fait d'avoir subi une maladie sérieuse et peut-être incurable, il s'est révélé violateur du tabou, et en conséquence il est tombé en un état dangereux pour les autres aussi bien que pour lui-même.

¹⁶ W. Matthews, *Journal of American folklore*, XI, 1898, 107. La répugnance, que les Navaho éprouvent à envoyer leurs enfants à l'école au loin provient de ce qu'ils savent que ces écoliers se trouveront obligés de violer des tabous alimentaires ; il leur faudra manger du canard, de l'oie, du poisson, sous peine de souffrir de la faim (p. 106).

Le missionnaire William Ellis, à propos des Polynésiens, déclare ceci : « Aussitôt qu'un individu était atteint de quelque indisposition, on le considérait comme placé sous la malédiction des dieux ; par tel ou tel crime, ou sous l'influence d'un ennemi, on pensait qu'il avait provoqué leur colère et que sa maladie en résultait. Ces idées concernant l'origine des maladies tendent intensément à étouffer tout sentiment de sympathie et de compassion, et à détourner les gens d'exercer ces actes de bonté si précieux au cœur des affligés, si propres à alléger leurs souffrances. L'attention de la parenté et des amis se portait sur les dieux ; leurs plus grands efforts visaient à apaiser leur courroux, à arrêter la suite de ses effets, grâce à des prières et incantations. Le simple remède administré était considéré plutôt comme le véhicule ou le médium à travers quoi le dieu agirait que comme possédant en soi-même un pouvoir susceptible de s'opposer aux progrès de la maladie. Si prières, offrandes et remèdes s'avéraient inefficaces, on estimait que les dieux demeuraient implacables et que le malade était condamné. Il y avait eu, croyait-on, quelque crime odieux ¹⁷. »

Sur la porte de chaque emplacement où est couchée une personne sérieusement malade et, en conséquence, « impure », les Kayan de Bornéo suspendent des feuilles de *long* (une variété de *caladium*), avec un de ces grands chapeaux qu'on porte pour se protéger du Soleil ¹⁸.

Chez les Indiens colorado de l'Équateur occidental, la maladie [38] rend impur non seulement le patient mais les autres personnes vivant dans la même maison. Durant neuf jours, celles-ci sont tenues de ne manger que des bananes vertes. Pendant la même durée, on bat

¹⁷ Ellis, *Polynesian researches*, III, 46 s. ; voir aussi I, 395 s. Les Maori considéraient un individu sérieusement malade comme souffrant en vertu d'« une visitation surnaturelle de la justice rétributive à quoi il serait impie de résister par n'importe quel procédé humain ». (Nicholas, *Narrative of a voyage to New Zealand*, II, 303.)

¹⁸ Charles Hose et William McDougall, *The pagan tribes of Borneo*, Londres, 1912, II, 8. Selon Carl Bock, personne n'a l'autorisation d'entrer dans la Chambre du malade ; celui-ci est laissé à lui-même. (*The Head-Hunters of Borneo*, Londres, 1882, p. 214, 230.)

chaque soir d'un gros tambour suspendu à l'entrée de la maison, pour chasser les démons de la maladie. Dans l'est du même pays, les Indiens canelos obligent un patient à ne consommer lui aussi que des bananes, pendant quelques jours après qu'il est tombé malade. Son état vient-il à s'aggraver, la fin semble-t-elle s'annoncer, il faut alors que ses plus proches parents subissent le même régime de restrictions. Comme l'indique l'auteur à qui nous devons ces renseignements, les règles ainsi établies reposent sur la croyance qui veut que la maladie contamine les aliments se trouvant dans la maison, la maladie ou, « plus exactement », le démon de la maladie. Si donc le patient mangeait sans prendre des précautions, son état s'aggraverait. Si tous ses commensaux s'astreignent à la même diète, c'est parce qu'ils craignent de s'exposer eux-mêmes à la contamination. Si les plus proches seuls s'y soumettent, c'est partiellement aussi par considération pour le malade. Selon la croyance indienne, il existe entre les membres de la famille une affinité tellement intime que la consommation d'aliments ne convenant pas causerait préjudice au patient délicat.

Un chamane navaho traitait un malade en frottant sur diverses parties de son corps, depuis la tête jusqu'aux pieds, différents faisceaux sacrificiels. Après chaque application, il relevait les faisceaux vers le trou à fumée et jetait promptement sur eux une bouffée dans cette direction, « comme en chassant par le souffle certaine influence néfaste que les faisceaux étaient censés avoir tirée du corps ». On les emportait ensuite hors de la case, et on les brûlait.

Les Esquimaux de la terre de Baffin et de la baie d'Hudson croient qu'un nuage de vapeur noire, invisible à l'homme ordinaire, se forme autour de celui qui rompt un tabou. Cela s'attache à son âme et le rend malade. Le chamane, aidé par un esprit gardien, est en mesure de voir la souillure et de l'écarter. Faute de quoi, le malade mourrait. Dans un grand nombre de cas, l'impureté atteint aussi ceux qui ont contact avec l'auteur du mal. Elle affecte particulièrement les enfants, à l'âme desquels s'attachent facilement les péchés de leurs parents, surtout ceux de leur mère. Lors donc qu'un enfant tombe malade, le chamane demande avant tout à la mère si elle a transgressé des tabous.

Aussitôt qu'elle reconnaît avoir ainsi agi, l'impureté cesse d'affecter l'âme de l'enfant, et celui-ci guérit ¹⁹.

[39]

La mort - sûre, soudaine et sous une forme terrible, - voilà le sort annoncé au violateur du tabou, en des cas qui ne sont pas rares. L'arbre de la connaissance du bien et du mal s'élève au milieu de l'Eden ; Dieu a interdit à l'homme d'en manger le fruit : « Le jour où tu en mangeras, tu mourras. » En fait, celui qui a rompu un tabou meurt souvent bel et bien, si aiguë est en lui la peur causée même par une transgression involontaire. M. Howitt cite le cas d'un jeune noir kurnai, « fort et très bien portant », employé chez un colon australien. Un jour, on le trouva malade. Il expliqua qu'il avait fait ce qu'il n'aurait pas dû faire, c'est-à-dire volé du « possum » (sarigue fernelle) avant qu'il lui fût permis d'en manger ; or, les vieillards l'avaient découvert. Il était sûr de ne pas atteindre l'âge adulte. Il s'alita, de par cette croyance, peut-on dire, et il ne releva pas ; au bout de trois semaines il était mort.

Beaucoup d'exemples de ce genre sont attestés chez les Maori. Le juge F. E. Maning a connu un indigène qui fut frappé « d'une mort foudroyante en six heures ; pour ma part, écrit cet auteur, je vis là l'effet de sa propre imagination terrifiée, mais tous ses congénères étaient convaincus que c'était l'oeuvre du terrible vengeur du *tapu* ». L'infortuné avait mangé des aliments qui étaient réservés pour le chef, mais qu'on avait négligemment laissés de côté après que l'expédition guerrière se fut mise en route. Quand on informa l'individu qu'il avait absorbé les restes du repas de son chef, « il fut saisi de convulsions et de crampes à l'estomac on ne peut plus violentes, qui ne cessèrent pas

¹⁹ F. Boas, *Bulletin of the American Museum of natural history*, XV, 124 s. Ces Esquimaux, selon qui la maladie résulte de la rupture du tabou, mettent le malade en demeure de confesser ses péchés au médecin-sorcier, avant qu'il soit procédé à des cérémonies destinées à obtenir sa guérison. Si malgré cela le patient meurt, « on croit qu'il a fait quelque restriction mentale et que sa confession ne fut pas tout à fait honnête ». (J. W. Bilby, *Among unknown Eskimo*, Londres, 1923, p. 207.)

jusqu'à ce que, le soir même, vers le coucher du soleil, il rendît le dernier soupir. C'était un homme vigoureux, dans l'épanouissement de la jeunesse. Si quelque *pakeka*, libre-penseur, avait mis en doute le fait que sa mort résulta directement du *tapu* du chef, communiqué aux aliments par contact, on eût écouté ces propos avec un vif mépris envers l'ignorance et l'inintelligence de ce qui était purement et simplement évident ²⁰ ». William Brown, une autre autorité ancienne, mentionne le cas d'un homme qui s'était approprié quelques pêches et des patates douces, en les prenant dans un lieu taboué. Après qu'il fut rentré chez lui, une femme lui demanda de ces fruits. Il lui en donna et, quand elle en eut mangé, il lui dit d'où cela venait. Elle lui déclara que l'esprit du chef dont le sanctuaire avait été profané de la sorte la tuerait. Elle mourut le lendemain. [40] Richard Taylor raconte comment une boîte d'amadou, perdue par un chef, fit mourir plusieurs personnes qui eurent le malheur de la trouver et de s'en servir pour allumer leurs pipes, - sans savoir qu'elle avait pour propriétaire un personnage aussi sacré ; tous ces gens « moururent littéralement de peur ». « *Tapu* est une arme redoutable, déclare M. Tregear. J'ai vu un robuste jeune homme mourir le jour même où il fut *tapué* ; les victimes succombent comme si leur force s'épuisait en coulant de la même manière que l'eau. »

Dans l'une des îles Loyauté, se trouve une grande pierre de forme particulière. On croit que, venue de la Nouvelle-Calédonie, elle a été mise en sa place actuelle par certaine vieille femme. Celle-ci ordonna que, sous aucun prétexte, quiconque visiterait l'île n'en emportât quoi que ce soit. Ceux des indigènes qui osèrent désobéir à cette injonction moururent tous ; aussi, maintenant, on y obéit strictement. Malgré cela, il y a quelques années, un commerçant français, désireux d'entrer en possession des réserves de phosphate que recèle l'île en question, envoya un de ses employés chargé de s'assurer du minéral. Cet em-

²⁰ *Old New Zealand*, par un Maori Pakeka, Londres, 1884, p. 95 ss. On appelle ainsi un « étranger devenu (on pourrait dire : naturalisé) maori ». Maning fut officiellement adopté comme membre d'une tribu maori, et il en épousa l'une des femmes.

ployé était un fort garçon, bien portant, de solide carrure, âgé d'environ vingt-huit ans. Il revint de l'île peu après. Il éprouvait des maux de tête. Il demanda à sa mère de lui préparer certains remèdes indigènes. Il dit un peu plus tard : « Une grande peur s'est emparée de moi ; j'ai la même impression que si j'allais être traduit devant un tribunal. » En le regardant le lendemain, ils remarquèrent qu'un des côtés de son visage et de son corps changeait de couleur, passait au noir pourpre. Craignant ils ne savaient quoi, ils se mirent à pousser des cris. Le jeune homme étendit alors sa main pour les rassurer et dit : « Ne criez pas ; si j'étais malade, je vous le dirais ; donnez-moi une cigarette. » Il adressa encore quelques mots à sa femme ; puis, sans la moindre souffrance ou perte apparente de pouvoir physique, il s'éteignit paisiblement.

Le père Merolla, qui explora la région du bas Congo dans la dernière partie du XVII^e siècle, raconte ce que fut le sort d'un indigène qui, sans le savoir, avait violé son tabou alimentaire ou *chegilla*. « Certain jeune nègre, en cours de voyage, logeait chemin faisant chez un de ses amis ; celui-ci, avant que son hôte ne repartît le lendemain matin, avait préparé une poule sauvage pour son déjeuner, cette volaille étant bien meilleure que celles des basses-cours. Là-dessus, le nègre demanda : « Serait-ce une poule sauvage ? - Non », répondit l'autre. Alors il l'attaqua de bon coeur, et après ce repas il se remit en route. Quatre années s'écoulèrent avant que les deux hommes ne se rencontrent de nouveau. Le nègre n'était pas encore marié. Son vieil ami lui demanda s'il [41] voulait qu'en lui servît une poule sauvage. « J'ai reçu le *chegilla*, répondit-il ; donc, je ne puis. » L'hôte se mit aussitôt à rire : « Pourquoi donc, demanda-t-il, refuses-tu maintenant ce que tu as mangé à cette même table, il y a quatre ans ? » Il n'en fallut pas plus pour que le nègre subît tremblement et souffrance ; les effets de l'imagination le maîtrisaient à tel point qu'il mourut moins de vingt-quatre heures après. »

Un anthropologiste, qui travaillait chez le peuple ga de la Côte de l'Or, vit un jour certain homme en proie à une violente attaque : respiration paralysée, tous les muscles contractés. Il n'y avait rien au coeur,

car le pouls restait normal. Le sujet mourut au bout de quelques heures. Ses amis étaient persuadés que rien n'aurait pu le sauver, car il avait violé les conditions inhérentes à un tabou privé qui le liait.

On distingue souvent entre ce qui peut être décrit comme un décès normal, ne comportant aucun danger pour la famille ou la communauté, et les cas où le décès apporte avec lui une périlleuse contagion. Les gens qui meurent de « malemort » ont violé un tabou, ou bien ils furent les victimes de pouvoirs invisibles. On ne ressent envers eux aucune pitié. Il faut les mettre à l'écart aussi vite que possible, afin que leur présence ne contamine pas les vivants.

Les aborigènes australiens attribuent beaucoup de décès, dont ils narrent le détail, aux néfastes machinations magiques de leurs ennemis qu'ils recherchent assidûment et, le cas échéant, mettent à mort en représailles inspirées par la loi du talion. Cependant, dans l'ouest de l'État de Victoria, les morts d'adultes causées par des épidémies n'étaient pas vengées ; pas davantage celles de jeunes hommes imberbes ou de jeunes filles encore impubères. Il en est de même pour les personnes mortes d'accidents tels que noyade, chute du haut d'un arbre, morsure de serpent.

Les naturels de la Nouvelle-Bretagne (péninsule de la Gazelle) croyaient qu'un homme qui se tuait en tombant d'un arbre était frappé par un esprit redoutable, redoutable à tel point qu'ils prenaient soin de ne prononcer jamais son nom pendant la nuit. La victime de ce genre d'accident n'est pas incinérée ; on laisse son corps à la place où il tomba. À Buin (île Bougainville), on porte le cadavre à l'endroit où il sera brûlé, en le laissant exactement dans la position qu'il avait lorsqu'on le trouva. Il ne se célèbre aucun rite funéraire ²¹.

[42]

²¹ R. Thurnwald, *Zeitschrift für Ethnologie*, XLII, 1910, 134. Les Nasioi de l'île Bougainville croient que la mort violente, soit dans la bataille soit par accident, est honteuse, et que ceux qui ont subi cette fin déshonorante vivent à part des autres spectres dans le monde d'outre-tombe. (E. Frizzi-München, *Ein Beitrag zur Ethnologie von Bougainville und Buka*, *Baessler-Archiv*, Beiheft VI, p. 11.)

Chez les Kayan, lorsqu'une femme est gravement malade en donnant le jour à un enfant ou en meurt, son mari porte le nouveau-né dans la forêt et l'y abandonne. Il y a également exposition de l'enfant, si l'un ou l'autre des parents a subi l'épouvante de mauvais rêves en cette époque critique. Une peur extrême est causée au Kayan par les cadavres de gens assassinés, de suicidés, des victimes d'accidents, de guerriers tombés dans la bataille, de femmes mortes en couches et de mort-nés. On ne leur rend aucun honneur funèbre ; les corps sont enveloppés dans une natte et enfoncés dans le sol. Une terreur spéciale a pour objet le cadavre d'une femme décédée alors qu'elle allait être mère ; aucun homme et aucun jeune homme n'oserait y toucher. Le Lolo du Yunnan croit que les victimes d'accident, de suicide, de couches, deviennent des esprits malins et exigent qu'il soit fait propitiation pour prévenir les maux qu'ils infligeraient aux survivants. De pareilles morts sont réputées « impures ».

Un Ao Naga tué par une bête fauve ou par un serpent venimeux, en tombant d'une falaise, d'un rocher ou d'un arbre, ou encore mort de noyade, apporte disgrâce et ruine à sa parenté. Si riche, si influent qu'il ait pu être, son nom ne sera jamais prononcé en compagnie de ceux des puissants morts, et tous ses biens doivent être abandonnés. Une femme morte en couches est maudite de la même manière.

À la liste des décès anormaux les Sema Naga ajoutent ceux des gens frappés par la foudre ou mortellement brûlés. Les suicidés rentrent dans la même catégorie. Il faut inhumer ces corps non pas devant la maison mais derrière, ou dans quelque terrain vague dont personne ne s'approche. Les animaux domestiques tués par des fauves sont, eux aussi, tenus pour maudits ; les femmes n'ont pas la permission d'en manger. Le mal inhérent au genre du décès et les prohibitions consécutives peuvent être évités, si, juste avant de rendre le dernier soupir, le mourant a eu la possibilité d'avalier des aliments solides ou liquides, Il suffit d'en introduire si peu que ce soit dans sa bouche, ou même de cracher dedans. Les Garo refusent à l'homme tué par un tigre les rites funéraires usuels. Tout ce dont il s'est servi couramment : vêtements,

instruments de cuisine, sabre, lance, etc., doit être détruit, car il y a tabou à les employer après un pareil désastre ²².

Chez les Twi de la Côte de l'Or, « si un homme se noyait, était écrasé par la chute d'un arbre dans la forêt, était tué par la foudre, on ne voyait pas là un accident ; celui qui trouvait la mort de l'une [43] ou l'autre de ces manières était réputé avoir péri de par l'action délibérée d'un être malfaisant ». Par exemple, s'il y avait noyade, les gens disaient que la divinité locale de la mer ou du cours d'eau où l'accident avait eu lieu « l'avait pris » ²³ (le noyé).

Les Ibibio de la Nigéria du Sud prohibent l'enterrement d'une femme morte en couches, On emporte le corps en passant par une brèche ouverte à cet effet dans le mur de la maison, et on le lance au loin dans la brousse. On donne pour raison à cette pratique le désir d'éviter que la stérilité de la défunte ait un fâcheux effet sur la fécondité de la Terre mère. Pratique analogue chez les Kalabari, qui interdisent aux jeunes filles non mariées et aux femmes enceintes la vue d'une personne ainsi maudite. Tout ce qu'elle possédait doit être anéanti par le

²² A. Playfair, *The Garos*, Londres, 1909, p. 105. Le Garo croit que l'individu tué par un tigre ou par un éléphant se réincarnera sous la forme de l'animal qui causa son décès (*loc. cit.*).

²³ A. B. Ellis, *The tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa*, Londres, 1887, p. 13. Dans l'Afrique du Sud, on dit que le noyé a été « appelé par la rivière », c'est-à-dire par les démons de la rivière, On ne tente nullement de sauver quelqu'un qui risque de se noyer. (J. Macdonald, *Journal of the anthropological institute*, XX, 1891, 124 ss.) D'une manière analogue, les Esquimaux du Groenland se refusent à secourir l'un d'eux qui se trouve atteint par un grave accident sur mer : Fridtjof Nansen, *Eskimo life* ², Londres, 1894, p. 137. Cette peur qu'inspire un individu ayant évidemment été condamné à mort pour ses méfaits, on la trouve manifestée par les indigènes du Kamtchatka. Un ancien écrivain nous apprend que, si quelqu'un tombe à l'eau, ces gens tiendraient pour un grand péché de l'en tirer ; il convient, au contraire, de le maintenir sous la surface liquide par la force, jusqu'à ce qu'il soit noyé. Que si le pauvre hère parvient à atterrir, personne ne l'admet chez soi, personne ne lui parle, ne lui donne à manger ; on le tient pour virtuellement mort. Il lui faut ou se tenir à distance, ou mourir de faim chez lui. (G. W. Steller, *Beschreibung von dem Lande Kamtschatka*, Francfort et Leipzig, 1774, p. 295 et note.

feu ; autrement, la stérilité pourrait être le sort d'une tierce personne qui s'en servirait ²⁴. Les Timme (Timmani) de Sierra Leone détruisent un village lorsque quelqu'un a été tué par un léopard ou par un crocodile. On frappe aussi d'une lourde amende toute la parenté de la victime, parce que, pense-t-on, il faut qu'une telle famille ait été fort méchante pour que son dieu l'ait punie de cette manière-là.

Chez les Mossi du Soudan occidental, ceux qui se suicident ou meurent de la lèpre sont enterrés de nuit et sans aucune cérémonie. Il en est de même pour quiconque meurt d'une chute, de la morsure d'un serpent ou de tout autre accident. Accorder les honneurs funèbres en pareil cas offenserait le mauvais esprit responsable de la mort ; aussi ferait-il périr un autre membre de la famille. On a [44] constaté des pratiques similaires chez d'autres tribus de l'Afrique occidentale ²⁵.

Les maux au-devant desquels se porte celui qui rompt un tabou sont souvent identiques à ceux qui résultent de la solennelle malédiction frappant telle ou telle personne. Suivra l'un comme l'autre à la trace soit la maladie, soit la mort, soit quelque malheur effroyable mais non défini. Cependant, nous ne saurions à proprement parler ca-

²⁴ P. A. Talbot, *Some Nigerian fertility cult*, Oxford, 1927, p. 63 s. On dit que les peuples de la Nigéria du Sud n'admettent pas la possibilité d'un accident A toute mauvaise fortune il faut qu'existe une raison, que ce soit la violation d'un tabou ou l'accomplissement de tel acte qui a attiré sur le *de cujus* la colère des dieux ou des ancêtres. Chez les Yoruba, quand un homme est presque tué par la foudre ; chez les Ibo, quand il se produit une naissance dans une maison ; chez les Abouan en cas de décès dans une maison, ce sont des punitions, venant des puissances qu'on ne voit pas. Le coupable n'est nullement pris en considération, Mieux vaut même pour lui que ses amis lui appliquent des pénalités supplémentaires, en sorte qu'il puisse expier son méfait plus rapidement. (P. A. Talbot, *The peoples of Southern Nigeria*, Oxford, 1926, III, 708 s.)

²⁵ Les Gullah, nègres des régions côtières en Caroline du Sud et en Géorgie, en même temps qu'ils partagent la vive croyance, typiquement caractéristique de l'Afrique occidentale, aux âmes multiples et aux revenants, pratiquent des rites spéciaux pour les individus qui meurent noyés, foudroyés, victimes de la petite vérole ou pour ceux qui se suicident (Voir W. R. Bascom, « *Acculturation among the Gullah negroes* », *American Anthropologist*, n. s., 1941, XLIII, 49.

racteriser un tabou comme une prohibition impliquant ou exprimant une malédiction. Pour maudire (ainsi que pour bénir), il faut toujours un agent, homme, esprit ou dieu. Dans un tabou, aucun agent n'est supposé intervenir ; l'action est automatique. C'est pour la même raison qu'il faut distinguer un tabou d'un serment ; le serment est essentiellement une malédiction dont on se frappe soi-même, le sujet se soumettant à quelque mal qu'un dieu lui infligera, si ce qu'il affirme en jurant n'est pas vrai. Pas davantage le tabou ne peut s'assimiler à un vœu, cas où une personne se promet elle-même, se consacre ou consacre à un dieu quelque chose lui appartenant, et le dieu punira sur cette personne la violation de son vœu. Serments et vœux sont des moyens de contrainte ou de persuasion des puissances surnaturelles ; les uns et les autres impliquent relation personnelle entre ces puissances et l'auteur du vœu ou du serment.

Suivant leur portée, les tabous sont individuels ou sociaux ; dans le premier cas ils atteignent une seule personne ou tout au plus sa famille et les gens qui lui tiennent immédiatement. Le tabou social s'attache à un groupe entier, par exemple à un village, à un clan ou à une tribu. La même distinction s'applique aux conséquences de la rupture du tabou. Quelquefois, c'est le seul violateur qui est réputé souffrir de son méfait, mais souvent cela atteint également ses compagnons. Si serrée est la solidarité dans la société primitive, si grégaire en est l'esprit, que l'action de l'individu devient celle de tous et met en péril le bien-être de l'ensemble. Si la pénalité frappe le groupe entier, elle consiste souvent en une maladie épidémique ou mortelle. Des phénomènes naturels terrifiants, tels que coups de tonnerre et éclairs, violentes tempêtes, tremblements de terre, sont parfois interprétés comme consécutifs à l'infraction d'un tabou ; la même explication peut être donnée pour une pluie torrentielle, pour une sécheresse prolongée et pour d'autres malencontres. En pareilles circonstances, la collectivité peut [45] se charger de punir le délinquant, éventuellement en le mettant à mort ou en l'expulsant comme banni et hors la loi ; on ne veut pas seulement, en procédant de la sorte, faire un exemple, mais on veut aussi débarrasser le groupe d'une dangereuse contagion. Quand

un tabou a été incorporé à un système religieux, il est loisible à la collectivité de chercher à apaiser par un sacrifice piaculaire la divinité irritée qu'on tient pour responsable de la visitation. À mesure que la vie sociale va se développant, le châtement des violateurs des tabous devient une fonction importante des autorités constituées. Néanmoins, une confiance croissante, qui se manifeste envers les sanctions pénales édictées par le pouvoir civil, indique qu'un système tabou a commencé à décliner, s'affaissant sous son propre poids, et que pour se maintenir encore il lui faut s'étayer sur le recours au bras séculier ²⁶.

Un état tabou peut être inhérent à un objet, en tant qu'aboutissant nécessaire de certaines activités, situations ou caractéristiques ; dans d'autres cas, il peut être imposé par l'action arbitraire d'une autorité supérieure ; enfin, il peut s'acquérir par le contact avec une chose ou une personne tabouée. Les femmes, spécialement durant la grossesse, lorsqu'elles accouchent et après, ainsi qu'au cours de leurs époques, les jeunes des deux sexes lors de la puberté, les couples nouvellement mariés, les veufs, les veuves et, d'une manière générale, les gens en deuil, les homicides, les guerriers en campagne, les chasseurs, pêcheurs et autres gens remplissant une activité de haute importance pour le bien-être de la Communauté sont tous tabous de par leur essence. La même condition d'impureté (ou de sainteté) inhérente à la personne même est celle du malade, du mort, des étrangers, des chefs, des rois, des magiciens et des prêtres ; il n'en va pas autrement des lieux, objets, rites, temps, nombres et noms sacrés. Lorsqu'un état tabou est imposé, ceci peut émaner des anciens d'une tribu, de sociétés secrètes, de chefs, de prêtres, d'autres fonctionnaires publics, ou quelquefois de personnes privées. L'efficacité d'une prohibition décrétée par eux ne dépend pas seulement de leur prestige, mais aussi de la crainte des conséquences qu'entraîne la violation de cette prohibition.

²⁶ Les Kayan de Bornéo vont jusqu'à distinguer entre les deux mots qu'ils emploient pour exprimer l'idée de tabou : *malan* et *parit*. *Malan* s'applique à des actes comportant un risque pour la communauté entière ; *parit* désigne ceux qui n'entraînent de danger que pour les personnes ayant violé la prohibition. (Hose et McDongall, *op. cit.*, II, 14, note I ; voir aussi p. 125, note I.)

Pour qu'on les redoute plus intensément encore, il se peut qu'au nom d'un esprit puissant on fulmine une malédiction sur l'objet taboué, ou qu'on récite sur lui quelque imposante incantation ²⁷.

[46]

Les tabous imposés par les anciens de la tribu, telle est la règle générale en Australie, où les chefs de groupes totémiques et locaux, les magiciens et les hommes d'âge dont on reconnaît l'importance exercent l'autorité politique. Ils tiennent conseil entre eux, de temps à autre, pour débattre et décider toutes les affaires intéressant la tribu dans son ensemble. Les tabous qu'ils décrètent revêtent habituellement la forme de prohibitions alimentaires et de règles matrimoniales restrictives, à observer par les membres les plus jeunes de la tribu au profit de ceux qui sont plus avancés en âge. De même, c'est le conseil des anciens qui renforce les tabous en cas de nécessité. Dans le Queensland du Nord, par exemple, les indigènes sont fermement convaincus que, si l'on prend volontairement quelque parcelle d'un aliment prohibé, la maladie en résultera, probablement mortelle, et que, certainement, pareille nourriture ne satisfera jamais la faim. Cette croyance en elle-même suffit pratiquement à assurer le maintien de la restriction alimentaire, mais quiconque serait tenté de violer le tabou sait aussi que, pris en flagrant délit par ses congénères, « il serait, selon toute probabilité, mis à mort ».

Les sociétés secrètes, quand elles possèdent de la puissance, promulguent souvent des tabous ; elles veillent aussi à les maintenir.

²⁷ Les langages de certains peuples mélanésien contiennent des termes spéciaux marquant différence entre un état tabou inhérent à quelque chose ou à quelqu'un et un état tabou que l'on impose. Dans les Iles Banks, cette différence « entre un caractère naturellement sacré et celui qui résulte d'une séparation d'avec l'usage courant, opérée par voie d'autorité », s'exprime par l'emploi de deux mots, *rongo* et *tambu*, correspondant à *sapuga* et *gogona* en usage aux Nouvelles-Hébrides. Un caractère naturellement sacré provient, estime-t-on, de la présence d'un esprit dans un objet ou de l'association d'un esprit avec tel objet. (Codrington, *The Melaneseans*, p. 181.) Il semble que cette distinction n'ait pas été faite par les indigènes des îles Salomon (p. 215).

La société harihu, établie au sein du peuple elema, en Nouvelle-Guinée britannique, protège les productions des jardins, au moyen de tabous en vigueur, jusqu'à ce que les fruits soient en état d'être récoltés. Le signe de ces tabous n'est autre qu'une petite pierre de forme spéciale, portant certaines « marques privées » des harihu. On la place à l'entrée du jardin. Un délinquant viendrait-il à échapper au châtiment exercé par les harihu, il ne manquerait point de périr par contact avec le pouvoir occulte (*vada*) dont le signe-tabou est investi. Chez les tribus parlant le dialecte roro, la société kaiwakuku est moins redoutée que celle qui lui correspond chez les Elema, car dans la région de la Nouvelle-Guinée dont il s'agit maintenant, il existe, applicable à l'individu pris sur le fait lorsqu'il viole les tabous des récoltes, une forme de châtiment officiellement reconnue. Les Kaiwakuku ne peuvent imposer un tabou, de leur propre initiative ; ils servent simplement d'agents pour les chefs et les anciens, lorsque ceux-ci ont décidé d'exécuter cette action. Les sociétés secrètes sont nombreuses en Mélanésie, où l'autorité des chefs n'existe qu'à l'état [47] de première esquisse plutôt que vraiment développée. Le Dukduk de l'archipel Bismarck déclare tabous certains emplacements et arbres fruitiers ; il procède ainsi soit de sa propre initiative, soit parce qu'il a reçu une gratification de la part d'individus plus confiants en la protection garantie par la société qu'assurés de l'efficacité des tabous qu'ils imposent eux-mêmes.

Les associations tamate des îles Banks ont pour insigne une feuille de croton ou une fleur d'hibiscus. Porter cet emblème sans appartenir à une association tamate entraînerait pour le délinquant une amende et des coups. En marquant de l'insigne les arbres fruitiers ou le jardin qu'il veut réserver à tel ou tel usage particulier, un Tamate peut raisonnablement estimer assuré le respect de sa prohibition : elle a derrière elle les Tamates. Viendrait-elle à être violée, tout délinquant connu aurait à payer soit un porc, soit une somme d'argent en monnaie

de coquillages, entre les mains du propriétaire ou à la « caisse » de la société secrète ²⁸.

La centralisation de l'autorité politique, remplaçant les méthodes (le contrôle plus rudes, celles qu'exerçaient les anciens des tribus et les sociétés secrètes, vint transférer au chef le pouvoir d'imposer des tabous, de les renforcer et de les abroger. Des chefs pourvus de pareils pouvoirs ne sont pas inconnus dans certains districts de la Nouvelle-Guinée, aussi bien qu'en Mélanésie. Parmi les indigènes des îles Salomon, « le ban *tambu* » est réputé constituer la réelle autorité d'un petit chef en temps de paix.

Dans quelques-unes des îles Salomon, l'infraction infligée à une prohibition qu'un chef a édictée comporte paiement de quarante cha-pelets de coquillage-monnaie, lourde pénalité. Plus d'un indigène a besoin de ce genre de fortune pour acquérir une fiancée. Tout délinquant insolvable peut être mis à mort. S'il parvient à se réfugier dans une autre île, même là la vengeance du chef le suivra, car sa tête est mise à prix. Pareille prohibition n'a pas de sanction spirituelle ; le maintien en repose sur le pouvoir du chef qui l'impose. Il existe aussi certains tabous (*apu*) dont l'efficacité ne dépend guère ou ne dépend

²⁸ Codrington, *The Melanesians*, p. 75 s., 216. Le docteur Rivers souligne que pareille prohibition, ou *soloi*, n'est pas actuellement un tabou ou du moins n'est plus autre chose qu'un tabou modifié ou dégénéré. À moins que son infraction ne soit découverte par le propriétaire ou révélée dans une confession, le délinquant ne subit aucune conséquence fâcheuse. Naturellement, pour ceux qui ne sont pas membres des sociétés tamates, donc pour les femmes, les enfants et les hommes non initiés, le *soloi* participe au sens général de mystère, appartenant à la société dans son ensemble. Une offense contre le *soloi*, commise par ces étrangers à la société, tout comme celle qui aurait pour auteur un initié, est réellement punie par les compagnons du coupable, mais la croyance qui veut que le châtement soit infligé par les esprits des morts « fait entrer toute la question dans la catégorie : religion ». W. H. R. Rivers, *The history of melanesian society*, Cambridge, 1914, II, 410 ; cf. I, 92 ss.

pas du fait que celui qui invoque les esprits soit ou non une personnalité importante ²⁹.

[48]

Dans les îles Banks et aux Nouvelles-Hébrides, de vrais tabous sont imposés à la fois par les chefs et les simples particuliers. « Une chose, une action, un lieu est fait *tambu ou tapu* par quelqu'un qui a le pouvoir de le faire, quelqu'un à qui sa position parmi le peuple donne à celui-ci confiance pour qu'il puisse investir la chose de ce caractère. Le pouvoir sur quoi repose le *tapu ou tambu* est celui du revenant ou esprit au nom duquel, ou par confiance auquel, *tapu ou tambu* est prononcé. » Ainsi, un chef peut interdire de faire une chose ou d'y toucher, sous peine de lui payer une forte somme en monnaie de coquillages, pour violation de la prohibition. Pour l'Européen, il semble que cela soit une preuve du pouvoir du chef, mais pour l'indigène cela met en évidence le fait que le chef possède son puissant *tindalo* ou esprit qui donne au tabou sa force. « Dans le cas particulier, ce sens est éloigné ; si l'appréhension d'irriter le chef est présente et effective, la sanction ultime demeure le pouvoir du *tindalo*. » Si un particulier venait à mettre un tabou sur telle ou telle chose, l'opinion générale estimerait qu'il n'oserait pas le faire, à moins qu'il ne soit certain de pouvoir impartir à ce tabou sa force. On se tiendrait donc dans l'expectative et, si quelqu'un violait le tabou puis tombait malade, on tiendrait dès lors, pour certain que ce tabou fut appuyé par un puissant *tindalo*. « Le *tambu* est une institution trop commode pour se trouver exposée

²⁹ Ivens, *MeIanesians of the South-East Salomon islands*, p. 253, ss. En 1894, un chef du village de Saa, dans l'île de Mala, déclara tabous la rive et le fleuve, à la mort de sa fille. En conséquence, aucun indigène n'était autorisé à tirer de l'eau de ce fleuve ou à s'y baigner ; toute pêche était interdite le long du rivage (p. 254). A San Cristoval, les chefs avaient le droit de placer un tabou (longo) sur certains cours d'eau ou sur la mer en tels ou tels points, en sorte q'on ne pouvait pêcher là jusqu'à ce que le tabou fût abrogé. Le chef mort, son droit de décréter des tabous devenait l'apanage de son fils. Rompre un tabou, c'était le dérober ; aux temps anciens beaucoup de guerres sont réputées avoir eu pour cause le fait que tel ou tel *tongo* d'un chef avait été rompu par un autre chef. (C. E. Fox, *The threshold of the Pacific*, Londres, 1924, p. 297, 303.)

à tomber quand sa sanction originelle a cessé d'opérer ; aussi, un instituteur chrétien indigène, en tant que personnage posé dans la société, n'hésitera-t-il pas à instituer un *tambu* ; les voleurs, dit-il, sont effrayés par un homme, si ce n'est par un tindalo, »

Voici comment un missionnaire décrivit, il y a environ quatre-vingts ans, le système des tabous alors établis dans les îles Fidji : C'est, dit-il, « le secret du pouvoir et de la force dont dispose un gouvernement despotique. Il affecte aussi bien de petites choses que des grandes. Ici, on le verra servir à protéger une couvée de poussins ; là, il dirige les énergies d'un royaume. Son influence est étonnamment répandue. Rivages, terre ferme, cours d'eau et lacs ; animaux, poissons, fruits et légumes ; maisons, lits, vases, coupes, plats ; canots avec tous leurs accessoires ; vêtements, ornements, armes ; ce qui se mange et ce qui se boit ; les membres du corps ; [49] mœurs et coutumes ; langage, noms, sanctuaires et jusqu'aux dieux eux-mêmes, tout subit l'influence du *tabu*. Il est mis en activité par des motifs religieux, politiques ou personnels, et durant des mois entiers impose l'inaction et la fainéantise. Ainsi, il est interdit pour longtemps à beaucoup de gens de lever les mains ou de les étendre en vue de quelque activité utile. Dans tel district, la construction des canots est *tabu* ; dans telle île, la même prohibition frappe la construction de maisons bien conditionnées. C'est surtout auprès des chefs que la coutume est en faveur ; ils l'ajustent de manière à la faire peser fort peu sur leurs propres personnes, et en même temps ils s'en servent pour acquérir de l'influence sur ceux qui sont presque leurs égaux ; par elle ils satisfont beaucoup de leurs besoins et commandent à volonté à tous ceux qui sont placés au-dessous d'eux. Pour imposer un *tabu*, il suffit à un chef de se demander s'il y est encouragé par des précédents remontant loin dans le passé ³⁰. »

³⁰ Thomas Williams, *Fiji and the Fijians*³, Londres, 1870, p. 197 s. En Nouvelle-Calédonie, les tabous étaient à la fois imposés et sanctionnés par les chefs, qui mettaient à mort ceux qu'ils voulaient punir pour avoir enfreint leurs prohibitions. (Viellard et Deplanche, *Essais sur la Nouvelle-Calédonie*, Paris, 1867, p. 67.)

Le pouvoir de décréter des tabous fut aussi exercé par les chefs divins en Nouvelle-Zélande ; ils en tirèrent le plus large avantage pour servir leurs ambitions, accroître leur bien-être et satisfaire leur vengeance. Un chef avait la capacité de communiquer sa sainteté aux objets, quels qu'ils fussent, qu'il touchait ou simplement nommait, en sorte que désormais ils ne pouvaient plus être employés ou appropriés par n'importe quelle personne qui ne serait pas hiérarchiquement supérieure au *de cujus*. Ainsi, qu'un chef déclare d'un espace qu'il désire cultiver : c'est mon épine dorsale, ou : c'est ma tête, - cette terre acquerra aussitôt la sainteté supérieure qui est le propre de ces parties de son corps. Il peut prendre possession de n'importe quoi qui plaît à son imagination, par exemple d'une hache ou d'un canot, en lui donnant son propre nom ; le propriétaire légitime n'ose pas discuter la revendication d'un supérieur. Quelquefois, il met un tabou sur une route ou sur un cours d'eau, ou le long d'une côte, non sans que cela porte préjudice au peuple. Un chef pouvant rendre tabou toute une contrée de son voisinage ou une flotte de guerre était, en fait, un grand homme. Pareille prohibition ne pouvait être impunément violée que s'il survenait un plus grand homme. Autrement, le délinquant était dépouillé de tous ses biens mobiliers, et, selon toute probabilité, un esclave était mis à mort ³¹.

³¹ Brown, *New Zealand and its aborigines*, p. 13 ; Shortland, *Traditions and superstitions of the New Zealanders* ², p. 111 ; Taylor, *Te Ika A Maui* ², p. 168 s. ; *Old New Zealand*, by a Pakeka Maori, p. 137 ss. En Nouvelle-Zélande, c'est sous le nom de *muru* (dépouillement) qu'était connue la coutume de la spoliation judiciaire infligée au violateur d'un tabou ou à quiconque avait d'une manière ou d'une autre offensé la coutume tribale. Le *mura* correspondait grossièrement aux articles des codes modernes ordonnant paiement de « dommages » ; seulement les dommages étaient à la fois fixés et collectés par les propres amis et connaissances du délinquant. Naturellement, ce système favorisait de grands abus, rendant presque impossible la conservation d'aucune sorte de propriété personnelle ; à quoi bon, dès lors, travailler pour l'acquérir ? Le *muru* est décrit avec humour par le juge Maning (*Old New Zealand*, p. 83 ss.). Voir aussi Augustus Earle, *A narrative of nine months' residence in New Zealand in 1827*, Christchurch, Nouvelle-Zélande, 1909, p. 84. Après la mort d'un chef, un groupe de dépouilleurs se rendait auprès de la famille en deuil et emportait de là tous les objets

[50]

Chez les indigènes des îles Marquises, c'est par les prêtres que semblent avoir été prononcés les tabous généraux, mais par les prêtres en connexion et en connivence avec les chefs. « Si quelqu'un est assez irréligieux pour violer un *tahbu* et qu'on l'en ait convaincu, on l'appelle *kikino* ; or, les *kikinos* sont toujours les premiers dévorés par l'ennemi ; au moins le croit-on, et il n'est pas impossible que les prêtres disposent les choses de telle sorte que cela arrive effectivement. » On nous fait connaître, en outre, que quelquefois certains prêtres inspirés déclaraient tabous certaines choses au moment même où ils mouraient. C'est ainsi que l'un d'eux défendit à toutes les femmes de sa tribu de porter après sa mort de longues chevelures. Un autre prêtre, ayant déclaré formellement que toutes les choses de couleur rouge étaient sacrées pour son esprit, interdit aux simples particuliers de porter des vêtements rouges ou de manger des aliments ainsi colorés ³². De même, aux îles Hawaï, un tabou d'application générale ne pouvait être imposé que par les prêtres, mais souvent cette action n'était entreprise qu'à la requête des autorités civiles. La violation des règles en vigueur entraînait la peine capitale : la police se saisissait du coupable et le traînait dans un temple, où il subissait un cruel supplice.

transportables, déracinant même les plantes potagères, tuant et consommant les porcs domestiques. Si par hasard la famille du défunt n'était pas traitée de la sorte, du moins « ressentirait-elle sûrement négligence et abandon », William Colenso, *Transactions and proceedings of the New Zealand institute*, 1868, I, 41, tirage à part. On observait aussi la coutume de *murū* lorsqu'un individu avait subi un sérieux accident. « Pourquoi, écrit M. Best, un peuple doit-il payer le privilège d'être affligé par quelque trouble ? Problème quelque peu malaisé à résoudre pour l'esprit européen, mais il paraît être assez clair aux yeux du Maori. » (Elsdon Best, *ibidem*, 1905, XXXVIII, 206.) L'explication se trouve dans cette croyance maorie qui voulait que les gens souffrant une grave infortune étaient ainsi révélés comme ayant enfreint, un tabou. Leur parenté et leurs amis avaient le devoir d'assurer le paiement de la pénalité attachée à leurs méfaits. Il fallait que tout mal fût expié.

³² E. S. C. Handy. « The native culture in the Marquesas », *Bernice P. Bishop museum bulletin*, n° 9, p. 259. Pareil tabou, reposant sur une certaine couleur, pouvait aussi être révélé par un dieu à quelque personne hautement inspirée.

Les objets sur lesquels un tabou a été placé sont ordinairement indiqués d'une manière particulière, en sorte que la marque du tabou remplit l'office d'un emphatique *noli me tangere*, équivalent aux signaux « il est interdit... » et même les dépassant. Dans certaines parties de la Nouvelle-Guinée britannique, on attache aux arbres fruitiers des feuilles de sagou et de cocotier, tandis que [51] les chemins sont bloqués par des écrans de branches ou des faisceaux de baguettes placés en travers. En Nouvelle-Zélande) celui qui trouve une pièce de bois flottante s'en assure la possession en y roulant un lien ou en déblayant le bloc en bûches à l'aide de sa hache. Un simple brin de lin attaché à la porte d'une maison particulière rend inviolable tout ce qui y est contenu. Par le même procédé, chacun peut barrer une route sur son terrain, ou protéger toute propriété laissée dans une position exposée, Quand un chef posait un *tapu* sur quoi que ce fût, il dressait là un poteau, et il le peignait en rouge, la couleur sacrée chez les Maori ³³. Aux îles Marquises où cette couleur sacrée était le blanc, un morceau de tissu blanc, attaché à quelque objet pu dans un lieu saint, servait de signe pour désigner le tabou. Les choses tabouées, dans les îles Hawaï, étaient aussi indiquées par de petites banderoles blanches ou par d'autres signes bien connus et toujours respectés.

La durée pendant laquelle les tabous restent en vigueur varie avec leur caractère. Certains tabous inhérents à leur objet sont prati-

³³ « Quand une personne venait à mourir, on colorait ainsi sa maison ; quand le *tapu* était placé sur quelque chose, le chef érigeait un poteau et le peignait avec le *kura* ; partout où gisait un cadavre, on dressait un mémorial quelconque ; souvent c'était la pierre, le rocher, l'arbre le plus rapproché qui servait ainsi de monument, mais, quel que fût l'objet choisi, on le revêtait sûrement de rouge. Si le corps était transporté par eau, en quelque lieu que l'on atterrît, on laissait un mémorial similaire. Arrivé à destination, le canot était traîné sur le rivage, distingué de la sorte, puis abandonné. » (Taylor, *Te Ika A Mani* ², p. 209. Selon une autre autorité ancienne, un lieu rendu *tabu* pour une certaine durée pouvait être marqué par un portrait en bois représentant un homme et enduit de terre rouge. (A. S. Thomson, *The story of New Zealand*, Londres, 1859, I, 102.) On trouvera de nombreux exemples concernant l'emploi du sang ou de la peinture rouge pour désigner des objets sacrés ou taboués, dans Robert Briffault, *The mothers*) New York, 1927, II, 412-417.

quement permanents ; tels ceux qui s'attachent aux personnes et aux objets sacrés, ainsi que ceux qui concernent la consommation de certains aliments ou le commerce sexuel. D'autres, inhérents eux aussi à leurs objets, sont de nature temporaire ; ce sont, par exemple, ceux qui concernent la naissance, la puberté, le mariage et la mort. La durée des tabous imposés dépend du bon plaisir de celui qui les impose ; ils sont souvent temporaires, comme lorsqu'on apporte des restrictions à la chasse et à la pêche pour assurer une saison d'interdiction, ou lorsque le tabou a pour objet les plantes comestibles durant leur croissance et jusqu'à l'époque de la récolte. Beaucoup de peuples primitifs marquent donc par une cessation momentanée des activités normales, par le jeûne et par d'autres abstinences, certaines occurrences présentant une signification spéciale dans la vie de la communauté. Les règles négatives qui les caractérisent sont de véritables tabous, et toute la période durant laquelle ces règles sont en vigueur est une période tabouée.

[52]

Un état de tabou qui a été formellement imposé par les autorités constituées peut être tout aussi formellement supprimé par un acte y mettant fin. On y procède par des méthodes variées, toutes également efficaces. Les naturels de Dobu, l'une des îles comprises dans l'archipel de d'Entrecasteaux, s'imposent une période de tabou, dite *gwara*, après la mort d'un personnage important dans tel ou tel de leurs villages. Tous les habitants s'abstiennent alors de grimper dans les cocotiers et dans les arbres à hôtel, ainsi que de toucher aux fruits de ces arbres. La durée de cette observance varie suivant la position sociale du défunt et suivant d'autres circonstances. Ce n'est que tout à la fin, lorsque la période va expirer, que les indigènes de Kiriwina (l'une des îles Trobriand) osent aller voir leurs amis de Dobu. Ceux-ci, quand leurs visiteurs arrivent, affectent une réelle hostilité, car ce sont les gens de Kiriwina qui doivent rompre le tabou en grimpant aux palmiers et en cueillant les fruits. Ce procédé, déclare l'auteur qui nous le fait connaître, concorde avec la coutume, fort répandue chez les Papous et les Mélanésien, que, l'on observe pour mettre fin à une pério-

de tabouée ; « dans tous les cas, c'est quelqu'un d'autre, non atteint par le tabou, qui doit le terminer, ou forcer à le rompre celui qui l'a imposé. »

Les tribus occidentales de Viti Levu, la plus grande des îles Fidji, possédaient. anciennement une association secrète connue sous le nom de la *nanga*. Son sanctuaire, qui était en même temps sa loge, constituait la demeure terrestre des esprits ancestraux. C'était un tabernacle aussi sacré pour ces Fidjiens que celui du désert pour les Israélites sortis d'Égypte. On offrait là aux ancêtres les prémices des ignames récoltés. C'est là également que, les jeunes hommes de Viti Levu recevaient l'initiation aux mystères de la tribu. Quand on se disposait à mettre en place l'enceinte de la *nanga*, le peuple interrompait tout autre travail. En pareil temps, il n'était pas même permis de planter des graines alimentaires. « Si quelque impie transgressait cette loi, il ne plantait que du malheur pour lui-même et pour sa parenté. » L'enclos une fois achevé, les ouvriers retournaient à la colonie, où ils trouvaient, les attendant, le prêtre principal. Celui-ci tenait dans ses bras un grand plat de bois rempli d'une abondance d'ignames cuits et coupés en petits morceaux. Chacun des hommes allait droit au prêtre et prenait une part de ce mets, qu'il mangeait debout et sans rompre un silence solennel. Cette cérémonie instituait libération du tabou des activités séculières qui avait prévalu.

En Nouvelle-Zélande une maison du conseil en construction était *tapu* au plus haut degré. L'entrée en était interdite à toutes les femmes ; aucun aliment cuit ne pouvait y être apporté. Une [53] fois achevée et prête à être occupée, cette maison devait recevoir solennellement un nom et être ouverte au public. Le prêtre officiant montait sur le toit et chantait un charme qui ôtait le tabou de l'édifice. Mais, avant que le peuple fût admis à y pénétrer, trois femmes de haut rang franchissaient la porte d'entrée pour « fouler le seuil ». Faute de cette

observance, l'« épine dorsale » sacrée de cette maison se serait affaissée, et c'en eût été fait de sa belle apparence ³⁴.

Heureusement pour sa tranquillité d'esprit, le sauvage connaît des moyens permettant d'éviter les objets mystiquement dangereux et chargés de puissance occulte. On peut les reléguer à bonne distance, ou les isoler avec soin, ou les soumettre à une série de règles spécifiques. Lorsque, malgré tout, un état de tabou n'a pas été évité ou ne peut l'être, le sauvage recherche un antidote ou désinfectant en opposant au tabou les pratiques des rites de purification. Puisque la pollution, ou sainteté, est conçue comme ayant un caractère matériel, les méthodes employées pour s'en défaire devront être de celles qui ont cours quand on traite des objets matériels.

Une méthode de purification, particulièrement attestée en Polynésie, consiste à transférer un état tabou d'un individu à un autre qui peut impunément absorber ou neutraliser la puissance occulte, sans en subir lui-même de pernicieuses conséquences. Quand un Tongan devenait *tabu* en touchant la personne d'un chef supérieur ou quelque chose lui appartenant, il n'osait prendre aucune nourriture avant d'avoir touché de ses mains la plante des pieds d'un grand, non sans rincer ensuite ses mêmes mains dans de l'eau. Que s'il ne se trouvait pas d'eau à proximité, il suffisait de se procurer la moiteur nécessaire en se frottant les mains avec la tige d'une plante. « Désormais, il pouvait s'alimenter sans danger ; autrement, on était sûr qu'il serait tombé ma-

³⁴ Tregear, *Maori race*, p. 278 s. D'après un autre document, les trois femmes doivent être non seulement bien nées, mais aussi d'âge mûr et jouir d'une parfaite santé. (T. E. Donne, *The Maori*, Londres, 1927, p. 25.) Dans cette cérémonie, la fonction particulière attribuée à des femmes de haut rang pour la mainlevée du tabou semble être en connexion avec l'idée que, si ces femmes étaient de simples particulières vu leur sexe, elles étaient cependant sacrées à cause de leur haute origine. C'est pourquoi leur caractère sacré neutralisait celui de la maison, en rendant ainsi l'entrée inoffensive pour toutes les femmes. (Voir Margaret Mead, « *Social organization of Manna* », *Bernice P. Bishop Museum bulletin*, n° 76, p. 118.) Une maison peut aussi être faite *noa*, ou commune, par une femme qui y entre par la fenêtre. Elle consomme là un peu de nourriture cuite, puis elle sort par la porte. (*The old time maori*, par Makereti, Londres, 1938, p. 294.)

lade pour avoir mangé en se servant de ses mains tabouées. Il y avait plus : si quelqu'un croyait se rappeler que cet homme, sans le savoir, avait en fait déjà pris quelque alimentation pendant que ses mains su-bissaient le tabou, il s'asseyait devant un chef et, saisissant le pied de ce personnage, en appuyait la plante contre son propre abdomen, afin que la nourriture absorbée ne pût lui porter aucun préjudice et qu'en [54] conséquence il n'enflât ni ne mourût. » Cependant, si c'était la personne ou les vêtements du chef suprême, le *tui tonga*, véritable pape des îles Tonga, que quelqu'un venait à toucher, le tabou qui en résultait ne pouvait s'annuler en recourant à un autre chef, puisqu'il n'en existait pas qui fût l'égal du *de cuius*. Lui seul avait qualité en l'espèce. Mais, « pour parer à l'inconvénient qu'eût entraîné son absence, un vase consacré (un bol ou quelque autre objet analogue) appartenant à Tooitonga est appliqué, et on le touche, au lieu des pieds de ce souverain pontife. À l'époque de M. Mariner, Tooitonga laissait toujours à cet effet un plat d'étain donné à son père par le capitaine Cook. »

Un Maori, souffrant d'une attaque de *hauhauaitu*, qu'on peut considérer comme un état nerveux causé par quelque infraction commise envers la loi de *tapu*, pouvait être guéri s'il se glissait et rampait entre les jambes du chef de son clan. Dans certains cas, le patient obtenait qu'une femme, la plus âgée d'une famille de haut rang, vînt l'enjamber alors qu'il gisait à terre ³⁵. Celui qui avait rompu le tabou pouvait aussi être guéri en frottant ses mains sur une patate douce ou sur une racine de fougère, l'une ou l'autre ayant au préalable été soumise à la chaleur d'un feu sacré. Cet aliment était alors consommé par la personne la plus hautement représentative de la famille du sujet,

³⁵ E. Best, « *Maori religion and mythology* », *Dominion museum bulletin*, n° 10, p. 222. D'après cet auteur, la pratique semble avoir procédé de la croyance selon quoi le pouvoir inné (*mana*) des organes sexuels masculins et féminins exerçait un effet préservatif ou curatif. Les Maori maintenaient aussi la croyance contraire, quant à la nocivité du pouvoir procréateur, spécialement de celui qui émane des femmes. Leurs mythes attribuent une position inférieure au sexe féminin, qu'ils associent au mal, à la mauvaise fortune et à la mort (*loc. cit.*). (Voir encore, du même, « *Maori beliefs concerning the human organs of generation* », *Man*, XIV, 1914, 132 ss.)

en ligne féminine. En Nouvelle-Zélande, nous l'avons noté, des femmes de haut rang possédaient une fonction spéciale en vertu de quoi elles pouvaient annuler un *tapu*. Un autre moyen encore pour obtenir le même résultat consistait à toucher un enfant et à recevoir de ses mains aliments et boisson. En retour, cet enfant devenait lui-même tabou, mais pour une seule journée.

La purification peut s'accomplir en transférant l'impureté à un objet sacré ; exemple : la pratique tonga mentionnée ci-dessus et concernant le tui tonga. Quand un gouvernant hawaïen entrait en fonctions, une partie de la cérémonie inaugurale, ou couronnement, consistait en un bain pris par lui dans la mer. Là, un prêtre le frappait dans le dos avec une branche sacrée cueillie sur un arbre de l'enceinte du temple, et en même temps ce prêtre présentait l'invocation requise. Cela réparait toute espèce d'impureté que le nouveau chef pouvait avoir contracté précédemment. Dans une cérémonie maori de purification, on faisait passer sur l'épaule droite [55] de la personne tabouée un morceau de bois consacré, puis on le portait tout autour de ses reins, et enfin on le ramenait sur son épaule gauche. Cela fait, le bâton était brisé, avant qu'on le brûlât, l'enterrât ou le jetât dans la mer. Il n'est pas douteux qu'on estimait, en procédant de la sorte, se débarrasser du virus mortel dont cet objet s'était chargé.

L'impureté (ou sainteté) peut aussi être transférée à un animal qui servira de bouc émissaire, et sera alors chassé de la communauté ou, moins ordinairement, mis à mort. Dans les îles Fidji, une personne tabouée commençait par se laver dans un cours d'eau, puis essuyait ses mains sur un porc ou sur une tortue de mer. En ce cas, l'animal n'était pas égorgé, mais il devenait sacré pour le chef.

Une femme zouloue ne recevra pas sa part de lait aigre durant un certain temps après son mariage. L'époux l'avait achetée au prix de bétail donnant du lait ; pour elle, la consommation de ce qui constituait son propre prix d'achat l'eût mise en état d'impureté. Le tabou sera annulé après qu'elle aura rendu visite à son père et rapporté de chez lui un bouc, un mouton ou une vache, suivant la condition des époux. On égorge cet animal, et l'*isisila*, impureté, passe du lait au

corps de la victime exécutée ; dès lors, la consommation de ce lait sera inoffensive. La femme a « nettoyé sa cuiller. » Les Akikuyu du Kenya transmettent la culpabilité d'un cas d'inceste à un bouc, mis ensuite à mort. Faute de cette cérémonie, l'incestueux périrait.

Un être humain peut, lui aussi, servir de bouc émissaire. Dans certaines régions de la Nouvelle-Zélande, quand une épidémie sévissait, les Maori effectuaient la cérémonie que voici : on choisissait un individu comme bouc émissaire temporaire ; on lui attachait une tige de fougère, sans serrer le lien. Après que le prêtre expert avait récité sur lui un charme ou une invocation, il entrait dans l'eau, y plongeait et, une fois complètement submergé, il se débarrassait de la tige de fougère, qu'il laissait partir à la dérive.

Ainsi, l'épidémie avait été transmise au, bouc émissaire humain, puis à la fougère et, de même que cette dernière disparaissait, de même il n'était plus question de l'action pernicieuse qui avait ravagé le peuple ³⁶.

Chez les Baganda, quand un nouveau roi venait d'être couronné, on amenait devant lui deux hommes ligotés et les yeux bandés. Il libérait l'un d'eux et l'instituait gardien des femmes dans l'enceinte royale. L'autre prisonnier était mené à la frontière bunyoro, [56] en compagnie d'une vache, d'un bouc, d'un chien et d'une poule, ainsi qu'avec les cendres provenant du feu sacré du roi défunt. Là on mutilait l'homme et les animaux, de telle sorte qu'ils ne pussent, en se traînant, rentrer dans le territoire de l'Ouganda, et on les laissait périr misérablement. Pour désigner cette cérémonie, on disait qu'elle consistait à

³⁶ Elsdon Best, « *Maori religion and mythology* », *Dominion museum bulletin*, no 10, p. 199. Voir aussi Taylor, *Te Ika A Maui* ², p. 101. Comme le souligne M. Best, l'immersion du bouc émissaire temporaire paraît avoir eu pour but de l'isoler complètement de l'influence nocive qui est transmise à la tige de fougère.

« en finir avec toute impureté » éventuellement susceptible d'atteindre le roi ou la reine lors de leur intronisation ³⁷.

Les rites opérant purification au moyen d'une purgation physique varient infiniment dans le détail, mais pour la plupart on peut les ramener à un petit nombre de catégories générales. Les principaux comprennent aspersion et ablution d'eau (quelquefois de sang) ; application d'autres détersifs tels que de la terre blanche, de la terre glaise, des cendres, du fumier ; onction ; brûlure et fumigation ; friction ; flagellation. Plusieurs formes peuvent être combinées en une cérémonie unique. Les services d'un spécialiste de l'art thaumaturgique sont souvent requis pour donner pleine puissance au rituel.

Nombreux sont les cas où il n'est pas difficile de reconnaître pour quelles raisons on a choisi telle méthode particulière de purification physique. L'emploi de l'eau est universellement répandu, l'eau étant l'agent universel du nettoyage. La boue, la terre glaise, le fumier et d'autres substances contenant des liquides, si on en barbouille un individu, absorbent crasse et sueur pourquoi ne résorberaient-ils pas aussi la malpropreté rituelle. Les onguents appliqués à la peau et à la chevelure sont communément en usage comme cosmétiques ; leur emploi dans de multiples rites de purification peut donc se comprendre. C'est certainement de très bonne heure que l'homme aura reconnu le pouvoir que possède le feu de dessécher les miasmes et de détruire l'infection ; quoi de plus naturel, dès lors, que de soumettre ce qui est rituellement impur aux flammes et à la fumée ? La qualité purifiante des cendres et du charbon est sans aucun doute dérivée de celle qu'on attribua au feu. Une chose qui souille l'individu peut souvent être écartée par frottement ou brossage ; ces mêmes procédés seront donc susceptibles d'avoir autant d'efficacité quand il s'agit de se débarrasser d'une impureté mystérieuse. Peut-être aussi la pratique de battre tels ou tels objets pour en ôter la poussière et la saleté explique-t-elle la

³⁷ John Roscoe, *The Baganda*, Londres, 1911, p. 109, 200. Le feu sacré, qui brûlait jour et nuit à l'entrée de l'enclos royal, était éteint quand le roi venait de mourir, et le chef en fonction était étranglé auprès du foyer.

flagellation en tant que rite purificateur ³⁸. Si, [57] afin de se nettoyer des malpropretés du corps, on a recours aux émétiques, aux bains de vapeur, etc., il n'y a qu'un petit pas à faire pour appliquer les mêmes remèdes à l'expulsion de l'impureté rituelle.

Parmi les rites de purification, quelques particularités sont conçues comme marquant le terme d'un état tabou et la complète disjonction d'avec les choses cérémoniellement impures qui, à la longue, a été réalisée. À ceci se rattache l'usage de revêtir un habillement neuf, car l'habit fait l'individu. Fréquemment aussi, on rase sa chevelure ou ses sourcils, et l'on pratique l'épilation, pour indiquer que la purification est accomplie. Au contraire, il se peut qu'on laisse croître, dans la même intention, les cheveux et les ongles.

À propos des peuples de l'Afrique du Sud en général, une autorité compétente remarque qu'« un Cafre semble fortifier sa confiance en soi-même, à mesure qu'il se conforme aux coutumes de purification adoptées par ses compagnons. Cela le rend capable de faire face au monde une fois encore. Son respect de soi est restauré et il se sent pur, quand bien même le redressement de son caractère moral ne serait guère marqué. » Cette constatation s'applique, évidemment, sur des proportions étendues. Lorsqu'on a conscience du fait que les cérémonies de purification prescrites ont été dûment effectuées, ce sentiment

³⁸ Comme le remarque sir James Frazer, battre ou fouetter, en tant que rite religieux ou cérémoniel était à l'origine un mode de purification. « Il était réputé effacer et chasser une contagion dangereuse, personnifiée ou non, que l'on supposait adhérer physiquement, quoique invisible, au corps du patient. La peine infligée à la personne battue n'était pas plus le but de cette pratique qu'elle ne serait celui d'une opération chirurgicale ; c'était un accident nécessaire, rien de plus. Plus tard l'interprétation changea ; au lieu de rester secondaire, tout accidentelle, la peine devint l'objet premier de la cérémonie, regardée dès lors soit comme une épreuve d'endurance imposée à des individus en des époques critiques de leur vie, soit comme une mortification de la chair, agréable au dieu. Mais l'ascétisme, sous quelque forme que cela puisse être, n'est jamais primitif. » (Voir Frazer, *Balder the beautiful*, Londres, 1913, I, 65, dans *The golden bough* ³, 7^e partie.) Sur la flagellation en tant que procédé pour écarter les mauvaises influences en général, voir, du même auteur, *The scapegoat*, p. 259 ss., dans le même recueil, 6^e partie.

agit comme une suggestion contraire au malaise, à l'oppression, à la consternation et même à la véritable terreur qu'a provoqués la violation d'un tabou. Un grand poids tombe des épaules du délinquant ; relevé de toute anxiété quant aux fâcheuses conséquences de son acte, il peut mener une vie normale et prendre sa place habituelle dans la communauté,

Avec le temps, les rites de purification devinrent l'office spécial des magiciens et des prêtres. C'était un grand mérite à porter à leur actif que de libérer l'individu des inaptitudes qu'imposait un système de tabous. Ils étaient, d'ailleurs, richement récompensés d'avoir ainsi accompli ce qui, dans les circonstances données, était une fonction indispensable.

[58]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre II

La transmission de la vie

[Retour à la table des matières](#)

Les processus de la génération et de la reproduction, encore si mystérieux pour nous, le sont bien davantage pour le primitif. Il les ignore profondément. On ne sera donc pas surpris de constater que, d'après lui, l'aptitude que possède la femme de donner le jour à des enfants indique qu'elle est dotée d'une puissance occulte, et que la grossesse et la parturition soient l'une et l'autre regardées comme des états extrêmement dangereux ; il faut prendre d'innombrables précautions pour sauvegarder la femme et l'enfant, le mari et le ménage, ainsi que, dans des cas qui ne sont pas rares, le groupe social tout entier.

Beaucoup de règles concernant la grossesse et présentant ce caractère de précautions sont des prohibitions sympathiques. Une future mère peut être assujettie à des restrictions alimentaires variées ; c'est quelquefois pour son propre bien, mais c'est plus souvent pour le bien de l'enfant. Ce que l'on craint habituellement, c'est la transmission de

qualités spécifiques ou caractéristiques de l'objet prohibé. Une femme papoue s'abstient d'aliments gras pendant sa grossesse, de peur que son enfant ne soit un monstre ; en outre, elle ne fume pas de tabac, afin de ne point mettre au monde un mort-né. Dans une certaine tribu africaine, aucune femme enceinte n'a la permission de consommer des mets chauds, parce que ces indigènes croient que l'enfant tend la main pour se saisir des aliments absorbés par sa mère ; donc, il se brûlerait si le tabou en question n'était pas observé. Ailleurs en Afrique, c'est de l'oie qu'une future mère ne doit pas manger, de crainte que l'enfant n'ait le long cou de cette volaille ; il lui faut aussi s'abstenir de consommer la viande de l'antilope, car cet animal met au monde des rejetons aveugles ; il en serait de même du nouveau-né dont la mère n'aurait pas pris la précaution ainsi définie. Quant au mari, il a à observer quelquefois des restrictions pour des raisons similaires, mais les prohibitions qu'il observe usuellement affectent ses actions et travaux de tous les jours. Il se peut, par exemple, que tout exercice de force lui soit interdit, qu'il ne soit autorisé à monter ni sur des arbres ni sur le toit de la maison, de peur que sa femme ne fasse une fausse couche. Des idées analogues expliquent également d'autres précautions, des plus riombreuses. Ainsi, pendant la grossesse, le mari et la femme éviteront de fermer [59] une serrure, afin que les doigts de l'enfant ne soient pas courbés et impotents. Ils ne feront pas de noeuds, ce qui annonce un accouchement difficile. Dans aucun de ces cas, il ne s'agit proprement de tabous. La violation de règles coutumières peut provoquer la désapprobation sociale, ou même amener quelque mesure d'ostracisme ; mais il n'en résulte pas d'impureté pour les parents et leur purification cérémonielle n'est pas requise.

Néanmoins, la grossesse est regardée aussi comme un état d'impureté rituelle, où la femme est exposée aux assauts des mauvais esprits, à la sorcellerie et, d'une manière générale, aux influences maléfiques. Dans les îles Gilbert ou Kingsmill de la Micronésie, « quand on savait qu'une femme était enceinte, on prenait les plus grands soins pour cacher son état à tous les gens du dehors. On brûlait le plus promptement possible les restes de ses repas, les accessoires de sa toi-

lette, tout ce qui avait été en rapport étroit avec sa personne, car c'est au moyen de pareilles choses que quelque sorcier étranger aurait le plus facilement pu déchaîner des maux sur elle. »

Dans quelques îles de l'archipel malais, une femme enceinte ne sort jamais de sa maison sans se munir d'un couteau destiné à effrayer et chasser les mauvais esprits. Chez les Battak de Su-matra, elle place dans sa chevelure des images tutélaires ; d'où le nom qu'on donne là aux futures mères : « celles qui portent des amulettes sur leur tête. » Aussitôt qu'une femme basuto a un enfant, on sacrifie un mouton, et la peau de cet animal est formée en un tablier, qui sert à protéger la mère contre toute sorcellerie. C'est peut-être la même intention qui explique une curieuse coutume des Wataveta de l'Afrique équatoriale de l'Est. Lorsque des indices de grossesse se montrent chez une femme, on suspend au dessus de ses yeux une forte épaisseur de petites chaînes de fer. Cela voile sa face, et par conséquent cela l'empêche de voir clairement ³⁹.

Les Ga, peuple de la Côte de l'Or, tiennent pour tout à fait nécessaire la protection d'une femme enceinte contre les sorcières, qui ont l'habitude de faire leur proie des enfants non encore nés. Aussi se lave-t-elle dans une eau contenant de l'herbe à vertu puissante et de petites pincées des diverses sortes d'aliments que chacun peut suggérer ou fournir, que ces denrées soient celles de la tribu ou qu'elles viennent de l'étranger, même de l'Europe. On pense que, quand bien même cette nourriture serait éclectique, la sorcière découvrira que ses propres aliments ont été [60] insérés dans le mélange. « Alors la nourriture que la femme a placée dans l'eau de son bain la protégera en disant à la sorcière : je suis ta propre nourriture ; tu ne peux me faire du mal sans t'en faire à toi-même. »

Certaines des restrictions imposées à une femme enceinte sont

³⁹ Sir H. H. Johnston, *Journal of the anthropological institute*, XV, 1886, 8. Chez les Wachagga, voisins des Wataveta, la femme enceinte porte sur sa cuisse une bruyante crécelle de fer. (W. L. Abbott, *Report of the U. S. national Museum for 1891*, p. 398).

destinées à protéger la communauté contre le pouvoir occulte que possède toute future mère. Les naturels de la baie de Geelvink, en Nouvelle-Guinée hollandaise, ne lui permettent pas de circuler dans les plantations, de peur que des pores sauvages ne détruisent la récolte ⁴⁰. Les Bakaua lui défendent de suivre le rivage, ou de passer près de l'embouchure d'un cours d'eau ; si elle agissait ainsi, son sang ferait périr tous les poissons.

Chez les Maori, l'enfant d'une femme du plus haut rang était tapu avant même de venir au monde. En conséquence, la mère en expectative n'était autorisée à faire aucun travail laborieux. Plus spécialement, il lui était interdit de porter sur son dos aucun produit alimentaire ; ce fait aurait eu sur l'enfant conçu l'influence la plus néfaste. Les Maori croyaient que, si des comestibles étaient placés à proximité de personnes, d'objets et de lieux *tapus*, ils les polluaient.

Les Bechuana ne permettent pas à une femme enceinte d'entrer dans une hutte où une naissance a eu lieu récemment. Elle n'est pas admise davantage dans la chambre d'un malade, celui-ci fût-il son propre mari. Si, néanmoins, un époux malade désire vivement voir sa femme qui est enceinte, une entrevue peut être ménagée entre eux. Mais il est nécessaire qu'un magicien élabore une mixture de charbon pulvérisé et de graisse, le tout allongé d'urine fournie par la femme, et que le corps du malade soit enduit de ce mélange protecteur. Il pourra dès lors recevoir son épouse sans courir aucun danger. Dans la Rhodésie du Nord, les Ba-ila jugent souvent nécessaire de protéger un malade contre les « influences maudites » émanant des femmes enceintes

⁴⁰ L. van Hasselt, *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft (für Thüringen) zu Iena*, IX, 1891, 102. D'autre part, certains peuples primitifs recherchent les services des femmes enceintes pour l'agriculture. Les habitants des Iles Nicobar s'estiment très heureux s'ils peuvent disposer d'une future mère pour ensemercer leurs jardins. (Sir R. C. Temple, *Census of India*, 1901, III, 206.) C'en est une aussi, quelquefois, qui, chez les Zoulou moud le grain brûlé ensuite au milieu des moissons qui poussent, de manière, pense-t-on, à les fertiliser. Dudley Kidd, *Savage childhood*, Londres, 1906, p. 291. Voir d'autres exemples dans sir J. G. Frazer, *The magic art and the evolution of kings (The golden bough* ³, 1^{re} partie), Londres, 1911, I, 139 ss.]

et de celles qui ont fait une fausse couche. Ils dressent un hangar dans la forêt, et c'est là que s'écoule l'existence du patient pendant qu'on lui fait suivre un traitement. Une femme enceinte est dangereuse à maints autres égards encore. Si elle entre dans une hutte où un enfant vient de naître, le crâne de ce nouveau-né se fendra en deux. Si [61] elle traverse un jardin où l'on cultive les calebasses, celles-ci vont tomber ou se briser ; si elle passe devant un arbre chargé de fruits, les fruits seront perdus ; s'il se trouve sur sa route une portée de petits chiens, ils auront la tête fendue et périront ; si elle rencontre une poule qui couve, tous les oeufs se briseront. Chez les Wabena, tribu de l'Afrique orientale, une femme enceinte qui rencontre un malade est tenue d'asperger d'eau le dos de cette personne, en gardant le silence. Autrement, « son cœur (le coeur du patient) s'arrêterait, sa maladie irait de mal en pis, et il mourrait. » Si cette issue fatale se produisait, la femme serait tenue pour responsable et aurait à payer le prix du sang. Quand la pluie est sur le point de tomber, toute femme enceinte a l'obligation de rester ou de rentrer à l'intérieur de sa maison, de se cacher sous une couverture et de garder le silence jusqu'à ce que la chute de la pluie soit terminée. Autrement, il éclaterait un effroyable orage, et selon toute probabilité le village serait détruit par la foudre.

Une autre tribu de l'Afrique orientale, celle des Safwa, ne permet pas à la femme enceinte de s'asseoir sur une pièce de bois à brûler qui appartient aux hommes ; si elle agissait ainsi, on jetterait le bois comme étant impur. Elle ne doit pas non plus s'asseoir sur un tabouret, dans la hutte. Pendant sa grossesse, son mari a l'obligation de coucher non pas chez lui mais dans la maison commune du village. Il y emporte ses armes à feu et ses lances ; s'il les laissait dans sa hutte avec sa femme enceinte, jamais plus il ne pourrait avec ces armes tuer aucun gibier. Les Kondé du pays de Nyasa exigent d'une femme enceinte qu'elle se tienne loin des récoltes sur pied, des aliments qui cuisent et de la bière qu'on est en train de brasser. Chez les Banyoro de l'Ouganda, il ne faut pas que la femme enceinte s'approche de vases d'argile que le potier a laissés sécher ; sinon, ils se briseraient lors de la cuisson.

Les Uaupé du Brésil croient que, si une femme enceinte mangeait de la viande, un animal domestique ou un oiseau apprivoisé qui en aurait sa part en mourrait ; si c'était un chien, il deviendrait incapable de chasser, et l'espèce particulière du gibier ayant fourni cette viande, un homme deviendrait pour toujours inapte à l'abattre ⁴¹. Quant aux Arawak, ils interdisent à la future mère de manger du gibier capturé par des chiens de chasse ; sinon, ces chiens ne pourraient plus jamais chasser. Chez les Yakoute de la Sibérie du Nord, une femme enceinte est considérée comme impure en un sens. Elle gêne le fusil d'un chasseur et restreint la bonne fortune d'un artisan.,

[62]

Ce n'est pas seulement la mère en expectative qui subit des restrictions, c'est quelquefois aussi son mari. Chez les Papou kiwai, aucun homme dont la femme était enceinte ou se trouvait dans une de ses époques, n'avait la possibilité d'atteindre la troupe des tortues de mer. « À sa vue, la tortue aurait su ce qui le concernait et aurait plongé dans l'Océan. » Un membre de la-tribu yabim ne va pas pêcher pendant la grossesse de sa femme, car le poisson prendrait la fuite, et la mer deviendrait houleuse. Les Monumbo, autre tribu papoue, assujettissent un mari à tant de restrictions en pareil cas, ainsi que tout le temps où sa femme accouche puis allaite, que son sort est virtuellement celui d'un paria, évité de tous. En Nouvelle-Irlande, le mari d'une femme enceinte ne doit aller ni à la pêche ni à la chasse aux porcs sauvages. S'il passe outre, il rentrera bredouille. Il ne doit pas non plus partir en guerre ⁴².

⁴¹ A. R. Wallace, *A narrative of travels on the Amazon and Rio negro*, Londres, 1853, p. 501 s. Une femme indienne, de la connaissance de Wallace, avait pour vivre du pain de manioc et des fruits, elle s'abstenait de toute espèce de viande, de poivre et de sel (*loc. cit.*).

⁴² Hortense Powdermaker, *Life in Lesu*, New York, 1933, p. 63, 267. A Lesu, village de la Nouvelle-Irlande, un mari et sa femme observent les mêmes tabous sexuels, quoique pour une durée plus courte, lorsque ce sont leurs truies qui vont mettre bas. Ils ne s'accouplent pas quand l'événement s'annonce et pendant le premier mois de l'allaitement. Si ce tabou était violé, le

Chez les Dayak des côtes de Bornéo, un mari n'est pas entièrement empêché de travailler à cause de la grossesse de sa femme, mais il lui faut d'abord trouver quelqu'un qui mette l'ouvrage en train pour lui, s'il veut le poursuivre avec des chances de succès. Cette inaptitude dure encore après la naissance de l'enfant, jusqu'à ce que poussent ses premières dents ⁴³. Les Béchuana du sud de l'Afrique croient qu'un éléphant reconnaît un homme dont la femme est enceinte et l'attaque sans pitié.

Si, très généralement, on évite les rapports sexuels entre mari et femme, soit durant toute la grossesse, soit dans ses derniers mois, il semble que cet usage soit habituellement motivé par la crainte de l'impureté de la femme pendant cette période : de la désobéissance résulterait pour l'enfant maladie, déformation ou même décès ; la mère n'aurait pas de lait ou son lait serait aigre ; le père ne remporterait aucun succès à la chasse et à la pêche.

D'autre part, il arrive que le commerce sexuel soit requis au cours de la grossesse, même jusque vers le moment de la naissance. Les Wik Monkan, tribu du nord de l'Australie, sont fermement persuadés de la nécessité de ces rapports répétés, pour que le corps de l'enfant se construise à l'aide du liquide séminal. Les Arapesh, montagnards de la Nouvelle-Guinée britannique, professent une croyance quelque peu analogue. Selon eux, le sang de la mère, [63] ne s'écoulant plus chaque mois, devient pour moitié le corps de l'enfant, l'autre moitié provenant du sperme. Durant les deux premiers mois de la grossesse, il faut qu'il y ait copulation très fréquente afin de construire l'enfant, mais cela doit cesser aussitôt que les seins de la mère présentent une décoloration, car désormais l'enfant est « solide » dans l'utérus.

jeune porc dépérirait et mourrait ; « or, les porcs sont une propriété de grande valeur » (p. 79 s.).

⁴³ F. W. Leggatt, dans H. L. Roth, *The natives of Sarawak and British north Borneo*, Londres, 1896, I, 98. Les Dayak de la côte distinguent entre les deux espèces de tabous qu'ils observent, à savoir ceux qui interdisent absolument certaines catégories d'activité à une personne placée sous la prohibition, et ceux qui permettent de se livrer à d'autres sortes de travaux, s'ils sont mis en train par quelqu'un qui n'est pas sujet à la prohibition Roth, *loc. cit.*

Les Kgatla du protectorat du Bechuanaland, qui eux aussi attribuent la grossesse d'une femme au mélange du sang de sa menstruation au sperme de son époux, croient que celui-ci ne subira pas de mal s'il s'unit à sa femme enceinte. En effet, on escompte qu'il le fera fréquemment, afin que sa semence vitale continue d'augmenter la chair de l'enfant qui se développe dans le sein maternel. Mais si un autre homme, non responsable de la grossesse, couchait avec cette femme, le mari en subirait un grave préjudice. Une femme rendue enceinte par un amant refuse donc de copuler avec son époux, de peur de lui nuire ; en pareil cas, il n'hésite pas à soupçonner qu'elle lui a été infidèle.

Les Tswana, généralement, prolongent les rapports conjugaux le plus possible jusqu'aux approches de l'accouchement, de telle sorte que le « sang » (le sperme) du mari puisse aider à fortifier l'enfant dans la matrice. Même conception chez les Azandé (NiamNiam). On estime que cela contribue à expliquer l'attachement extraordinaire qui existe entre mari et femme dans ces tribus. Chez les Ekoi et parmi d'autres indigènes de la Nigéria du Sud, les époux ont coutume de s'accoupler plus souvent au cours de la grossesse qu'en d'autres temps. Cela se prolonge jusqu'à l'accouchement, car on estime que cela facilite la délivrance.

Étant dans un état de tabou, la femme peut être mise en demeure de vivre recluse durant tout ou partie de sa grossesse. Dans les îles Marquises, on construisait une maison spéciale, maison de la naissance, et le mari y résidait avec sa femme jusqu'à ce que le terme fût imminent ; c'était une mesure de protection contre les mauvais esprits. Aux Carolines, la femme n'était pas seulement recluse mais enveloppée, de la tête aux pieds, dans des couvertures, jusqu'à ce que son enfant naquît. Chez les Toda, la réclusion prend place au cinquième mois de la grossesse ou vers ce moment-là. La femme se retire alors dans une hutte spéciale qu'on a dressée aux approches du village, la distance exacte dépendant du degré de sainteté qui appartient à cette localité. Elle reste là environ un mois ; on accomplit sur elle des rites de purification. Pendant sa réclusion, elle reçoit les visites de ses parents et amis, mais ceux-ci ne se risquent pas à s'approcher de la hutte.

te ; ils parlent à son habitante en se tenant à quelque distance. Ensuite, la femme retourne chez elle et reprend son activité normale, mais après la [64] naissance il lui faut de nouveau aller passer dans la même hutte une période d'isolement et de purification ⁴⁴. Chez certaines tribus du bas Congo, dès que les femmes deviennent enceintes, elles s'installent dans des huttes placées en dehors du village, et elles y restent jusqu'à ce que leurs enfants soient sevrés.

Le danger mystique redouble d'intensité pour la mère lors de la naissance ; le besoin de mesures de précaution se fait souverainement impérieux. Il se peut qu'on oblige cette femme à accoucher en plein air, ou à se retirer à cet effet en quelque endroit isolé, à l'écart de la communauté. Il se peut qu'aucune assistance ne soit autorisée, ou que l'on y admette seulement des femmes de la parenté de l'accouchée ou de ses amies. Dans la tribu buandik de l'Australie du Sud, la femme allait accoucher loin de chez elle. Le mari ne la recevait plus jusqu'à ce que fussent révolus les jours de sa purification. Quand une femme arunta est sur le point de donner le jour à un enfant, elle quitte le camp de son mari et se rend dans la partie spéciale du camp principal où les hommes n'ont pas accès et dont ils ne peuvent même pas s'approcher. Elle y reste trois ou quatre semaines après la naissance. Il n'est pas permis au père de voir l'enfant, jusqu'à ce que la mère ait rejoint le camp de son époux.

Chez les Arapesh des montagnes de la Nouvelle-Guinée britannique, toute naissance doit avoir lieu « au delà de la lisière du village ». S'il fait mauvais temps, ou si les fourrés ne laissent de la place pour aucun abri, on érige une maison temporaire pour l'accouchement. Toute femme est autorisée à donner ses soins d'accoucheuse, hormis la propre mère du sujet ; si cette dernière assistait à la délivrance de sa fille, elle serait frappée de cécité. Le sang, lors de l'accouchement, est impur ; il ne faut pas qu'une seule goutte en tombe sur le sol du villa-

⁴⁴ W. H. B. Rivers, *The Todas*, Londres, 1906, p. 313 ss. On n'exécute les cérémonies todas que lorsqu'une femme est enceinte de son premier enfant, lorsque, par conséquent, son impureté peut être considérée comme ayant atteint le maximum.

ge. Si des porcs en absorbaient, ils passeraient à l'état sauvage et dévasteraient les jardins d'ignames.

À Wogeo, l'une des îles Schouten, on évite tout contact avec une femme enceinte durant les deux mois où elle reste isolée. Si elle meurt en couches ou après, ce décès ne donne lieu à aucun rite funéraire ; pendant l'enterrement auquel procèdent les plus proches parents de la défunte, tous les autres habitants du village se tiennent cachés dans la brousse. Les indigènes disent que ces tabous ont « pour cause le sang ». Dans l'île de Tumleo, au large de la côte nord-est de la Nouvelle-Guinée, la mère est recluse de cinq à huit jours, seulement après la naissance de son premier enfant. Aucun [65] homme, pas même son mari, ne peut la voir alors. L'infortuné à qui cela arriverait mourrait d'enflure ⁴⁵. Les gens de Mala, une des îles Salomon, ne permettent pas à la future mère d'être touchée par aucune des femmes qui l'accompagnent. Celle qui enfreindrait cette règle partagerait durant trente jours sa réclusion.

Aux îles Marquises, la peur de la contamination attachée à la naissance allait si loin que, un accouchement accidentel survenant dans la demeure familiale, celle-ci était livrée à la destruction par le feu, exactement comme au cas où un décès s'y produisait. Étant donné le *tapu* qui, chez les Maori, atteignait aussi bien la mort que la naissance, rares étaient en Nouvelle-Zélande les gens qui venaient au monde ou qui mouraient dans une maison d'habitation. Une femme de modeste condition accouchait habituellement en plein air. Celle plus haut placée sur l'échelle sociale se rendait à cet effet dans la « maison-nid », demeure située à quelque distance de la localité et tabouée contre l'intrusion d'esclaves et de simples particuliers. Après que la mère, le nouveau-né et leur suite avaient quitté ce gîte, on le détruisait, et le prêtre brûlait tous les objets qu'il avait contenus.

⁴⁵ Les Yir-Yorunt du Queensland n'autorisent pas un jeune homme à assister à la naissance d'un enfant. (L. Sharp, *Ritual life and economics of the Yir-Yorunt of cape York peninsula, Oceania*, V, 1934-1935, 40.) Très certainement on estime que les jeunes sont plus accessibles que les hommes mûrs à la contagion de l'impureté féminine.

Les Visayan des Philippines débarrassent une maison de tout ce qui s'y trouve, lorsqu'une naissance est sur le point de s'y produire, tout comme lorsqu'il s'y trouve un mourant. Faute de se soumettre à cette coutume, les armes et les filets de pêche seraient inutilisables, tandis que les coqs de combat - ce que ces gens tiennent pour leur bien le plus précieux -perdraient toute aptitude à se battre. Dans les îles Nicobar, une future mère se retire dans une maison préposée aux naissances, et elle y prend son mari avec elle. Elle y reste jusqu'après que l'enfant est venu au monde ; ce séjour peut durer six mois. Si l'accouchement avait eu lieu dans une maison d'habitation, celle-ci serait devenue impure et il aurait fallu la démolir.

Chez les Hottentot, le mari quitte sa hutte aussitôt que les douleurs annonçant l'accouchement ont commencé ; il n'y retournera pas avant la délivrance. Sinon, il serait déclaré impur et aurait à payer l'amende d'une tête de bétail, à titre de purification. Dans la tribu babilade de la Rhodésie du Nord, « un tabou interdit à la femme d'accoucher dans une hutte ; si elle le faisait et que l'enfant fût mort-né, elle subirait de lourdes pénalités : son mari la réduirait à l'état d'esclave et il en serait de même pour ses enfants, à moins que les hommes de son clan ne les rachètent. Tous les [66] grains et les médicaments contenus dans la hutte seraient contaminés ; il faudrait donc les détruire. » Chez les Quissama, tribu de l'Anggola, lorsqu'une femme commence à éprouver les douleurs de l'enfantement, elle s'en va, toute seule, dans la forêt, où elle reste jusqu'à ce que son enfant soit né. Il lui est alors permis de rentrer chez elle, mais l'enfant reste reclus pour quelque temps encore. Les Fan de l'Afrique équatoriale française ne permettent à aucun représentant du sexe masculin d'être présent lors d'une naissance. Cette interdiction s'étend au père, à l'époux et au médecin-sorcier.

Parmi les Araucanien, Indiens du sud du Chili, les femmes, autrefois, n'étaient pas autorisées à mettre un enfant au monde à l'intérieur du village, « car c'était considéré comme causant des maladies infectieuses ». Chez les Coroado du Brésil, c'est dans un emplacement soigneusement tenu isolé dans les profondeurs de la forêt qu'une femme

est tenue d'accoucher, et l'on s'applique tout spécialement à protéger cet emplacement contre le clair de lune. Quand une naissance a lieu dans une maison, les Uaupés en ôtent toute chose, y compris leurs vases, casseroles, arcs, flèches ; autrement ces objets seraient impurs, et il faudrait les détruire.

Chez les Esquimaux du centre, on bâtit, pour la femme qui va accoucher, une petite hutte ou maison de neige ; c'est là qu'elle attend sa délivrance. Des amis peuvent lui rendre visite, mais chacun doit s'éloigner au moment où la naissance s'accomplit. Les Indiens tlingit de l'Alaska exigent que chaque mère accouche en plein air, si rigoureuse que puisse être la saison. Ensuite, il lui est permis de se placer dans un abri rudimentaire ; elle y reste dix jours. D'autres Esquimaux, ceux de la pointe de Barrow, isolent toujours les femmes qui vont atteindre le terme de leur grossesse. En hiver, elles occupent une petite hutte de neige ; en été, une petite tente ⁴⁶. Ceux du détroit de Bering tiennent la femme recluse parce qu'impure seulement lorsqu'elle donne le jour à son premier enfant.

Dans la Sibérie du Nord-Est, parmi les Chukchi, quand l'accouchement approche, aucun étranger n'est admis à pénétrer dans la chambre intérieure de la maison familiale ; même tous les mâles de la parenté doivent se tenir au loin. Quand les douleurs commencent, tout représentant du sexe masculin, sans en excepter les petits enfants, se retirent ; ils ne pourront revenir avant qu'ait disparu jusqu'à la moindre trace de la naissance. Une femme [67] gilyak « n'ose jamais » mettre un enfant au monde dans sa demeure ; en dépit des rigueurs de la saison, fût-ce sous une tempête, il lui faut quitter sa hutte pour la circonstance. On lui en a aménagé une spéciale, d'ailleurs des plus inconfortables ; l'enfant et la mère auront à souffrir de l'inclémence des éléments.

⁴⁶ John, Murdoch, *Ninth annual report of the Bureau of ethnology*, p. 415 s. Comme le remarque cet auteur, un enfant né dans une hutte de neige, au plus fort de l'hiver, a les plus grandes chances de mourir de son exposition (*loc. cit.*)

Après la naissance, le ménage de la femme est souvent placé sous un interdit, susceptible de s'étendre à la communauté entière. Chez certaines tribus de Victoria, quoique la femme reste sous le toit de son mari, c'est celui-ci qui est tenu de vivre ailleurs. En effet, toute la localité est temporairement abandonnée à la suite d'une naissance ; il ne reste que deux femmes mariées pour prendre soin de l'accouchée.

Chez les Yabim, tribu de la partie de la Nouvelle-Guinée qui fut durant un temps colonie allemande, les habitants d'un village restent chez eux une matinée après qu'un enfant est venu au monde. On considère cela comme une précaution nécessaire pour éviter que les produits des champs et des jardins ne se corrompent, sous l'influence nocive émanant d'une accouchée. Chez les Sulka de la Nouvelle-Bretagne, non seulement les hommes d'un village ont à subir une purification après qu'un enfant y est né, mais il faut que subissent un traitement analogue leurs armes et les boutures des plantes qu'ils se proposent de cultiver. A Efate, l'une des Nouvelles-Hébrides, les hommes s'éloignent d'une maison où s'est produite une naissance. Cette restriction ne vaut que pour le jour même de l'événement. Ces gens disent qu'autrement ils « contracteraient le *ninam* ou souillure, qu'en conséquence leurs yeux noirciraient (c'est-à-dire s'affaibliraient) à la guerre, et qu'en outre, si, contaminés de la sorte, ils allaient à leurs plantations, les ignames pourriraient. » À Ceram, l'une des Moluques, un tabou interdit aux villageois de se rendre dans leurs plantations pendant les trois jours qui suivent une naissance.

Les Garo de l'Assam tiennent l'impureté de l'accouchement pour une contamination si grave qu'il est défendu à qui que ce soit de passer auprès d'une parcelle de terrain cultivé, quand un enfant est né dans le village. Selon eux, toute récolte qu'on irait voir en un pareil jour serait maudite et se flétrirait. On croit que ce tabou est, chez les Garo, le seul qui affecte la collectivité dans son ensemble.

Les tribus naga ont de nombreux tabous (*genna*) ; les uns n'atteignent que des ménages isolément, les autres s'étendent à toute la communauté. Les *genna* domestiques s'observent pour des raisons variées, dont l'une n'est autre que la naissance des enfants ou des ani-

maux domestiqués. Les restrictions sont appliquées à tous les habitants réguliers de la maison, et aussi à certains autres, [68] tels que les sages-femmes, qui peuvent être temporairement membres de la famille ⁴⁷. Quand une naissance a lieu dans un kraal zoulou, tous les habitants « prennent médecine, c'est-à-dire absorbent quelque chose pour être protégés contre toute fâcheuse influence. Ils agissent de même dans le cas d'un décès. » Chez les Amaxosa, la nourriture d'une femme qui va accoucher est tabou pour les hommes. Un homme qui en mangerait redeviendrait aussi faible qu'un enfant.

Comme on pouvait s'y attendre, il arrive parfois que l'impureté d'une accouchée est, à ce que l'on croit, le plus prononcée quand elle fait une fausse couche ou met au monde un enfant mort-né. Quelques tribus du sud de l'Afrique parlant un idiome bantou, y compris les Thonga et les Pedi, croient qu'une fausse couche rend toute la région impure et amène une sécheresse. Le missionnaire Junod a écrit ceci : « Qu'on me permette de citer les *ipsissima verba* de Mankhelu, le grand médecin sorcier de la cour de Nkuna. Je n'oublierai jamais l'accent on ne, peut plus sérieux de sa voix et sa profonde conviction, quand il me fit entendre, comme une sorte de révélation, les mots suivants : lorsqu'une femme a fait une fausse couche, lorsqu'elle a laissé son sang couler en secret et enterré l'avorton en un lieu inconnu, il n'en faut pas davantage pour faire souffler les vents brûlants et pour dessécher tout le pays ; la pluie ne peut plus tomber, parce que la contrée n'est plus juste. La pluie redoute cette place. Il lui faut s'arrêter ; elle ne peut aller plus loin. Cette femme a été très coupable. Elle a souillé le pays du chef, parce qu'elle a caché du sang non encore proprement uni pour faire un être humain. Ce sang est tabou ! Ce qu'elle a fait est tabou. Cela cause l'inanition, la famine. »

⁴⁷ T. C. Hodson, *The Naga tribes of Manipur*, Londres, 1911 p. 177. Les Naga Manyang Khong ont établi un système de *genna* particulièrement élaboré, à appliquer après la naissance des animaux domestiqués. « Quand une vache vêle, le *genna* est en vigueur pour cinq jours ; quand c'est une truie qui met bas, un *genna* de trois jours est nécessaire, tandis que, dans le cas d'une chienne ou d'une chatte, deux jours suffisent largement, et un seul pour l'éclosion d'une couvée de poussins. » p. 180.

Les Amaxosa croient que, si leur bétail rencontre sur sa route les traces d'une femme ayant eu une fausse couche, ces animaux dépériront et mourront. C'est pourquoi le mari prépare un médicament comme antidote, et elle-même doit l'administrer à chacun des bétails. Chez les Bavenda, tous les hommes sont fermement persuadés que, s'ils s'accouplent avec des femmes qui ont fait une fausse couche, eux-mêmes mourront de consommation. Les Barotsé obligent une femme ayant eu un enfant mort-né à s'isoler durant un mois dans une hutte d'herbe en dehors du village. Après sa purification, il lui est permis de rentrer chez elle, mais son mari ne doit pas coucher avec elle avant qu'elle n'ait eu des rapports [69] sexuels avec quelque autre individu. Les Ba-ila tiennent pour très dangereuse une femme qui a fait une fausse couche. Un homme peut contracter telle ou telle maladie en s'accouplant avec elle, en fumant sa pipe, ou même en passant près de l'endroit où le fœtus fut enterré. La contagion est telle- qu'après l'accident la femme qui l'a subi est obligée de n'entrer dans aucune hutte, jusqu'à ce qu'elle ait été purifiée. Son mari ne se remettra aux relations sexuelles avec elle que lorsqu'elle en aura fait autant avec un autre homme, à qui de la sorte elle transmet la maladie.

Chez les Bakaondé, une femme qui a fait une fausse couche ou dont l'enfant est mort-né ne peut toucher à aucun feu sauf au sien propre, pas plus qu'aux plats et autre vaisselle. Il lui faut se retirer dans quelque abri aux confins du village ; elle doit y demeurer jusqu'au moment où elle n'a plus de lait. On met alors le feu à sa retraite, elle-même étant encore à l'intérieur. Elle se précipite au dehors et va prendre un bain de purification dans un cours d'eau où certaines herbes ont été disposées. Puis, revêtue d'un habillement neuf, elle retourne au village et reprend avec son époux des relations conjugales. Il reste cependant d'autres cérémonies encore à effectuer par le mari et par la femme, avant que toute trace de mal ait été effacée dans le village et parmi ses habitants. Chez les Ngumba du Cameroun, une femme qui donne le jour à un enfant mort est traitée comme doublement impure.

Les Indiens bribri de Costa Rica imposent à la femme qui va accoucher la réclusion usuelle, mais la pollution (*bukurú*) de cette per-

sonne est spécialement dangereuse, s'il se produit une fausse couche ou si l'enfant arrive au monde mort-né. Le danger est tel qu'il faut éviter le contact de tous les objets dont cette femme fait usage ; on lui tend ses aliments à l'extrémité d'une longue baguette ⁴⁸.

Les Esquimaux de la terre de Baffin croient que le corps d'une femme en couches dégage une vapeur qui adhérerait à l'âme des phoques, si elle mangeait la viande d'un de ces animaux pêché par toute autre personne que son mari, un jeune garçon ou un homme âgé, « Les cas de naissance avant terme exigent un traitement [70] particulièrement soigneux. Il faut que tout événement de ce genre soit annoncé publiquement ; sans quoi, de graves conséquences en résulteraient. Si une femme cachait à autrui le fait qu'elle a accouché avant terme, n'importe, qui pourrait l'approcher, ou même manger dans sa hutte des phoques procurés par son mari. Alors la vapeur qui émane d'elle, affecterait ces convives, et les phoques les éviteraient ⁴⁹. » Les fausses couches sont très fréquentes chez les Esquimaux polaires, peut-être parce qu'ils se marient trop jeunes. Une femme assez infortunée pour se trouver dans ce cas est assujettie à d'innombrables restrictions, qui ne peuvent prendre fin que lorsque le soleil occupe dans le ciel la

⁴⁸ H. Pittier de Fabrega, *Sitzungsberichie der philosophischen historischen Classe der kais. Akademie der Wissenschaften*, Vienne, CXXXVI 11, 1898, 20. D'après une information plus ancienne, ces Indiens admettent qu'il y a deux sortes d'impureté cérémonielle, *nya* et *bukurú*. La première est en rapport avec la mort ; l'autre, plus virulente encore, est redoutée au maximum quand elle s'attache à une femme enceinte pour la première fois. « Elle infeste tout le voisinage. Les gens qui sortent de la maison où elle réside portent la contagion avec eux au loin ; tous les décès ou autres grands malheurs qui se produisent à la ronde sont mis à sa charge. Dans les temps anciens, quand les lois et coutumes sauvages étaient en pleine vigueur, il n'était pas rare que le mari d'une pareille femme ait à payer des amendes pour accidents ainsi causés par son épouse infortunée. » (Voir W. M. Gabb, *Proceedings of the American philosophical society*, XIV, 1875, 504 s.)

⁴⁹ F. Boas, *Bulletin of the American museum of natural history*, XV, 125 s. En 1883, une famine ayant éclaté, ces Esquimaux crurent qu'elle avait été déterminée par une femme ayant omis de faire connaître la fausse couche qu'elle avait subie. Beaucoup de gens moururent de faim, et ce fut seulement lorsque la femme elle-même eut succombé que la divinité irritée, Nuliyayok, auteur de tous les accidents et malheurs, fut finalement apaisée, (p. 147).

même position qu'au moment de l'accident. On estime extrêmement dangereux pour une femme le fait de tenir sa fausse couche secrète afin d'éviter la sévère pénalité qui en résulte. Elle peut tomber malade, ou porter malheur à toute la communauté, soit que la pêche ne produise plus de quoi subsister, soit que les forces de la nature se déchaînent d'une manière calamiteuse.

Quand les enfants naissent infirmes ou atteints de quelque frappante anomalie, il se peut que les mères soient astreintes à des restrictions dépassant la mesure ordinaire et que leur descendance n'ait pas l'autorisation de vivre ⁵⁰. Les Basouto mettent à mort ceux de leurs enfants qui, à la naissance, se présentent par les pieds et ceux dont les dents de la gencive supérieure percent les premières. Même sort dans le premier de ces deux cas, ainsi que s'il y a infirmité quelconque, pour les enfants des Bavenda ; les sages-femmes les ébouillantent. On enterre souvent de tels nouveau-nés à l'intérieur de la hutte, près du mur, en sorte que leurs corps soient perpétuellement à l'ombre. Si jamais le soleil luisait sur ces restes, la mère aurait à souffrir de douleurs abdominales.

Les Bambwela de la Rhodésie du Nord croient qu'un enfant dont les dents percent en haut avant celles de la rangée inférieure est le messager d'un grand malheur réservé à ses père et mère comme à toute sa parenté. Avant que ce pays eût passé sous l'administration britannique, on y était fermement persuadé qu'un pareil enfant n'était pas autorisé à vivre. C'était la mère elle-même qui se chargeait de le faire disparaître, soit en le noyant, soit [71] en l'enfonçant, la tête la première, dans un terrier de tamanoir. Ces infanticides ne se pratiquent plus actuellement, mais à leur place on procède à un rite purifiant le village du mauvais esprit qui se manifeste en la personne du malheureux en-

⁵⁰ À Samoa, les enfants mal conformés, au lieu de causer de l'aversion à leurs parents, faisaient souvent l'objet d'une attention plus affectueuse que ceux qui étaient normaux. Les bossus (très nombreux par suite de scrofule) étaient regardés comme les favoris tout particuliers des *atua*. Devenus adultes, beaucoup de bossus entraient dans les rangs du clergé. (S. Ella, *Report of the fourth meeting of the australasian association for the advancement of science*, 1892, p. 622 et note.)

fant. La population du village, à l'exception de la parenté, absorbe de la bière en cérémonie ; tout travail cesse durant une journée ; la nuit, personne ne pratique les rapports conjugaux. Ces observances accomplies, l'enfant n'est plus en état d'infériorité ou d'incapacité mais les gens âgés n'en inclinent pas moins à voir dans sa sauvegarde l'origine des maux qui peuvent les affliger. Encore dans la Rhodésie du Nord, les Bakaondé exigent que soit jeté à la rivière l'enfant dont les incisives supérieures percent avant les autres.

Pareil enfant serait très dangereux, si on le laissait vivre. Quelqu'un mourrait chaque fois qu'une de ses dents de lait viendrait à tomber, ou chaque fois qu'il perdrait un ongle. La mère qui essaierait de cacher l'état de l'enfant et qui s'abstiendrait de le mettre à mort se rendrait implicitement coupable du meurtre d'un grand nombre de gens, risque qu'elle n'ose assumer. L'enfant est cependant préservé quelquefois. Il se peut que la mère obtienne l'autorisation de déposer dans unealebasse toutes les dents qui tombent de la bouche de son petit, dans l'ordre où elles se présentent, tous ses ongles cassés, toutes les rognures de ces ongles, tous ses cheveux coupés. Lorsque la dernière dent de lait a pris place avec les précédentes dans laalebasse, la mère prend ce récipient sur son dos, comme si elle se disposait à porter un bébé, et elle l'enveloppe dans la même étoffe qui lui servait précisément pour transporter l'enfant. Elle va au fleuve, où elle jette laalebasse, juste comme elle y aurait précipité l'enfant lui-même, en ouvrant la couverture où il eût été enveloppé. Elle ne regarde pas autour d'elle, mais, à l'ouïe du bruit que fait laalebasse en touchant le fond, elle s'écrie : « Voici le *lutala* » (l'enfant taboué).

Les Akikuyu du Kenya avaient coutume d'étrangler un enfant qui, à sa naissance, se présentait par les pieds ; ils l'enterraient dans un carrefour et non pas dans le cimetière de famille. Si on lui avait permis de vivre, il serait devenu un voleur ou un meurtrier, la honte de ses parents. Chez les Ibo de, la Nigéria, les enfants nés ayant déjà des dents ou se présentant par la main ou par le pied, ceux qui étaient estropiés et ceux de qui les dents de la mâchoire supérieure perçaient les premières, étaient supprimés ou livrés aux marchands d'esclaves.

Les Indiens cayennes de la Guyane décidaient du sort d'un enfant aussitôt qu'il était né. S'il présentait quelque défectuosité physique, on le tuait sans pitié, et on l'enterrait sans cérémonie. Aussi ne voyait-on dans cette communauté ni nains, ni bossus, [72] ni paralytiques, ni estropiés. Quant aux enfants pimas nés infirmes, c'étaient les sages-femmes que l'on chargeait de les faire mourir exposés et ainsi livrés à l'inanition. « Si grande était l'aversion des Pima à l'égard d'un anormal que, récemment encore, ils ont essayé de tuer un adulte qui avait six orteils. »

La coutume de mettre à mort les jumeaux, ou au moins l'un d'eux, est extrêmement courante et se rencontre un peu partout. Elle a été expliquée par des motifs variés, en particulier par la difficulté et l'embarras redoublé qu'on éprouve à élever deux enfants à la fois. Parfois, la naissance de jumeaux est considérée comme indiquant une infidélité conjugale commise par leur mère, étant donné que deux enfants nés en même temps ne peuvent avoir un seul et même père. Il arrive aussi qu'on les croie engendrés par un mauvais esprit ayant possédé la mère. Cette interprétation animiste s'associe évidemment aux craintes et présages suscités par ce qu'il y a d'insolite dans une naissance gémellaire. Les jumeaux, étant anormaux, sont dangereux : il faut recourir à des mesures radicales pour préserver la communauté de leur influence malfaisante.

C'est à cause de ce danger attaché à leur personne que les tribus de l'Australie centrale suppriment habituellement les jumeaux aussitôt nés. Dans les îles Salomon et dans l'archipel Bismarck, l'un des deux, celui qui naît le premier, est tué ; autrement, ils mourraient l'un et l'autre. C'est la grand-mère de l'enfant qui est chargée de le mettre à mort ; on l'enterre immédiatement. Aucun homme n'a la permission d'assister à ces « cérémonies ».

À Nias, quand une femme met au monde deux jumeaux, la règle générale veut qu'on leur ôte la vie, mais, dans les îles Mentawai, on leur en fait grâce ; on ne croit pas que leur naissance ait causé un très grand dommage. « Cependant, si les jumeaux sont un garçon et une fille, certains pensent qu'ils ne vivront pas longtemps, parce qu'ils ont

été en contact trop étroit dans le sein maternel. » D'après la classe inférieure du peuple de Bali, c'est-à-dire la grande majorité des habitants de cette île, la naissance simultanée d'une fille et d'un garçon est une grande calamité. Pour conjurer la famine et le désastre qui en résulteraient, il n'existe qu'un moyen : bannir temporairement les enfants et leur mère, puis procéder aux rites de purification et offrir des sacrifices aux mauvais esprits. Cela fait, quand les jumeaux deviennent adultes, il leur est permis de se marier, car on estime que leur union incestueuse antérieure à leur naissance est désormais expiée ⁵¹. Les Battak [73] de Sumatra croient que des jumeaux, spécialement s'ils sont de sexe différent, annoncent une mauvaise fortune. On redoute qu'une fois grandis ils ne se livrent ensemble à un inceste. On les met souvent à mort, ou on les laisse périr faute de soins. Dans le même cas de jumeaux garçon et fille, les Kayan de Bornéo suppriment l'un des deux, généralement la fille, afin de préserver la vie du survivant ; ces gens croient en effet que, si tous les deux étaient épargnés, tout malheur frappant l'un passerait à l'autre, à cause du lien sympathique qu'on suppose exister entre eux.

Les Bontoc Igorot du nord de Luçon « ne comprennent pas les jumeaux ». Les buffles n'ont qu'un rejeton ; pourquoi les femmes en auraient-elles deux ? demandent-ils. Les indigènes croient que l'un des deux a pour père un *anito*, l'esprit d'un défunt.

Le plus tranquille de ces jumeaux, ou, s'ils sont aussi tranquilles l'un que l'autre, le plus grand est immédiatement placé dans, une jarre et enterré vif.

Selon les Khasi de l'Assam, de même qu'ils ont un premier ancêtre unique dans chaque sexe, de même un seul enfant, garçon ou fille, peut naître à la fois. Par conséquent, une naissance gémellaire est considérée comme punissant une transgression commise par tel ou tel

⁵¹ D'après une autre information, un village où s'est produite une naissance gémellaire est taboué, et personne n'en peut sortir durant une période qui va de deux à quatre mois. (J. de Vroom, *Tijdschrift voor indische laal-land en volkenkunde*, XVIII, 1872, 166.)

membre du clan. « Quand les jumeaux sont des deux sexes, le *sang* (tabou) est considéré comme extrêmement grave, car les Khasi sont persuadés qu'une souillure a eu lieu dans le sein maternel ⁵². »

Pour les Malgaches, les jumeaux sont de très mauvais augure. On envoie souvent l'un d'eux au loin pour y être élevé. Ou encore on le met à mort aussitôt né.

Les Zoulous et d'autres peuples sud-africains montrent une grande aversion à l'égard des jumeaux ; habituellement ils les suppriment. Depuis que les lois et règlements britanniques, se sont répandus à travers le pays, ces meurtres sont prohibés, mais il est difficile d'en extirper la pratique, à cause du secret dont elle reste investie. Les gens n'aiment pas à parler de jumeaux ; autant que possible, les parents tiennent leur existence cachée. On raille, ou on insulte, celle qui les met au jour, comme appartenant à une famille déshonorée ; anciennement, si elle avait deux fois des jumeaux, [74] on la tuait parce que monstrueuse. Chez les Bavenda du Transvaal, les jumeaux étaient occis à peine nés, par la sage-femme ou par la mère. On plaçait leurs cadavres dans un vase qu'on enterrait en un lieu humide au bord d'un cours d'eau. Faute de quoi, on redoutait de voir une sécheresse sévir dans le pays.

Chez les Thonga, les jumeaux et les triplés provoquaient la même terreur que les enfants nés avant terme. Les jumeaux sont une calamité pour l'ensemble du pays, car ils empêchent la pluie de tomber. Dans

⁵² P. R. T. Gurdon, *The Khasis* ², Londres, 1914, p. 127. Les Ao, tiennent les jumeaux pour très fâcheux (J. P. Mills, *The Ao Nagas*, Londres, 1926, p. 267). Les Sema ne les aiment pas davantage, en partie à cause du surcroît d'embarras ainsi causé à la mère, en partie parce qu'ils croient que, les jumeaux étant moins forts que les autres enfants, si l'un meurt, l'autre ne survivra pas longtemps. Certains sont convaincus qu'à la naissance de jumeaux succède la mort prématurée du père et de la mère. (J. H. Hutton, *The Sema Nagas*, Londres, 1921, p. 262.) D'autre part, on dit que les Memi ont une très heureuse opinion des jumeaux ; dans les distributions d'aliments, ils sont toujours servis les premiers. (J. Shakespear, dans J. H. Hutton, *The Angami Nagas*, Londres, 1921, p. 341 s.) Cette donnée est difficilement conciliable avec le fait qu'on ne se livre à aucun travail le jour où naissent deux jumeaux : c'est un *genna* ou jour taboué.

les temps anciens, l'un de ces enfants était mis à mort ; actuellement, il faut que la mère et ses nouveau-nés quittent immédiatement le village et séjournent dans une misérable hutte, à l'écart des habitants. Jusqu'à ce que l'accouchée ait subi de la part du médecin sorcier une purification préliminaire, personne, dans le village, ne doit manger quoi que ce soit, et, le lendemain du jour où ce rite s'accomplit, tout travail dans les champs est taboué. L'impureté de la femme dure jusqu'à sa purification finale. Elle vit absolument exclue de la communauté. Elle a ses propres ustensiles et fait sa cuisine personnelle ; les gens ne lui parlent qu'à distance. « Les femmes craignent que, si elles touchent à quelque chose appartenant à la Mère de deux jumeaux, si elles s'oignent avec de la graisse de sa provision ou réciproquement, elles aussi ne subissent la terrible disgrâce de mettre au monde des jumeaux. » Les Herero de l'Afrique du Sud-Ouest croient que les jumeaux manifestent le déplaisir du « ciel », affectant toute la tribu et appelant en conséquence à une purification cérémonielle de chacun de ses membres. Il y est procédé par les parents des jumeaux, qui récoltent une fortune en percevant les amendes auxquelles chacun est assujéti pour regagner la céleste faveur ⁵³.

Les Afungwé, tribu du lac Nyassa, semblent avoir mis autrefois leurs jumeaux dans, un panier exposé en quelque carrefour, et les avoir laissés mourir là. Actuellement, l'exposition n'est qu'une cérémonie, et les enfants ont la vie sauve, quand bien même on dépose encore le panier à la croisée des chemins. En retournant au village, le père est astreint à mélanger au sang d'un bouc un remède préparé par le médecin-sorcier, puis il doit asperger de ce liquide la façade de tou-

⁵³ E. Dannert, *Folk-lore journal* (sud africain), II, 1880, 109 ss. D'après un auteur plus ancien, les parents sont regardés comme impurs ; ils ne peuvent parler à personne, personne n'a le droit de les saluer, jusqu'à ce qu'ils aient été purifiés. (J. Irlé, *Die Herero*, Güttersloh, 1906, p. 96 ss.) L'impureté des parents, voilà probablement ce qui explique le fait que, chez les Awembas, le père de deux jumeaux est le seul de son sexe à qui il soit permis de visiter une jeune fille pendant la réclusion que celle-ci subit, lorsqu'elle devient nubile. (C. Gouldsbury et H. Sheane, *The great plateau of northern Rhodesia*, Londres, 1911, p. 159).

tes les maisons du village, les coffres à grains, les pigeonniers, les parcs à chèvres et enfin les kraals [75] à bétail. A défaut de cette pratique, un éclair frapperait la localité, ses habitants tomberaient gravement malades et enfleraient, les grains pourriraient, et le bétail mourrait.

Parmi les Akamba du Kénya, si les premiers-nés d'une femme sont des jumeaux, ceux-ci sont *thahu*, cérémoniellement impurs. Une vieille du village, ordinairement la sage-femme, entasse de, l'herbe dans leurs bouches jusqu'à ce qu'ils soient étouffés, puis elle va les jeter dans la brousse. On opère de même, si c'est une vache ou une chèvre qui a pour premiers rejetons deux jumeaux. Mais, qu'il s'agisse d'humains ou d'animaux, les jumeaux ne subissent pas ce traitement s'ils ont des aînés. C'est pour tout le reste de sa vie que la mère de deux jumeaux est cérémoniellement impure dans la tribu des Nandi, encore en Afrique orientale. Cet état de tabou permanent, elle le partage avec le meurtrier de quelqu'un de son clan. On lui donne une vache particulière ; il ne lui est pas permis de toucher au lait ou au sang d'aucun autre animal. Elle ne peut entrer dans une maison avant d'avoir répandu sur le sol le contenu d'unealebasse d'eau ; il lui est interdit, sa vie durant, de franchir le seuil d'un parc à bétail. Les Wavanga du mont Elgon (Kénya) interdisent à la mère de deux jumeaux de regarder une vache ayant un veau, de peur que le lait de cette vache ne tarisse.

Il ne lui est permis ni de couper du blé lors de la moisson ni de semer quoi que ce soit dans les plantations, sans prendre des précautions spéciales contre son impureté. Si elle passe auprès de grains qui fermentent et dont on se sert pour faire de la bière, il lui faut cracher dessus, puis en prendre un peu dans sa bouche et le rejeter ensuite sur le tas ; autrement, la bière se corromprait. Elle enduit d'argile blanche ses tempes et son front chaque fois qu'elle va dans un village du voisinage, afin d'y neutraliser les effets de sa néfaste présence. Elle procède de même, quand elle va semer ou moissonner.

Les Abongo ou Ishogo de l'Afrique équatoriale française confinent une mère de deux jumeaux dans sa hutte et lui interdisent de

communiquer avec ses voisins. Ses parents seuls sont admis à entrer dans la hutte, aussi longtemps que dure sa réclusion ; tout étranger qui s'y risquerait serait vendu comme esclave. Afin de parer à ce genre d'incident, la hutte est toujours signalée par une marque particulière. Quant aux jumeaux eux-mêmes, on les tient à l'écart des autres enfants jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de six ans ou plus, c'est-à-dire jusqu'à leur admission cérémonielle dans la vie de la communauté. A Calabar, on les met à mort, et leur mère subit souvent le même sort. On la traîne parfois dans la brousse, où on la laisse périr misérablement. Le père peut être expulsé, Mais on lui permet de rentrer dans la communauté moyennant paiement [76] d'une amende. Certaines tribus construisent un village dans les faubourgs de chaque ville ; c'est là que les mères d'enfants jumeaux passent le reste de leurs jours. Chez les Bassari du Togo, si les jumeaux sont les premiers-nés de leurs parents, l'un est conservé, l'autre enterré vivant. Sont-ils de sexe différent, on laisse vivre le garçon ; dans le cas contraire, c'est le plus fort. La femme qui a enfanté des jumeaux n'a pas la permission de s'approcher des champs lors des semailles et de la moisson, de peur qu'elle ne détruise les récoltes. Ce n'est qu'après avoir eu un autre enfant qu'elle pourra prendre part aux travaux agricoles.

Chez les Edo de la Nigéria du Sud, lorsque deux jumeaux sont nés dans un village, personne n'a le droit de manger ou de faire du feu, jusqu'à ce qu'on les ait supprimés. C'est sans délai que les Ibo en font autant, tout en accablant de reproches la mère atteinte de cette calamité. Elle-même montre à ses jumeaux autant de mépris que le fait la parenté ; elle refuse même de les regarder. Les indigènes disent quelquefois qu'une naissance gémellaire est contraire à la nature des êtres humains. Il faut qu'il y ait une différence entre l'humanité et la création inanimée ou brute. Fonctionner comme un animal dégrade le genre humain. Des jumeaux sont le châtiment de quelque négligence commise par la mère (ou par le père), qu'il s'agisse des sacrifices requis ou de l'observation des rites funéraires en vigueur. Cette naissance double peut aussi punir quelque crime perpétré mais non avoué, en particulier un meurtre. « La visitation de jumeaux est une sorte

d'agence de police amenant à la lumière des crimes du passé. » Quelle qu'en soit la cause, les enfants superflus doivent être immédiatement ôtés du village. Leur permettre de vivre serait courir à un désastre. On les enfonce donc dans un vieux récipient ayant contenu de l'eau, que l'on abandonne en pleine brousse.

L'usage de tuer les jumeaux, soit tous les deux, soit le second seulement, semble être général parmi les naturels de l'Amérique du Sud, qui considèrent la naissance simultanée de deux enfants comme une chose on ne peut plus anormale et de mauvais augure. Quelques Indiens de l'Amazonie suppriment l'un des jumeaux parce que, déclarent-ils, les animaux seuls portent plus d'un rejeton à la fois, « et l'aversion des Indiens pour tout ce qui ressemble à la créature brute est intense ». Chez les Kobénu du nord-ouest du Brésil, si les jumeaux sont du même sexe, c'est le second que l'on fait périr aussitôt né ; s'il y a garçon et fille, on sacrifie cette dernière.

Il semble que la coutume qui ne laisse pas vivre les jumeaux des Indiens sáliva, en Colombie,, s'explique par leur naïve conception de l'âme. Ils croient que, lors de la naissance d'un enfant, son père subit la perte d'une partie de son âme. Si les nouveau-nés sont au [77] nombre de deux, la perte est double, ce qui peut s'avérer fatal pour le Père. Il est très irrité contre sa femme, car il estime qu'elle a de propos délibéré enfanté deux jumeaux, afin de déchirer l'âme de son mari, de provoquer pour lui une mort prochaine et de se trouver dès lors libre d'épouser quelque autre individu dont elle s'est éprise. Aussi l'offensé inflige-t-il à l'infortunée une terrible correction où les coups ne sont pas ménagés, et il donne l'ordre de tuer sans délai le second des jumeaux. Un père ne redoute rien pour son âme, si sa femme lui enfante plusieurs fils ou filles se succédant naturellement à raison d'un par an ou tous les deux ans. En pareil cas, la blessure de son âme, causée par chaque naissance, a le temps de guérir avant la suivante ; un homme doté d'une âme vraiment robuste peut donc sans aucun danger s'entourer d'une nombreuse descendance.

Dans l'Amérique du Nord, certaines tribus indiennes tenaient les

jumeaux en horreur, et fréquemment elles leur ôtaient la vie ⁵⁴.

Même aversion intense envers eux chez les Tougou, de la Mandchourie : « Une femme n'est ni une chienne ni une truie, il faut qu'elle ait un seul enfant (à la fois). » Ils n'admettent pas que quoi que ce soit puisse être emprunté ou acheté à une femme ayant eu des jumeaux ; il ne faut rien recevoir d'elle, et pas davantage de son mari, de peur que la même calamité ne tombe sur d'autres gens.

Qui jamais pourra énumérer les bizarreries de l'esprit humain !

Certains peuples primitifs, loin de partager les tendances dont nous venons de parler, estiment tout à fait bienvenue l'apparition des jumeaux ; ils voient en eux les annonceurs ou porteurs d'une heureuse fortune, et ils leur manifestent le plus grand respect, qui va jusqu'à la vénération ⁵⁵. Un écrivain ancien nous apprend que les Hottentot regardaient deux frères jumeaux comme « une puissante bénédiction ». En revanche, ils ne se réjouissaient que peu ou pas de la naissance de jumelles. Très couramment, l'une d'elles, « la moins belle des deux », était brûlée vive ou supprimée de quelque autre manière. Les Bomwana croient que les jumeaux peuvent [78] chasser la grêle. La hutte habitée par eux ne sera pas frappée de la foudre. Les Masai du territoire du Tanganika désirent ardemment avoir des jumeaux. Ils leur font porter un collier de cuir et de coquillages, pour les distinguer des

⁵⁴ J. B. Swanton, *Forty-second annual report of the Bureau of American Ethnology*, p. 361 (Indiens creek) ; F. Boas, *Thirty-seventh annual report*, p. 686 ss. (Kwakiutl). Bien que, dit-on, les Indiens Quinault de l'État de Washington n'aient manifesté « aucune horreur » en présence de jumeaux, les parents de ceux-ci devaient néanmoins observer un certain nombre de tabous. La pêche leur était interdite vingt jours durant, de peur que les poissons ne disparaissent. En outre, le père s'abstenait de chasser pendant deux années, afin que le gibier, effrayé, ne prit la fuite. Le même père allait parfois jusqu'à camper dans les bois pour une durée d'un mois après la naissance de ses jumeaux. (R. L. Olson, *The Quinault Indians*, Seattle, Washington 1936, p. 100.)

⁵⁵ En ce qui concerne la croyance, largement répandue, qui veut que les jumeaux possèdent un pouvoir extraordinaire sur la nature, spécialement sur la pluie et le beau temps, voir Frazer, *The magic art and the evolution of kings* (*The golden bough*³, 1re partie), I, 262-269.

autres enfants.

Chez les Baganda de l'Ouganda, on considérait la naissance d'enfants jumeaux comme due à l'intervention directe d'un dieu ; aussi fallait-il les traiter avec un soin extrême. « Toute faute commise par les parents, aussi bien que toute maladie des jumeaux, résultait, à ce qu'on croyait, de la colère du dieu, susceptible de s'étendre au clan tout entier. » Mère et père étaient sacrés, du fait de cette naissance, non pas rendus impurs : ils restaient tels jusqu'à ce qu'ait été célébrée une cérémonie compliquée, grâce à quoi disparaissait l'odeur de sainteté attachée à leurs personnes. Chez les Banyoro, la naissance gémellaire est tenue pour un événement favorable, et les heureux parents reçoivent des congratulations ⁵⁶. Les Lango, tribu riveraine du Nil, dans l'Ouganda, croient que deux jumeaux apportent la bonne fortune non seulement à la famille et au clan, mais aussi au village tout entier. Il en va de même des triplés. Les Shilluk appellent les jumeaux « enfants du grand esprit ». Au moyen de cérémonies multiples, ils les protègent contre tous les maux possibles.

C'est par des danses et des libations que les Manja de l'Afrique équatoriale française célèbrent la venue au monde de leurs jumeaux. Ils leur attribuent des pouvoirs merveilleux ; serpents et scorpions leur sont soumis. Quelqu'un est-il piqué par un scorpion ? Il guérira à l'instant même où le pouce d'un jumeau touche la blessure. Les jumeaux eux-mêmes ne craignent ni morsure de serpent ni piqure de scorpion. Au moyen des serpents, les jumeaux peuvent fulminer des malédictions, et par ces mêmes intermédiaires il leur est possible de faire mourir leurs parents, si ceux-ci les maltraitent. Dans la plupart des régions du territoire du Bénin, les jumeaux sont de bon augure.

⁵⁶ C. W. Hobley, *The soul of central Africa*, Londres, 1922, 186 s. Les Banyoro n'agissent pas de même s'il leur naît des triplés. Pareille naissance est pour eux une calamité. Si on laissait vivre ces trois enfants, ils apporteraient quelque fléau sur le pays. Aussi emmène-t-on la mère, ses trois petits et ses propres père et mère dans quelque espace désert, où on les met à mort. On laisse la vie au père, mais on lui crève les yeux, afin qu'il ne puisse plus jamais voir le roi, à qui son regard porterait préjudice (*loc. cit.*).

Chez les Yoruba, rien n'est plus important, rien ne s'entoure d'un plus profond mystère, que la naissance de deux jumeaux. Ceux-ci sont « presque investis, honorés » de pouvoirs plus qu'humains, et l'influence de leur naissance s'étend même aux enfants non jumeaux qui pourront venir au monde après eux. La mère entoure d'honneurs spéciaux ses enfants jumeaux durant leur vie. L'un d'eux vient-il à mourir, elle le remplace par un portrait en bois [79] qu'il faut porter, laver et habiller exactement comme on s'y prenait pour l'enfant lui-même. On présente aux jumeaux des sacrifices alimentaires, et la mère reçoit les félicitations de ses voisins ⁵⁷.

Au Dahomey, on traite les jumeaux avec plus d'attentive sollicitude que les autres enfants. On les habille toujours pareillement ; si l'un d'eux reçoit un don, il faut qu'un présent analogue soit fait à l'autre ⁵⁸. Les Kpellé du Libéria regardent les jumeaux comme des sorciers de naissance. Aussi, leur vie durant, jouissent-ils d'une position privilégiée. Le peuple les entoure d'un respect mélangé de crainte, et il leur apporte beaucoup de cadeaux pour gagner leur bienveillance.

La naissance de deux jumeaux était un événement fortuné aux yeux des Indiens maricopa. Contrairement aux enfants ordinaires, les jumeaux et ceux qui présentaient quelque déformation passaient pour avoir déjà vécu et pour venir au monde une seconde fois. Ils n'y revenaient qu'en visiteurs ; aussi, que l'on s'avise de les maltraiter, ils retourneront chez eux, au pays de l'esprit. Quelques-unes des tribus indiennes du sud-est, y compris les Natchez et les Cherokees, estimaient que le plus jeune de deux frères jumeaux était propre à devenir un bon prophète. On pensait, en outre, que des triplés pouvaient connaître en plus grand nombre encore des choses cachées et des événements fu-

⁵⁷ S. S. Farrow, *Faith, fancies, and fetich, or Yoruba paganism*, Londres, 1926, p. 21 s., 58. Cependant, dans la partie orientale du pays des Yorubas, district d'Ondo, les jumeaux sont mis à mort le plus tôt possible (p. 58).

⁵⁸ M. J. Herskovits, *Dahomey*, New York, 1938, 1, 263. Des enfants venant au monde en présentant quelque anomalie, par exemple avec le cordon ombilical autour du cou, ou avec une coiffe, ou les pieds en avant, sont assimilés à la catégorie jumeaux et traités en conséquence (I, 272).

turs. Les Indiens d'hompson de la Colombie britannique appelaient les jumeaux « enfants-ours gris » ou « pieds poilus, », parce que, généralement, une mère sur le point de donner le jour à des jumeaux en avait le présage, en voyant à plus d'une reprise l'ours gris lui apparaître en rêve. On supposait que cet animal tenait les jumeaux sous sa protection et les dotait de capacités spéciales, par exemple du pouvoir de produire le beau ou le mauvais temps. Après la naissance de jumeaux, leurs parents quittaient le village et s'installaient dans une cabane faite de brancher, et d'écorce de sapin, jusqu'à ce que ces enfants eussent atteint l'âge d'environ quatre ans. Pendant cette période de réclusion, les jumeaux étaient constamment purifiés au moyen de branchages et baguettes de sapin plongés dans l'eau ; il ne leur était pas permis d'avoir contact avec les habitants du village.

Une règle générale veut que tout rapport sexuel cesse non seulement juste après qu'une femme a accouché, mais aussi longtemps [80] qu'elle n'a pas subi sa purification finale. Il y a plus : il arrive fréquemment que deux époux s'évitent l'un l'autre, jusqu'à ce que leur enfant soit sevré, ou jusqu'à ce qu'il se mette à marcher ou à parler. Si le commerce sexuel reprend immédiatement après que la femme a été purifiée, le tabou que la copulation subissait jusqu'alors s'explique tout naturellement par la peur que provoque l'impureté de la femme. Mais, si ce tabou reste en vigueur pour un temps considérable, voire pour plusieurs années après la purification, ou s'il s'applique aux rapports du mari avec d'autres femmes pendant cette période, il faut chercher une explication dans le danger que l'on croit inhérent aux relations sexuelles en elles-mêmes. C'est habituellement l'enfant qui en souffrira, suppose-t-on, mais quelquefois la rupture de la continence sera punie, d'après les mêmes croyances, soit par la femme, soit par le mari.

Les Koita de la Nouvelle-Guinée britannique n'autorisent pas la copulation jusqu'à ce que l'enfant commence à risquer ses premiers pas encore mal assurés. « Si l'on anticipait, l'enfant s'affaiblirait, tomberait malade et peut-être en mourrait. » Les Arapesh montagnards interdisent au père le commerce conjugal non seulement avec la mère de l'enfant, mais aussi avec son autre femme, s'il en a deux. Ce tabou

est observé jusqu'à ce que l'enfant puisse marcher ou parler.

Dans les îles Trobriand, la copulation ne peut avoir lieu entre les époux jusqu'à ce que leur enfant marche, ou, suivant une règle plus stricte, jusqu'à ce qu'il soit sevré, ce qui a lieu lorsqu'il a environ deux ans. Cette dernière disposition s'applique toujours aux maris polygames. Si la mère, même d'un enfant illégitime, avait des rapports sexuels trop tôt après avoir accouché, l'enfant mourrait ; rien n'est plus certain. En Nouvelle-Irlande, père et mère sont supposés s'abstenir de toute copulation tant que dure l'allaitement, c'est-à-dire de deux à trois ans. Il ne leur est pas permis non plus de s'unir à une tierce personne pendant le même temps. Si la mère transgressait cette prohibition, son lait ne vaudrait rien. Si c'était le père, et qu'il se mit ensuite à jouer avec son enfant, celui-ci « flairerait » l'impureté, tomberait malade et peut-être perdrait la vie.

Les habitants de Buka (îles Salomon) interdisent la copulation avec une mère jusqu'à ce que son enfant ait au moins deux ans. Pas de prohibitions concernant les relations du mari avec d'autres femmes, qu'elles soient ses épouses ou ses maîtresses ; la continence n'est donc pas imposée à un homme. Quant à la femme, si elle désobéit à ce tabou, elle est réputée causer à son enfant une mauvaise santé. Certaines femmes agissant ainsi en secret font boire à l'enfant une décoction de telles ou telles feuilles, car cette [81] pratique est censée s'opposer aux fâcheux effets de leur conduite.

Mais en général les femmes éprouvent un violent courroux, dès que leurs maris tentent de s'unir à elles pendant la période tabouée. Celui qui répudiait sa femme pour s'être refusée à lui en un temps qu'elle estimait trop rapproché de la naissance de leur enfant soulevait une opinion nettement défavorable dans le village; jamais plus il ne pouvait y trouver une autre épouse ⁵⁹.

⁵⁹ Beatrice Blackwood, *Both sides of Buka passage*, Oxford, 1935, p. 156 s. Chez le peuple buin de l'île de Bougainville, on évite la cohabitation seulement aussi longtemps que dure la réclusion de la mère dans la hutte de la

Les Thoriga prohibent tout commerce conjugal durant quelque temps après la naissance de l'enfant, « à cause d'une contamination possible par les lochies. » La violation de ce tabou serait, en effet, un très grand péché, si la mère devenait enceinte. Lorsque l'enfant commence à marcher à quatre pattes, on accomplit un rite appelé « nouer un cordon de coton », ce qui célèbre la réception formelle de ce nouveau membre de la famille. Cela fait, les parents peuvent s'accoupler derechef, mais en évitant qu'il y ait conception jusqu'à ce que l'enfant soit sevré.

Un mari basouto ne reste séparé de sa femme que pendant quatre jours après l'accouchement. Une cérémonie spéciale, appelée « l'aide », se célèbre pour introduire l'un auprès de l'autre. Si on s'en abstenait, le mari enflerait ; s'il reprenait les relations conjugales avant cette observance, il mourrait. Quelques-uns estiment qu'il en serait ainsi, s'il avait commerce avec une femme autre que son épouse. Les femmes wabenas s'abstiennent, pense-t-on, des rapports sexuels pendant qu'elles allaitent un enfant ; autrement, l'enfant mourrait. Ce tabou est solennellement rompu, lorsque l'enfant atteint l'âge de quelques mois, afin de le rendre fort. Après avoir obtenu l'autorisation de leurs anciens et reçu d'eux un médicament pour l'enfant analogue à ce qu'on donne à une fille lors de sa formation, les deux époux passent ensemble une nuit ou deux. Puis ils sont de nouveau obligés de s'abstenir de tous rapports sexuels jusqu'à ce que l'enfant soit sevré. Chez les Bangala (Bolokis) du haut Congo, la durée de la continence s'étend depuis trois mois environ avant la naissance jusqu'à la fin de l'allaitement. « On croyait que, si cette prohibition n'était pas observée, l'enfant tomberait malade et mourrait. » Selon les Bambala, la cohabitation avec une mère qui nourrit son enfant lui serait fatale. Si elle meurt après avoir accouché, son mari est accusé de meurtre et frappé d'une lourde amende, ou, plus souvent, contraint de subir une ordalie par le poison. Chez les Manja de l'Afrique équatoriale française, le mari ne doit pas s'accoupler avec sa femme depuis le quatrième mois de la

naissance. (Hilde Thurnwald, *Noman's status in Buin society, Oceania*, V, 1934-1935, 166.)

grossesse jusqu'à ce que l'enfant soit sevré, [82] donc durant plus d'un an et demi, quelquefois durant deux années. S'il rompait ce tabou, il risquerait d'être blessé en combattant. Les Baya estiment que, si un homme avait des rapports conjugaux avec sa femme pendant qu'elle allaite, le lait s'aigrirait et mettrait la vie de l'enfant en danger. Parmi les tribus du nord de la Côte de l'Or, une femme ne reprend le commerce sexuel avec son mari, que si deux années se sont écoulées depuis qu'elle a eu un enfant. On croit que, si elle redevenait enceinte avant que son enfant puisse, prendre la nourriture des adultes, cet enfant mourrait.

La prohibition du commerce sexuel entre époux contribue à rendre compte de la coutume qui admet la polygamie. Marié à une seule femme, un homme est tenu d'observer la continence, peut-être pendant longtemps, à moins que les rapports sexuels soient permis en dehors du mariage. Il est clair que la prohibition présente des avantages pour la mère, car cela lui permet « d'espacer » ses grossesses. Que l'enfant aussi en bénéficie, cela n'est pas moins évident, spécialement chez les peuples primitifs qui ne boivent le lait d'aucun animal et qui ne mangent aucun aliment farineux. Une seconde grossesse pour une mère qui allaite l'oblige à sevrer l'enfant trop tôt, avant qu'il soit assez âgé et assez fort pour assimiler une nourriture solide, ou, si la mère persiste à nourrir son premier enfant, son lait sera tellement appauvri que le nourrisson en pâtira. Quelques peuples primitifs reconnaissent expressément l'utilité pratique de ce tabou. Aux îles Fidji, mari et femme restent séparés durant trois ou même quatre années après la naissance de leur enfant. Il ne peut donc être question d'un autre bébé, avant que soit révolue la durée tenue pour nécessaire à l'allaitement d'une descendance solide et saine. « La parenté d'une femme considérerait comme un outrage public la naissance d'un enfant avant les trois ou quatre années d'usage, et cet outrage, la même parenté considère qu'elle a le devoir de le venger tout aussi publiquement. J'ai entendu parler d'un blanc, à qui on demandait combien il avait eu de frères et de sœurs. Il répondit franchement : dix. - Mais cela ne se peut pas ripostèrent les indigènes ; comment une mère aurait-elle tant d'enfants ? Quand ils

surent. que ces enfants étaient nés environ un an les uns après les autres, et que de tels cas ne sont pas rares en Europe, ils en furent très choqués et jugèrent que cela expliquait bien pourquoi tant de blancs n'étaient que des « gringalets » ⁶⁰.

[83]

Aux îles Tonga, avant que les missionnaires aient introduit les idées européennes concernant la vie de famille, le système social indigène exigeait que la mère s'abstînt de tout rapport sexuel durant toute la période de l'allaitement, afin d'éviter une seconde grossesse ainsi que, en conséquence, le sevrage prématuré du premier enfant. Les Kgatla du protectorat du Bechuanaland interdisent le commerce conjugal entre époux seulement pendant les deux ou trois premières semaines après l'accouchement. Mais ils ont le devoir de veiller à éviter une nouvelle grossesse avant que l'enfant soit sevré ⁶¹. Au Dahomey, où les parents ne cohabitent pas durant six mois au moins, et, dans beaucoup de cas, durant une année après la naissance de leur enfant, il est bien entendu que de fréquentes grossesses affaiblissent la santé d'une mère et lui font mettre au monde une progéniture malade. C'est pour une période de trois ans environ que les parents ibos s'abstiennent, suppose-t-on, de relations conjugales, car un tabou interdit à une femme de concevoir un autre enfant jusqu'à ce que la subsistance de celui qu'elle allaite cesse de dépendre d'elle. Le mari se met donc en quête d'une autre femme, pratique favorisée par celle qu'il a rendue mère.

L'impureté de la femme continue habituellement durant quelque

⁶⁰ Berthold Seeman, *Viti*, Cambridge, 1862, p. 191. Les Fidjiens ont un mot, *dabe*, qui désigne le préjudice subi par un enfant dont les parents se sont accouplés trop tôt. Selon les indigènes, si la mortalité infantile sévit chez eux, c'est dû pour une part importante à l'abandon progressif de la coutume de l'abstinence sexuelle pendant l'allaitement. (Voir G. H. Lane-Fox Pitts-Rivers, *The clash of cultures and the contact of races*, Londres, 1927, p. 125, 146 s, 191.)

⁶¹ Schapera, *Married life in a south African tribe*, p. 200. Le couple pratique *coitus interruptus* ou emploie quelque autre procédé contraire à la conception.

temps après la naissance de son enfant. Il se peut qu'elle ait à observer, des restrictions variées, concernant en particulier la nourriture, et à passer par une cérémonie purificatrice, avant de reprendre sa vie normale. Dans la tribu euahlayi de la Nouvelle-Galles du Sud, il faut que la femme reste dans son camp spécial durant trois mois environ. Le premier mois, elle doit se coucher chaque nuit, sur un lit fait de feuilles d'eucalyptus humectées. Tout au long de sa réclusion, il lui est défendu de toucher, quoi que ce soit appartenant à autrui, car ce qu'elle toucherait deviendrait impur et impropre à l'usage. La nourriture lui est apportée par quelque vieille ⁶².

Chez les Sinaugolo de la Nouvelle-Guinée britannique, une femme se tient généralement dans sa maison durant environ une semaine après avoir accouché ; son mari n'a pas le droit d'y entrer alors. Pendant un mois à peu près, elle ne doit ni manier des aliments ni en faire cuire ; quand elle mange ceux que ses amis ont préparés pour elle, elle emploie un petit bâton aiguisé pour les porter à sa bouche. Une femme kiwai, après ses relevailles, donne en cadeau à celles qui l'ont assistée pour ses couches des comestibles [84] provenant de son jardin. Aucun homme n'y a part, car, s'il en mangeait, il serait frappé de paralysie. Parmi les tribus de la côte nord-ouest de la Nouvelle-Guinée, il en est qui exigent d'une femme de se tenir recluse pendant plusieurs mois après qu'elle a eu un enfant. Si elle sort de sa maison, il lui faut recouvrir sa tête d'un capuchon ou d'une natte ; si le soleil luisait sur elle, un de ses parents du sexe masculin en mourrait.

Dans l'île Murua ou Woodlark, à l'est des Trobriand, une femme qui accouche pour la première fois est enfermée dans une chambre temporaire aménagée à cet effet à l'extrémité de la maison de sa mère. Elle et son enfant restent là un mois ou plus, exposés à la fumée d'un feu entretenu constamment. La fumée empêche tous les mauvais es-

⁶² Mrs. K. L. Parker. *The Euahlayi tribe*, Londres, 1905, p. 39. Chez quelques tribus de la Nouvelle-Galles du Sud, on brûle une partie de la chevelure de la femme juste avant qu'elle arrête sa réclusion. il faut également jeter au feu tout ustensile de vaisselle dont elle s'est servie. (W. Ridley, *Journal of the anthropological Institute*, 11, 1873, 268.)

prits de leur faire du mal, en un temps où ils sont le plus exposés aux préjudices que causent les puissances invisibles. Pour plus de sûreté, la mère pratique souvent sur son enfant et sur elle-même des onctions d'huile de cocotier. Le peuple buin de l'île Bougainville impose à l'accouchée un séjour d'une semaine dans la maison de la naissance. L'y viennent voir seulement ses parentes mariées. Ensuite, mère et enfant ont à subir une ablution rituelle dans un petit bras de mer, et ils assistent à une fête à laquelle participent les femmes de la parenté. Jusqu'à ce que ces purifications soient accomplies, la mère n'est pas autorisée à aller chez elle, et son mari ne peut voir leur enfant. Une fois rentrée, la femme reprend ses occupations habituelles, mais elle ne saurait ni sortir de la maison, ni aller pêcher dans un cours d'eau, ni pénétrer dans un jardin ou dans la forêt, avant qu'ait été célébrée une autre cérémonie, laquelle a lieu, au bout de trois à six mois ; encore faut-il attendre près d'une année pour y procéder, si le mari est un chef important. Que la mère vienne à rompre un des tabous, les mauvais esprits attaqueront son enfant. Les spectres des ancêtres, irrités de sa désobéissance, ne la défendront pas volontiers.

Une Néo-Calédonienne ne met pas habituellement d'enfant au monde dans son propre village ; elle se rend à cet effet dans un village voisin. Cette absence dure soixante jours. Avant de regagner la demeure de son époux, il lui faut se soumettre à la purification et présenter une offrande au sorcier de la tribu. Aux Fidji, une accouchée devait rester au lit pendant dix jours, sans prendre aucune nourriture autre que du bouillon de taro et du poisson grillé.

Dans l'île Manahiki ou Humphrey, il n'était pas permis à une femme de manier des aliments durant dix jours après sa délivrance ; en conséquence, c'était quelque autre personne qui la nourrissait. Quant aux Tahitiennes, après leur accouchement, elles passaient deux ou trois semaines dans une hutte temporaire dressée en un lieu sacré. Elles non plus ne pouvaient toucher alors à des denrées [85] comestibles ; elles étaient alimentées par autrui. Pendant cette période, la mère seule pouvait toucher l'enfant ; hormis elle, quiconque s'y fût risqué eût été assujetti aux mêmes restrictions, jusqu'à ce qu'on eût accompli

la cérémonie purifiante. À Hawaï, la mère restait recluse sept jours, durant lesquels elle ne pouvait prendre l'alimentation ordinaire, mais seulement un bouillon fait avec de la viande de chien ⁶³. L'internement des accouchées maories, au moins si elles appartenaient aux familles les plus importantes, durait un mois. Elles étaient *tapu*, et pour ce motif on les croyait spécialement dangereuses pour les, gens cultivant les patates douces, aliment typique.

Chez les Tenguian du nord de Luçon, on entretient constamment un feu pendant vingt-neuf jours dans la chambre où la femme a mis un enfant au monde. Il faut que le père prépare soigneusement chaque morceau de bois destiné à cet effet ; car, si dans le foyer il se présentait des bûches raboteuses, l'enfant aurait des boutons à la tête. Le feu est principalement destiné à remplir un rôle de protection contre les mauvais esprits ; ce n'est qu'à titre subsidiaire qu'il sert à tenir la mère au chaud : ceci résulte de la croyance qui veut que les esprits soient portés à attaquer une maison où a eu lieu soit une naissance soit un décès.

Durant la période en, question, la mère suit un régime très strict ; elle se baigne chaque jour dans une eau où l'on a fait bouillir certaines herbes et feuilles antipathiques aux mauvais esprits. La purification d'une mère, en Malaisie, mérite d'être appelée une ordalie pratiquée par le feu. On dispose dans cette intention une sorte de couche grossière sur une étroite plate-forme. Au-dessous, on aménage un foyer où l'on allume un feu ardent, qui fait du bruit. Les femmes doivent s'allonger sur cette couche deux ou trois fois dans le courant d'une journée et y passer une heure ou plus. Comme si cela ne suffisait pas, l'une des pierres chaudes du foyer est fréquemment enveloppée dans un morceau de flanelle ou dans de vieux chiffons, et appliquée sur l'estomac de la patiente, afin de la griller encore plus effectivement. Cette

⁶³ David Malo, *Hawaiian antiquities*, Honolulu, 1903, p. 183 s. Ces restrictions s'appliquaient seulement aux reines-mères et autres personnes de haut rang, qui étaient en état de tabou durant toute leur grossesse et jusqu'à leur purification finale. Les simples particulières ne subissaient rien de tel (*loc.cit.*).

cérémonie, l'« ascension de la place où l'on grille », s'accomplit journellement, durant les vingt-quatre jours de la purification ⁶⁴. Chez les Chan, un feu allumé [86] auprès d'une accouchée est entretenu ardent jour et nuit, qu'il fasse chaud ou froid, pendant près d'un mois. Au cours de cette période, le mari ne doit pas manger des aliments cuits par sa femme ; elle ne doit pas non plus cuisiner pour elle-même. Il faut que la mère, la soeur ou une autre proche de la patiente se tienne dans la maison et prépare la nourriture des deux époux.

Chez les Adivi, peuple aborigène de l'Inde méridionale, lorsqu'une femme éprouve les premières douleurs de l'enfantement, elle quitte son village et se rend à quelque distance, dans une petite hutte de feuillage ou de paille. C'est là qu'elle met son enfant au monde, sans être assistée de personne, à moins qu'une sage-femme ait pu être appelée au préalable. Si la sage-femme arrivait après la naissance, il ne lui serait pas permis de s'approcher de la mère. Celle-ci vivra seule durant quatre-vingt-dix jours. On dépose pour elle des aliments sur le sol, à proximité de la hutte, mais nul ne doit entrer en communication directe avec elle, sous peine d'être exclu du village pendant la même durée de trois mois. En général, le mari se construit une cabane près de celle de sa femme et y passe la plus grande partie de son temps, afin de veiller sur elle, mais lui aussi est contraint de se tenir à quelque distance d'elle ; s'il contrevenait à cette prohibition, il deviendrait impur et serait frappé de bannissement. Le quatre-vingt-dixième jour, le chef du village crie à la femme de quitter sa hutte. Il faut ensuite que ses vêtements soient lavés ; elle en met d'autres, immaculés, et elle subit dans sa propre maison une purification cérémonielle. Quelle que soit la rigueur de ce régime, jamais, dit-on, ne se produit pendant

⁶⁴ W. W. Skeat ; *Malay magic*, Londres, 1900, p. 342 ss. Les Mintira ou Mantra de la péninsule malaise placent une mère auprès du feu, afin de tenir à distance les mauvais esprits qui cherchent à boire son sang. (J. R. Logan, *Journal of the Indian archipelago and eastern Asia*, I, 1847, 270.) Pour le rituel siamois de purification, où l'exposition au feu joue également un grand rôle fort préjudiciable au bien-être tant de l'enfant que de la mère, voir G. H. Q. Wales *Siamese theory and ritual connected with pregnancy, birth and infancy* ; *Journal of the royal anthropological institute*, LX111, 1933, 446 s.

la période de réclusion un seul décès soit de la mère, soit de son enfant.

Le lit où repose une mère malgache après ses couches est suspendu, à la tête et aux pieds, à de grandes nattes grossières. Quelquefois on allume un feu sous la couchette elle-même, « si bien que la fumée risque de suffoquer la pauvre femme. » Anciennement, on plaçait le plus souvent des plantes épineuses au pied du lit et tout au long d'un de ses côtés, afin de chasser les mauvais esprits.

Les Zoulou exigent qu'une mère soit soigneusement recluse dans sa hutte durant un mois après la naissance de son enfant ; au cours de cette période, la population du kraal « était soignée par des remèdes spéciaux », de crainte de mauvaises influences pouvant résulter pour elle de cette naissance. Une mère qui se serait soustraite à la réclusion, appelée « incubation », n'aurait jamais eu d'autre descendance. Chez les Bavenda, l'isolement de l'accouchée durait jusqu'à ce que tombât le cordon ombilical, soit environ quatre jours après la naissance. Le mari était informé de cet événement, ainsi que du sexe de l'enfant, mais il ne pouvait ni le voir ni le toucher avant que la réclusion de la mère ait pris fin. Qu'il viole [87] ce tabou, et inmanquablement il subira des maux d'yeux. Une femme héréro ayant eu un enfant vit dans une hutte spéciale que ses compagnes ont bâtie pour elle. La hutte et son occupante sont « sacrées » durant cette période. Il n'est pas permis aux hommes de voir la patiente jusqu'à ce que la chute du cordon ombilical ait séparé d'elle son enfant ; autrement, les délinquants seraient frappés de faiblesse, et, si plus tard ils allaient à la guerre, ils y seraient tués ⁶⁵.

⁶⁵ E. Dannert, *Folk-Lore Journal* (de l'Afrique du Sud), 11, 1880, 63. De cet exposé il résulte que la femme héréro est extrêmement dangereuse pour les hommes ; aussi, pour caractériser sa condition, le mot « impure » est-il préférable au mot « sacrée ». Cependant, on nous apprend que son influence mystérieuse est positivement favorable au bétail, car on lui apporte chaque matin du lait de toutes les vaches, de telle sorte qu'elle puisse le consacrer en y posant ses lèvres. Voir Hans Schinz, *Deutsch-Südwest-Afrika*, Oldenbourg et Leipzig, 1891, p. 167 ; Irle, *Herero*, p. 94.

Certaines des tribus qui se sont fondues dans le peuple des Barotse obligeaient une accouchée à cohabiter avec deux étrangers avant de retourner auprès de son mari ⁶⁶.

Chez les Akikuyu du Kenya, l'accouchement n'impose à la mère qu'une brève réclusion, quatre jours après la naissance d'une fille, cinq jours si c'est un fils. Les Nandi interdisent à une femme de toucher de ses mains un aliment durant un mois après la naissance de son enfant. Il faut que sa maison soit purifiée avec de l'eau et du fumier de vache. Jusqu'à ce que le nourrisson soit sevré, elle doit aller chaque matin au cours d'eau pour s'y laver les mains et les bras. Pendant cette période, il ne lui est pas permis de toucher aucune partie de son propre corps ; si elle veut se gratter, ce sera à l'aide d'une baguette. Chez les Baganda, aussitôt que l'enfant était né, « la sage-femme envoyait un jeune, garçon - il fallait que ce fût un frère cadet du père de l'enfant - chercher une bûche, que l'on plaçait sur le feu et qui devait brûler sans interruption durant les neuf jours suivant la naissance. Il n'était permis à personne, au cours de cette période, d'emporter de la maison soit du feu soit de l'eau. Au terme, ce qui restait de la bûche était jeté en quelque lieu désert ; on estimait supprimer de la sorte toute espèce de dommage susceptible de se trouver dans la maison. Personne n'était autorisé à y entrer ; la mère prenait ses repas avec la sage-femme ; on disait qu'elle couchait en *alkali*, et qu'elle [88] était inaccessible. Les neuf jours (sept, pour certains clans) achevés, la femme sortait pour aller se laver, et sa maison, balayée, était purifiée de toutes traces de la naissance.

⁶⁶ Stirke, *Barotseland*, p. 62. La purification de la femme, obtenue en transférant à des étrangers la contamination causée par l'accouchement, trouve une autre illustration chez les Thonga qui obligent la mère de deux jumeaux à « tromper » successivement quatre hommes, qui mourront tous. Elle apprend qu'un tel « devient livide, que son corps enfle, qu'il est mort ! Elle sait pourquoi. Il lui a pris son impureté ! » (Junod, *The life of a South African tribe* ², II, 436.) Chez les Akikuyu, une femme qui a eu des jumeaux est remise à un autre homme, jusqu'à ce qu'elle lui donne un enfant ; ensuite seulement elle retourne vivre avec son mari. Quant à la mère d'un enfant dont les dents supérieures percent avant celles du bas, il lui faut s'accoupler avec un ami de son époux pendant un mois.

Les Latuka du Haut Nil séquestraient une mère pendant quatorze jours. Défense au père d'entrer dans sa maison et de voir son enfant au cours de ce délai. Viennent seules voir l'accouchée les femmes ayant assisté à la naissance. C'est elles qui se chargent du ménage et prennent soin du nouveau-né. La période achevée, mère et enfant sont lavés de la tête aux pieds ; en outre, on coupe et on brûle les cheveux de la mère. Le feu purificateur, resté allumé tout ce temps, est alors éteint ; on balaie la maison et on l'arrose. Puis on conduit la mère et l'enfant à la porte, où le grand-père ou, à son défaut, s'il est mort, le père donne un nom à l'enfant. Chez les Twi de la Côte de l'Or, l'impureté de la mère dure sept jours après la naissance, mais il lui faut attendre trois mois avant de pouvoir circuler en public ou aller voir des amis.

Parmi les Araucaniens du sud du Chili, la coutume ancienne ne permettait pas à une femme de donner le jour à un enfant à l'intérieur du village, sans quoi des maladies infectieuses y eussent sévi. « On l'emmenait, lorsque ses douleurs commençaient, vers le rivage du fleuve ou du lac le plus voisin. Aussitôt l'enfant né, la mère entrait dans l'eau et y effectuait les ablutions nécessaires, puis elle gagnait une petite hutte édifiée à cet effet, près du *ruca*, et qui devenait son habitation. Elle y séjournait une semaine, assistée par quelque âme compatissante. Ce temps révolu, elle se baignait derechef, puis rentrait dans sa propre maison, où tous ses parents et amis étaient réunis pour célébrer une fête en l'honneur du bébé. » Quant aux Indiens muskogée, c'est pour une durée de trois « lunes », non comprise celle de la naissance, qu'ils obligeaient l'accouchée à se tenir à l'écart de la communauté. L'inobservation de cette règle rendait la *de cujus* responsable de toute maladie ou tout décès subi dans les rangs de son peuple.

Une mère huronne ou iroquoise ne mettait jamais un enfant au monde dans sa propre hutte, mais toujours dans une petite maison en dehors du village. Elle y restait recluse quelque temps, quarante jours si le nouveau-né était son premier enfant. Lorsqu'elle était apte à regagner son domicile, on éteignait le feu, et on en préparait un autre. Chez les Indiens fox, une mère en expectative bâtit une petite hutte et

s'y rend, lorsque sa délivrance s'annonce comme imminente. Si la maison de la naissance n'était pas prête à temps, on laissait la femme seule dans le wigwam, mais c'est un très fâcheux *contre-temps*, car l'enfant qui n'a pas sa maison particulière mourra avant ses parents. Des voisines assistent la mère. Les hommes se tiennent à distance d'elle ; autrement, il leur [89] faudrait se séquestrer, eux aussi. L'isolement de l'accouchée dans la maison de la naissance dure quarante jours pour une fille, trente jours pour un garçon. Cette période achevée, elle se baigne et baigne son enfant, brûle la maison de la naissance avec son contenu, répand les cendres sur le bébé et sur elle-même, puis rentre dans son ménage.

Une mère indienne dakota se rend au plus tôt au bord d'un cours d'eau ou d'un lac pour s'y laver de son impureté ; si ce n'est le jour même de la naissance, c'est, en tout cas, très peu de temps après. En hiver, elle creuse la glace pour accomplir ce rite purifiant. Quant aux Indiens de la Californie, on a dit d'eux qu'en général, après une naissance, ils regardaient la mère « comme plus ou moins souillée, encore qu'habituellement cette impression n'approchait pas en intensité celles du même genre qu'on éprouvait soit à propos de la mort, soit en connexion avec les fonctions périodiques de la femme ».

Les Esquimaux netsilik de l'Amérique polaire imposent des restrictions variées à une accouchée rentrée chez elle. Il faut qu'elle possède ses propres ustensiles de cuisine. Ses repas, elle ne doit jamais les prendre dans la maison d'un étranger, jamais non plus dans le courant de la journée, mais toujours de bon matin et tard dans la nuit. La viande crue lui est interdite, ainsi que ce qui provient de l'intérieur d'un animal, par exemple les boyaux et les oeufs. Elle ne boit que de l'eau froide, glaciale même ; l'eau tiède affaiblirait son enfant. Chez les Koryak, tribu sibérienne du nord-est, c'est pendant une année entière après la naissance qu'une mère doit s'abstenir de manger du phoque annelé, de la baleine blanche ou du poisson frais. Ces prohibitions sont destinées à empêcher tout contact d'une femme impure avec les animaux d'où la population tire principalement sa subsistance.

L'impureté de la naissance affecte, en règle générale, l'enfant aus-

si bien que la mère ; la purification est donc requise pour l'un comme pour l'autre. Un nouveau-né maori est extrêmement *tapu* ; il ne peut être touché que par ceux qui le sont aussi, jusqu'à ce qu'ait été accomplie la cérémonie que voici : le père, d'abord, fait rôtir quelques racines de fougère sur le brasier d'un feu sacré. Puis il prend l'enfant dans ses bras, et, après avoir touché avec la racine de fougère la tête, le dos et d'autres parties du petit corps, il absorbe quelque nourriture. C'est ce qu'on appelait « (faire) manger l'enfant partout ». Le lendemain matin, au point du jour, ce rite était répété exactement de la même manière par le plus âgé des parents de l'enfant en ligne féminine. L'enfant, dès lors, était entièrement *noa*, libéré de toute restriction ; on pouvait sans crainte le faire toucher et choyer par les divers membres de la parenté. [90] C'est à ce moment-là aussi qu'il recevait un nom. Les Maori avaient également une cérémonie baptismale. Lorsque l'enfant atteignait l'âge de huit jours, parents et amis se réunissaient au bord d'un cours d'eau. Un prêtre enfonçait dans l'eau, toute droite, une branche de *karamu*. On coupait le cordon ombilical de l'enfant à l'aide d'un coquillage, et on l'attachait à la branche. Puis le prêtre aspergeait sur l'enfant l'eau qui coulait là ; quelquefois il immergeait le baptisé. L'imposition du nom complétait ce cérémonial.

Les Amaxosa lavent un nouveau-né pendant dix jours. La première fois, c'est-à-dire le jour de la naissance, l'ablution est suivie d'une cérémonie qui s'appelle : « bercer à travers la fumée. » On prépare un feu à l'aide de certains branchages dont la fumée répand une odeur âcre. Puis la mère prend son enfant, et, tenant d'une main les petits bras, de l'autre les petites jambes, elle le balance doucement dans toutes les directions à travers la fumée, de manière que toutes les parties du corps y soient successivement exposées. Après quoi le feu est éteint. Chez les Héréro de l'Afrique du Sud-Ouest, « un nouveau-né est lavé - c'est l'unique fois où cela lui arrivera dans toute sa vie, - puis rincé et graissé ; et voilà la cérémonie terminée. »

Les Swahili, qui occupent l'île de Zanzibar et la côte qui lui fait face, tiennent recluse et soumise à la diète une femme ayant eu un enfant ; cela dure quarante jours. Le délai révolu, elle et son mari sont

tenus de s'accoupler. Puis, le père, la mère et l'enfant se baignent l'un après l'autre dans la même eau. Cette cérémonie, appelée « rupture de la diète », est nécessaire, croit-on, à la santé de l'enfant. Chez les Banyoro, le troisième ou quatrième jour suivant la naissance de l'enfant, le prêtre le présente aux esprits des ancêtres et sollicite pour lui leurs faveurs. En formulant chacune de ses demandes, il a soin de cracher sur l'enfant et de le pincer ⁶⁷. Les Yoruba purifient aussi bien l'enfant que la mère avec de l'eau toujours contenue dans des vases de terre qu'on place devant les images des dieux. Cette eau est portée à la maison et lancée sur le toit de chaume ; pendant qu'elle en retombe, la mère et l'enfant passent trois fois sous ses gouttes. Ensuite, un prêtre répand sur la tête de l'enfant de l'eau de la purification, répète trois fois le nom sous lequel cet enfant sera désormais connu, et il le tient de façon que ses pieds touchent le sol. On éteint alors le feu dans la maison, on emporte les cendres au loin, on apporte des tisons, et on rallume un feu nouveau. La purification est complète, [91] lorsque ces cérémonies ont été célébrées et qu'on a soigneusement balayé la maison.

Aussitôt qu'un enfant pima était en état de ramper à quatre pattes, ses parents le menaient à un sorcier pour recevoir de lui la purification rituelle. L'officiant mettait un caillou sacré et une plume de hibou dans un coquillage contenant de l'eau, que buvaient les parents et l'enfant. Ils mangeaient aussi quelque peu de cendres blanches ou de boue. Pendant ce temps, le sorcier balançait de-ci de-là une plume d'aigle. « Cette simple cérémonie suffisait à contrecarrer la malfaisance de tous les mauvais démons ; la foudre ne frapperait pas l'enfant, et la possibilité d'accidents de toute espèce était ainsi écartée. »

Chez les Indiens hopi la mère et l'enfant sont purifiés ensemble. Il ne faut pas que la mère voie le soleil ou revête ses mocassins jusqu'au cinquième jour après la naissance. Ensuite, elle lave sa propre tête et celle de son enfant avec un savon fabriqué avec la racine

⁶⁷ Une cérémonie analogue, où l'on crache en même temps qu'on donne un nom à l'enfant, se rencontre chez les Mandingue de la Sénégambie. (Mungo Park, *Travels in the interior districts of Africa*, Londres, 1816, I, 401 s.)

d'*amole*. Cela fait, elle est libre de sortir et de reprendre ses tâches de ménagère. Il lui faut répéter les ablutions le dixième jour et le quinzième ; le vingtième, elle prend un bain de vapeur. Jusqu'à ce que ces rites aient été accomplis, il ne lui est permis de manger ni viande ni sel ; elle ne peut boire que de l'eau chaude et de l'infusion de genièvre. La maison aussi est complètement nettoyée à la même époque. On recueille les balayures du sol dans un vase qu'on jette ensuite, avec son contenu, par-dessus le bord du *mesa*. Les Cherokee croyaient qu'un enfant mourrait, si l'on omettait de le laver cérémoniellement le troisième jour de sa vie ⁶⁸. Parmi les Indiens takelmas de l'Oregon, on portait un enfant à la rivière un mois après sa naissance et, là, on le balançait trois fois au-dessus de l'eau ; c'était « une sorte de rite baptismal ».

Les responsabilités familiales et sociales du mari lui rendent ordinairement très difficile, sinon impossible, d'observer tous les tabous qui pèsent sur la femme après qu'elle a accouché. Souvent, tout comme aux autres individus de son sexe, il ne lui est pas permis d'être présent lors de la naissance. Quelquefois, il ne peut aller voir sa femme pendant la période de réclusion qui suit cet événement. Quelquefois aussi, nous l'avons vu, les rapports conjugaux lui sont interdits durant un long délai après que l'épouse est rentrée au logis. Les restrictions de ce genre sont mises au compte de l'impureté de la femme, non pas du mari. Il y a néanmoins des peuples qui croient que l'époux partage l'impureté de son épouse ; aussi, très logiquement, imposent-ils à celui-là des châtiments et pénalités [92] plus ou moins similaires à ce qui frappe celle-ci. L'homme aussi est donc séquestré, soumis à un régime alimentaire restreint, contraint de renoncer à ses occupations courantes et de se soumettre à des cérémonies variées ayant un caractère purifiant. Ces pratiques reconnaissent clairement l'intimité des liens qui unissent entre eux les deux parents, si bien que ce qui arrive

⁶⁸ Chez les Cherokee, la purification dans l'eau courante était une partie de chaque fonction tribale. C'est pourquoi, aux temps anciens, la maison de ville était toujours placée à proximité d'un cours d'eau. (J. Mooney, *The Cherokee river cult*, *Journal of American folk-lore*, XIII, 1900, 2.)

à l'un affecte la condition de l'autre. Tout comme, pendant la grossesse de sa femme, le mari peut être obligé d'observer des restrictions variées, en vue de son propre bien ou du bien de ses compagnons, ainsi, pendant et après les couches, il lui faut avoir sa part des contraintes usuelles pour les femmes donnant le jour à une descendance.

La coutume peut aussi acquérir une signification subsidiaire, en tant que constatation publique de la paternité du mari et acceptation par lui des responsabilités qui y sont attachées.

Chez les Motu, près de Port-Moresby, en Nouvelle-Guinée britannique, le mari s'enferme lui-même pour quelques jours après la naissance de son premier enfant, et il ne mange rien. Il est *helaga*, tabou.

À Buka, îlot situé au large de la côte nord de l'île Bougainville, le mari, lui aussi, est tabou. Aussitôt que sa femme ressent les premières douleurs annonçant l'accouchement, il cesse de travailler, et il se cantonne non pas dans la hutte où aura lieu la naissance, mais dans celle d'une autre de ses femmes ou d'un voisin. Pendant les trois premiers jours il ne doit rien faire, sinon rester assis auprès du feu et sommeiller. Le quatrième jour, il lui est permis d'aller voir sa femme et son enfant, ainsi que de circuler dans le village, mais non au delà. Le cinquième jour, il se lave, en même temps que sa femme en fait autant, dans la mer. Après cela, il reprend ses occupations habituelles. Les gens de Buka estiment que, puisque le père a « fait venir l'enfant », il était aussi bien que la mère responsable du bien-être de leur rejeton lors de la naissance de celui-ci et des premiers jours de sa vie ; donc, il est tenu de prendre les précautions nécessaires. D'après Blackwood, notre informateur, il advint qu'un jeune père, aux vues « avancées », refusa d'observer les règles de la coutume. Or, son enfant mourut peu après avoir vu le jour. Les indigènes n'en furent pas surpris : c'était la punition de la témérité paternelle.

Dans quelques régions de la partie hollandaise de Bornéo, le père d'un nouveau-né ne quitte pas son village quatre jours durant. Sa femme subit la même obligation pour la durée d'un mois. Quand une

naissance est sur le point de se produire dans une famille aïnoue, il faut que le père se tienne renfermé tout contre son feu, ou bien qu'il aille se retirer dans la maison d'un ami. Il doit, six jours durant, se tenir là très tranquille, « tout comme s'il était réellement [93] malade. » Pendant cette période, il ne boit pas de vin et n'adore pas les dieux. Le matin du septième jour, il rentre dans sa demeure personnelle, mais il a encore à y rester inactif durant six autres jours.

Les Karen Paduang ne permettent pas à un père, dans les six premiers jours suivant la naissance de son enfant, d'avoir quelque rapport que ce soit, avec toute personne étrangère à sa famille, ou même d'adresser la parole à quelqu'un de son village. Cet isolement a pour but, d'après eux, d'empêcher que le danger et la faiblesse inhérents à une naissance atteignent les autres membres de la communauté. Chez les Tangkhul du Manipour, « le mari ne peut ni sortir du village ni faire aucun travail pendant six jours après la naissance d'un garçon ; ce délai est diminué d'un jour, si son enfant est une fille ⁶⁹. » À Car Nicobar, le mari reste dans l'oisiveté, et on lui cuit ses aliments pendant un mois environ depuis que son enfant est né. « Dans certains cas, les maris considèrent comme opportun d'observer de plus grandes précautions en commençant à ne travailler que peu ou pas quelques mois déjà avant le terme attendu pour l'accouchement ; ils s'abstiennent plus spécialement, par exemple, d'abattre des arbres ou de creuser des trous pour les poteaux des cabanes. » Cela s'explique par la croyance qui veut que, si le père n'observait pas la règle prescrivant ces abstentions, l'enfant serait sujet à des convulsions.

Certaines coutumes relatives à la naissance révèlent, dans l'Inde, des idées analogues sur l'impureté paternelle. Chez les Erekula ou Yerukula du sud de l'Hindoustan, « dès que la femme éprouve ses premières douleurs, elle en informe son mari ; celui-ci prend immédiatement quelques-uns des vêtements de son épouse ; il place sur son visage le masque que les femmes portent habituellement, puis il se retire

⁶⁹ Hodson, *The Naga tribes of Manipur*, p. 177. Dans un village tangkhul, le père est taboué dans sa maison pour dix jours, alors que la mère sort déjà le lendemain de la naissance.

dans une chambre obscure, où une seule lampe répand sa lueur très faible ; là il se couche dans le lit, en se couvrant d'une longue robe. Quand l'enfant naît, on le lave, puis on le place sur le lit à côté de son père. Diverses denrées, *asafetida*, *jaggery* (sucre non raffiné), etc., sont alors, données, non pas à la mère, mais au père. Pendant les jours d'impureté cérémonielle, l'homme est traité comme les femmes chez les autres Hindous en pareille circonstance. Il ne lui est pas permis de quitter son lit ; on lui apporte là tout ce dont il peut avoir besoin. »

Chez les Kuravar de Malabar, « aussitôt qu'une femme enceinte éprouve l'approche de sa délivrance, on la porte dans une cabane ou sous un hangar, à l'extérieur de sa demeure, et on la laisse là, [94] seule, pour vivre ou pour mourir selon la tournure que les événements pourront prendre. Durant vingt-huit jours, on ne lui donne aucune assistance. Les médicaments même lui sont jetés de loin ; tout ce qu'on fait pour elle, consiste à placer juste à ses côtés une cruche d'eau chaude aussitôt avant la naissance de son enfant. On estime que la pollution par contagion lors d'un accouchement est pire que celle inhérente à la mort. A la fin du vingt-huitième jour, la hutte de la réclusion est brûlée. Quant au père, lui aussi est impur, mais pour quatorze jours ; à la fin de ce délai il est purifié, non pas comme les gens d'autres castes par le barbier, mais au moyen de l'eau sainte obtenue des brahmanes dans tels ou tels temples. » Chez les Korama du Mysore, aussitôt que la femme est délivrée, son mari « se met au lit pour trois jours et absorbe un remède qui consiste en bouillon de poulet et de mouton, épicé de gingembre, de poivre, d'oignons, d'ail, etc. Il boit de l'arrack, et il consomme autant de nourriture qu'il peut en supporter, tandis que sa femme reçoit du riz bouilli avec une toute petite dose de sel, de peur qu'elle ne soit altérée. Il y a généralement une sage-femme korama pour assister la patiente ; l'époux, lui, n'a rien à faire sinon manger, boire et dormir. Les vêtements de ces trois personnes sont remis à une blanchisseuse pour être lavés le quatrième jour ; leurs corps sont lavés comme de leur habillement. Après cette purification, la famille donne un repas aux gens de sa caste ; ainsi se termine le cérémonial concernant la naissance. » Après l'accouchement d'une Pa-

raiyane du Travancore, « le mari est livré pendant sept jours aux tortures de la faim ; il ne mange ni riz cuit ni autres aliments, uniquement des racines et des fruits ; il ne boit que de l'arrack ou du toddy. »

Les Maler ou Sauria Paharia, tribu aborigène des collines de Rajmahal, au Bengale, ne permettent pas à un père de faire aucun travail pendant cinq jours après la naissance de son enfant. Il se tient tranquille dans sa maison. S'il touchait le lit de quelqu'un ou entrait dans le champ de tel ou tel, il lui faudrait fournir une volaille à sacrifier ; le sang de cette victime serait aspergé sur le lit ou sur le champ. Faute de cette observance, l'impureté du délinquant rendrait malade le propriétaire du lit ou détruirait le produit du champ. Quand l'enfant a reçu un nom, peu après la naissance, la maison est purifiée, et les vêtements des parents sont lavés. Mais il n'est pas permis au père et à la mère de faire des visites (durant un mois, si l'enfant est un garçon, deux mois, si c'est une fille) ; ils ne peuvent pas non plus toucher aux possessions d'autres gens. Ainsi, le père joue un rôle prédominant dans les coutumes des Hindous du centre et du nord. Il participe aux tabous qui frappent son épouse, et, comme elle, il subit une purification cérémonielle.

[95]

C'est pendant deux mois après une naissance que les Betchouana du Sud de l'Afrique interdisent au père d'entrer dans une maison. Au cours du même délai, il ne doit pas non plus participer à des chasses. Chez les Bangala, il observe certaines restrictions alimentaires, avant que son enfant vienne au monde. Il ne doit ni chasser ni pêcher pendant la grossesse et la réclusion de sa femme, à moins que celle-ci n'obtienne d'un sorcier certains charmes qui permettent au mari de se livrer à ces occupations, et aussi d'assurer à la femme une délivrance facile et un enfant bien portant. Pendant qu'un homme observe les tabous, il est réputé être en état de *liboi*, nom dérivé d'un verbe, qui signifie « être accouchée ».

Parmi les Yahgan ou Yamana de la Terre de Feu, l'homme qui vient d'être père passe le jour entier à côté du feu dans sa hutte, mange

avec parcimonie, s'abstient totalement de certains aliments et abandonne ses occupations usuelles. Ces restrictions s'étendent sur plusieurs jours encore. On les observe toujours avec plus de rigueur pour un enfant aîné que pour les suivants.

Chez certains Indiens de Guyane (Caribe, Arawak, Warraus), « c'est pratiquement le mari qui subit l'isolement et qui fait ses « couches. » En effet, on n'isole la femme que pendant sa délivrance même, laquelle a lieu soit en pleine brousse, dans un abri ménagé à part, soit dans un compartiment spécialement séparé du reste de la maison. L'isolement prend fin, et avec lui toute influence dangereuse inhérente à la condition de l'accouchée, lorsque, relativement peu d'heures après l'événement, elle prend « le bain d'usage ». Chez les Makusi et les Wapisiana, les deux parents entrent dans la période des « couches », pour une durée plus ou moins longue après la naissance de leur enfant. Toutes ces tribus considèrent le père comme aussi impur que la mère, et occasionnellement son impureté est réputée persister longtemps. Par exemple, il faut qu'un Caribe Mainland se mette au service d'un vieil Indien pour plusieurs mois ; durant cette période, il doit être entièrement soumis et se persuader qu'il a la condition d'un véritable esclave. Si quelqu'un vient en visite dans sa maison pendant qu'il « fait ses couches », les chiens de ce visiteur mourront. Selon les Arawak et les Warraus, si, pendant la période où un homme doit être « en couches », il a des rapports sexuels avec n'importe quelle femme autre que son épouse, son nouveau-né ne vivra pas.

Les tabous observés par une mère pendant sa grossesse et sa période puerpérale, joints à ceux qui sont obligatoires pour un père dans le même temps, proclament la parenté. Le père et la mère, avant introduit un enfant en ce monde, indiquent ainsi qu'ils sont disposés à prendre soin de lui, quand bien même cela requiert d'eux l'observation de maintes restrictions fastidieuses et souvent [96] pénibles. L'inclusion de l'enfant dans le cérémonial de la naissance le lie à ses parents par des liens de la coutume, superposés à ceux de l'affection naturelle, non sans lui donner un statut reconnu dans la communauté. Là comme ailleurs, dans un groupe primitif, le rituel joue un rôle significatif pour

promouvoir la cohésion sociale.

La croyance qui veut que les femmes, pendant leurs époques, soient impures et, en conséquence, dangereuses pour elles-mêmes et pour autrui est presque universelle parmi les peuples primitifs. Tous les périls mystiques inhérents, selon le sauvage, à la grossesse et à la parturition n'apparaissent pas moins lors des menstrues, spécialement quand elles se produisent pour la première fois. Toutes les restrictions qui frappent une femme enceinte ou une accouchée reviennent donc, souvent sous une forme intensifiée, au temps dont nous avons maintenant à parler.

Une règle dont l'observation est très répandue exige que l'homme s'abstienne de rapports sexuels avec ses femmes pendant leurs époques. Cette règle peut prendre la forme d'un tabou condamnant ce commerce. Chez les Luritja, groupe de tribus de l'Australie centrale, on croit que la violation de cette interdiction fait maigrir et finalement mourir le délinquant. Chez les Rengma Naga, « personne ne songerait à s'unir à une femme ayant ses règles ». Agir ainsi, ce serait n'avoir jamais plus d'heureuse fortune. On dit que rares sont les Tswana, du protectorat du Betchuanaland, qui oseraient enfreindre pareille interdiction, tant ils redoutent que n'en résulte pour l'audacieux une forme de maladie des plus violentes. La croyance va si loin que, plus d'une fois, pour éconduire un soupirant ardent mais indésirable, les jeunes filles ont prétexté leur indisposition périodique.

Les Anyanja du Nyassaland sont persuadés qu'un homme ayant couché avec une femme en ce temps-là mourra, à moins qu'il ne prenne avant que cela ne soit trop tard certain remède capable de contrarier les effets de son imprudence ⁷⁰. Les Chukchi des Rennes mettent les époux en demeure de faire lit à part pendant l'époque mensuelle ; autrement, la femme tomberait malade et serait bientôt frappée de stérili-

⁷⁰ H. S. Stannus, *Journal of the royal anthropological Institute*, XI, 1910, 305. Chez les Akamba, autre tribu de l'Afrique orientale, les gens mariés ont coutume de s'accoupler pendant la menstruation, parce qu'ils croient que la femme ne peut être fécondée qu'à ce moment-là. (Lindblom, *Akamba*, p. 40.)

té. Les « insensés », dit-on, parfois ne se soumettent pas à cette restriction.

L'attitude des hommes envers les femmes en état de menstruation est couramment faite de crainte invétérée et d'extrême aversion. Parmi les tribus du Sud de l'Australie, on exigeait que les jeunes garçons et les hommes non initiés couchent à quelque distance [97] des huttes des adultes et quittent leurs parages aussitôt que l'aurore avait point.

Précaution destinée à les empêcher de voir quelques-unes des femmes, qui pouvaient avoir leurs règles ⁷¹.

Dans la tribu de la baie d'Encounter, si un garçon ou un jeune homme vient à passer non loin d'une femme pendant l'époque dont il s'agit, cette femme pousse un cri d'avertissement ; aussitôt, l'autre fait un détour pour l'éviter. Depuis l'enfance on enseigne aux garçons que, s'ils voyaient une femme en cet état, leurs propres cheveux grisonneraient prématurément, et leur force déclinerait de bonne heure. Une règle en vigueur dans la tribu wakelbura du Queensland interdit aux femmes d'entrer au camp par le même sentier que les hommes. Pourquoi ? A cause de la peur que leur inspire l'époque de la menstruation féminine. En pareille époque, la femme est rigoureusement exclue du camp ; on la relègue au moins à un demi-mille de distance. Elle porte, attachées autour de ses reins, des branches d'un arbre appartenant à son totem ; elle est continuellement surveillée et gardée, car on croit que si quelque représentant du sexe masculin avait le malheur de l'apercevoir, il mourrait, Que si cette femme se laissait voir d'un homme, elle serait probablement mise à mort ⁷².

⁷¹ E. J. Eyre, *Journals of discovery into central Australia*, Londres, 1845, II, 304. D'après Eyre, il n'était pas permis aux femmes de manger, pendant leurs époques, aucune espèce de poisson. Il ne leur fallait pas non plus s'approcher de l'eau ; autrement, les pêcheurs n'auraient eu aucun succès (II, 295).

⁷² A. W. Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, Londres, 1904, p. 776 s., se référant à J. C. Muirhead. Un noir du Queensland, ayant appris que sa femme avait, pendant son indisposition mensuelle, couché sur sa converture à lui, la tua et mourut lui-même de terreur au cours de la quinzai-

Dans le Queensland encore, les hommes des tribus kabi (Kaiabara) et wakka manifestent une grande répugnance à passer sous une barre de bois ou sous un arbre qui penche. Ils disent qu'il peut y avoir sur ce bois du sang provenant d'une femme ayant ses règles, et que cela risque de tomber sur les passants. Les Arunta ne permettent pas à une femme en cet état de rassembler les bulbes d'*irriakura*, l'une de leurs principales denrées alimentaires ; autrement cette ressource indispensable viendrait à manquer. Les Kakadu du pays d'Arnhem, territoire du nord, croient que, si du sang de la menstruation tombait sur les traces des pas d'un homme, il aurait des maux de pied ; si des chiens léchaient ce sang, ils mourraient. Les Murngin, dans la même partie de l'Australie, interdisent à un homme d'aller en canot en compagnie d'une femme ayant ses règles ; si ce tabou était rompu, un grand serpent mythique engloutirait la femme et l'homme ⁷³. Dans le groupe occidental [98] des îles du détroit de Torrès, la réclusion des jeunes filles arrivant à l'âge de la puberté et les tabous alors observés par elles sont expliqués par « une peur intense des pouvoirs délétères et infectieux du fluide mensuel », ces pouvoirs culminant lors de la puberté.

À Buka, une femme ne peut, pendant ses époques, préparer des mets pour aucun homme, pas même pour son mari ; en conséquence, il lui faut se procurer quelqu'un qui fasse sa cuisine. Elle ne doit pas travailler au jardin ; autrement, les porcs mangeraient les plants, et la récolte serait pauvre. Elle ne doit pas aller en canot ; autrement il éclaterait une tempête, et l'embarcation ferait naufrage. Elle ne doit aller

ne. (W. E. Armit, *Journal of the anthropological Institute*, IX, 1880, 459.) En ce qui concerne le mythe mara de l'origine des tabous de menstruation, voir Spencer et Gillen, *Northern tribes of central Australia*, p. 602.

⁷³ Warner, *A black civilization*, p. 76. Ceci semble être l'unique tabou de menstruation qui soit observé sans exception par tous les Murngins. Chez quelques tribus de l'Australie occidentale, division Kimberley, on dit que les hommes ne montrent ni dégoût ni horreur envers le phénomène physiologique en question, et que les femmes ne se tiennent pas pour étant alors en état d'impureté. Cependant, elles restent alors, « discrètement », à l'écart des chemins, et elles campent à part. (Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal woman, sacred and profane*, Londres, 1939.)

au bord de la mer ni pour s'y baigner ni pour y pêcher ; la pêche serait gâtée. Les femmes bukas s'accordent à déclarer la menstruation chose nuisible. On dit que la plupart d'entre elles en abrègent la durée ou parviennent à la supprimer pour un mois ou davantage, en prenant certains médicaments végétaux. À Malekula, l'une des Nouvelles-Hébrides, il est interdit à la femme ayant ses règles d'entrer dans un jardin où poussent de jeunes plantes. La même prohibition atteint son mari pendant la même durée ⁷⁴.

D'après les habitants des îles Marquises, le sang de la menstruation était, entre toutes choses, ce qui souillait le plus. Quiconque y touchait, même fortuitement, contractait une maladie resserrant ses articulations, en particulier celles des pieds, des mains et des doigts. Même aujourd'hui, dans ces îles, certaines mères refusent de s'asseoir sur une chaise, de peur qu'un enfant vienne après coup à passer dessous ou à s'y traîner ⁷⁵.

Les naturels de Mangaréva croyaient que la cécité frapperait quiconque entrerait dans la petite maison où l'on séquestrait la femme ayant ses règles. Le contact de ses vêtements produirait le même effet désastreux. Si un Maori touchait une femme en cet état, il devenait *tapu* ; s'il s'accouplait avec elle ou mangeait des aliments cuisinés par elle, il était *tapu* « de l'épaisseur d'un pouce ». De tous les esprits entrant dans le corps de l'homme qui a rompu [99] un tabou et faisant leur proie de ses éléments vitaux, les plus funestes étaient les *kahukahus*, esprits des germes humains, contenus, à ce qu'on croyait, dans le fluide des menstrues.

Les Maori étaient persuadés que, si une femme ayant ses règles

⁷⁴ A. B. Deacon, *Malekula, a vanishing people in the New Hebrides*, Londres, 1934, p.156. De même, chez certaines tribus du Soudan occidental, les hommes, pendant les époques de leurs femmes, ne pratiquent aucune espèce de travail, ne se déplacent ni ne chassent. La polygamie étant courante parmi eux, les occasions de rester oisifs ne leur manquent donc pas. (Voir Louis Desplagnes, *Le plateau central nigérien*, Paris, 1904, p. 227.)

⁷⁵ E. S. C. Handy, *Bernice P. Bishop museum bulletin*, n° 34, p. 47. Selon cet auteur, on croyait que le contact du sang de la menstruation rendait lépreux (*loc. cit.*).

venait à passer sur une plage où il y avait des coquillages, tous ceux-ci déserteraient la place et « émigraient vers de nouveaux pâturages ». Si elle essayait de faire cuire les noyaux de certaines baies dans de l'eau bouillante, son effort restait vain, la dureté de ces noyaux ne serait pas entamée. Si elle allait auprès d'un feu aménagé afin d'attirer des pétrels à capturer, aucun oiseau en réalité ne s'aventurait aux approches de ce feu, mais on pouvait en entendre qui jetaient des cris perçants. Cela révélait aux oiseleurs qu'il se trouvait chez eux une femme en état de menstruation. Aux mêmes époques il lui était interdit de travailler à la culture des calebassiers et autres cucurbitacées ; autrement, ces plantes ne manqueraient pas de périr ⁷⁶.

À Nauru ou Nawodo, l'une des îles Gilbert, les femmes ayant leurs règles portent autour de leur corps des nattes de paille, pour indiquer leur état. Il ne leur est pas permis de manger du poisson que les hommes ont pêché en mer dans des canots ; autrement, la pêche se gâterait. En revanche, elles peuvent consommer le poisson qu'elles ont attrapé elles-mêmes sur les récifs. Aux îles Marshall, c'est le poisson pris au piège et au filet sur les récifs que les femmes, en pareil cas, n'ont pas la permission de manger ; elles ne doivent pas non plus marcher sur la plage d'où le poisson est visible en troupes.

Les Menangbakau du centre de Sumatra croient que, si une femme, pendant une de ses époques, s'approche d'un champ de riz, le riz (paddy) pourrira. Chez les Toradja du centre de Célèbes, on ne célèbre aucune cérémonie pour une jeune fille arrivant à l'âge de la puberté, mais il est interdit à celle-ci de s'approcher d'un champ de tabac, si elle porte un jupon taché du sang de ses règles : le tabac en serait flétri. Pareil vêtement a pourtant son utilité : il tient les porcs sauvages à distance d'un champ de riz.

Les Baca de l'Afrique du Sud croient que, si un homme touche

⁷⁶ E. Best, *Journal of the Polynesian society*, XIV, 1905, 215. Un missionnaire ancien remarquait qu'à Mangaia la plantation et le sarclage des plants de taro étaient l'office des « filles » de moins de seize ans et des femmes ayant « dépassé la fleur de l'âge ». (John Williams, *A narrative of missionary enterprises in the south sea islands*, Londres, 1838, p, 211.)

une femme ayant ses règles, les os de cet individu s'amolliront, et il sera désormais inapte à la guerre aussi bien qu'à toute activité virile. Les Ba-ila tiennent une femme pour dangereuse au cours de ses époques. Ils lui interdisent de dormir dans le lit de son mari ; si elle mangeait en compagnie d'un homme, celui-ci perdrait sa virilité. Elle ne doit pas manier les récipients appartenant à d'autres [100] gens ; elle ne doit pas boire en se servant de leurs coupes ; elle ne doit pas fumer leurs pipes. Elle ne doit ni cuisiner ni aller chercher de l'eau pour personne. Défense lui est faite d'entrer dans un village autre que le sien, ainsi que de porter de beaux vêtements. Elle est tabou (*tonda*) pour cinq jours ; ensuite elle se lave et rejoint ses compagnons. Chez les Wabena du territoire du Tanganyika, une pratique courante consiste, avant de semer, à déposer dans de l'eau une partie de la semence préalablement teintée en rouge au moyen d'une écorce particulière. Cela protège les récoltes contre la foudre, si une femme ayant ses règles vient à traverser le champ. Dans la même intention, quelques-uns mettent de la terre rouge autour de leurs morceaux de tabac. Les guerriers suks ne mangent rien qui ait été touché par une femme se trouvant dans l'état susvisé, de peur de perdre leur virilité : « Sous la pluie ils grelotteraient, et par les fortes chaleurs ils s'évanouiraient. »

Chez les Akamba, la première menstruation d'une jeune fille est considérée comme une période très critique dans sa vie. Si cela se produisait alors qu'elle est loin de son village, il lui faudrait retourner immédiatement chez elle, en ayant soin de marcher sur l'herbe et non de suivre un sentier. En ce dernier cas, si un étranger posait par hasard le pied sur une trace de son sang puis avait des rapports sexuels avant que la menstrie soit achevée, cette jeune personne ne pourrait jamais concevoir un enfant ⁷⁷. Les Akikuyu tiennent pour impur quiconque a touché au sang des règles ; si un homme a des rapports sexuels avec

⁷⁷ C. W. Hobley, *Ethnology of A-Kamba and other east African tribes*, Cambridge, 1910, p. 65. On remarquera qu'en ce cas la peine sanctionnant la rupture du tabou est payée, non pas par l'étranger, innocent, et pas davantage par la femme avec qui il a eu des rapports sexuels, mais par celle qui est réputée être la véritable coupable, c'est-à-dire par la jeune fille.

une femme pendant son époque, l'un et l'autre sont impurs.

Anciennement, chez les Bakongo, la coutume voulait que les femmes ayant leurs règles passent ces époques à l'écart, dans une demeure spéciale. On y a maintenant renoncé, mais ces femmes se séquestrent encore elles-mêmes dans le réduit le plus obscur de leurs propres habitations ; pour y entrer et pour en sortir, elles passent par la porte de derrière. « Durant ces périodes, une femme n'a pas la permission de faire cuire la nourriture de son mari, et pas davantage pour aucun membre mâle de la famille ; elle ne doit rien toucher qui appartienne à un homme ; si un homme la salue, elle ne répondra pas. Vient-elle à passer près d'un endroit où sont assis quelques hommes qui paraissent sur le point de lui dire l'équivalent de notre « bonjour » ou « bonsoir », alors elle met ostensiblement sa pipe dans sa bouche, puis, la saisissant bien fort avec ses [101] dents, elle la fait saillir droit devant elle ; c'est le signe indiquant qu'elle ne peut répondre, parce qu'elle est tenue pour impure ⁷⁸.

Le peuple ga de la Côte de l'Or croit que ses divinités fluviales s'opposent à ce que des femmes en état de menstruation traversent les cours d'eau, et que dès lors tout bateau portant de telles passagères fait naufrage. Les Twi de la même région sont persuadés que leurs dieux ont une grande « répugnance » envers ces femmes. Selon l'opinion générale, elles sont impures. Il arrive souvent qu'à la faveur de cette croyance telle ou telle personne prétende que son époque est imminente. Elles en profitent pour se retirer dans la brousse, où elles s'en donnent à cœur joie de la compagnie de leurs amants ⁷⁹. Dans la Nigéria du Sud, en règle générale, une femme ayant ses règles n'est pas

⁷⁸ Weeks, *Among the primitive Bakongo*, p. 108 s. Une jeune fille azimba, pendant ses époques, porte un tablier spécial, pour indiquer son état. Une fois mariée, ce tablier est suspendu au-dessus de son lit. Quand le mari ne l'y voit pas, il en conclut que sa femme est impure. Les femmes mandingues, quand elles ont leurs règles, se teignent le visage en jaune.

⁷⁹ Ellis, *The Tshi-speaking peoples of the gold Coast*, p. 94 s. Dans quelques tribus nigériennes, il ne faut pas que les femmes ayant leurs règles prennent le sentier habituel en face d'une maison juju. (R. G. Granville et F. N. Roth, *Journal of the anthropological institute*, XXXVIII, 1898, 110.)

autorisée à entrer chez son mari. Elle ne peut non plus faire cuire pour lui aucun aliment. On est persuadé que, si un homme accepte d'elle des comestibles, il tombera malade sur-le-champ.

Chez beaucoup de tribus indiennes d'Amérique, une femme en état de menstruation est supposée polluer tout ce qui entre en contact avec elle. Ainsi que le déclare un Toba, « quand une femme a ses règles, les mauvais esprits sont fâchés contre elle ⁸⁰ ». Les Caribes de la Guyane britannique croient qu'un homme qui mange des mets préparés par une femme pendant son époque ne se portera jamais bien, et qu'il sera malheureux à la chasse, si ses armes ont été touchées par une femme passant par cet état.

D'après les Winnebago, le contact avec une pareille personne fait même perdre leur pouvoir aux objets sacrés. « Si jamais Winnebago eut peur de ceci ou de cela, ce fut certes de ce phénomène physiologique féminin, car (selon lui) même les esprits meurent des effets qu'il produit. » Quand une jeune Cheyenne a ses premières règles, il faut porter hors de son logement chacune des choses s'y trouvant qui sont investies d'un caractère sacré ; même les plumes [102] qu'un homme attache à sa chevelure doivent être enlevées. Il ne faut pas qu'une femme, pendant ses époques, entre dans un lieu clos où l'on a déposé quelque botte de plantes médicinales ou quelque sac contenant des médicaments ; autrement, son flux augmenterait. Les jeunes hommes ne toucheront pas au contenu d'un plat ou d'une cruche dont une femme a alors fait usage ; car, ainsi souillés, ils seraient sûrement blessés

⁸⁰ Rafael Karsten, *The Toba Indians of the bolivian Gran Chaco*, *Acta Academiae Aboënsis, Humaniora IV*, Abo, 1923, p. 28. Une femme en état de menstruation est réputée courir de grands dangers de la part des mauvais esprits qui se mettent à l'attaquer. Ils s'efforcent de pénétrer en elle par les orifices génitaux et autres de son corps ; s'ils y réussissent, ou bien elle tombe malade et meurt, ou bien elle donne naissance à un monstre. Les Indiens toba s'imaginent que ces puissances démoniaques revêtent la forme de serpents qui, en grand nombre quoique invisibles, donnent l'assaut à la jeune fille. Les serpents sont aussi dangereux pour les femmes lorsqu'elles accouchent ; aussi ces Indiens recouvrent-ils soigneusement l'abdomen de la mère après sa délivrance. (Voir Karsten. *Civilization of the south american Indians*, p. 10, 145.)

dans leur prochain combat. Le même sort frapperait les hommes mariés qui se coucheraient à côté de leurs femmes en état de menstruation.

Les Karok, tribu californienne, croyaient que, si une de ces femmes touchait n'importe quel médicament ou simplement s'en approchait, le malade à qui ce remède serait donné ne manquerait pas de mourir ⁸¹. Les Indiens sekani de la Colombie britannique du Nord ne permettaient à une femme ayant ses règles de ne manger que des mets séchés, viande ou poisson. « Si, en pareille époque, elle avait consommé de la viande fraîche ou du poisson frais, elle eût ruiné le bonheur des chasseurs. Comme un simple regard d'elle eût affaibli le succès à la chasse, elle se couvrait les yeux, chaque fois qu'elle sortait. Elle ne pouvait pas marcher sur les traces d'un chasseur, ni toucher à son filet à castors ; mais cette interdiction ne s'étendait pas au couteau, à la hache, aux souliers pour marcher sur la neige. Si elle regardait dans l'intérieur de la tanière d'un ours noir abattu par un chasseur, celui-ci ne pouvait plus en tuer d'autres ; si elle traversait l'eau courante, aucun poisson n'y était plus capturé. » Les Tlingit étaient persuadés que le regard de cette femme détruirait l'heureuse fortune d'un chasseur, d'un pêcheur ou d'un joueur, et même pétrifierait tels ou tels objets.

Chez tous les Tinne, nom donné quelquefois aux Indiens athapascans du nord, personne ne paraît avoir suscité autant d'effroi qu'une femme en état de menstruation. « Durant cette période redoutable, il lui fallait s'abstenir de toucher quoi que ce soit qui appartînt à l'homme, ou à son butin, venaison, etc., de peur qu'elle ne polluât tout cela

⁸¹ Stephen Powers, *Tribes of California, Contributions to north american ethnology*, vol. III, Washington, D. C., 1877, p. 32. Les Indiens cherokee ne permettent pas à un étranger d'entrer dans une maison où est couché quelqu'un qui souffre d'une grave maladie. Cette règle a pour objet de prévenir tout contact avec une femme enceinte ou ayant ses règles. Si le patient recevait la visite d'une personne venant de chez quelque femme se trouvant dans ce cas, le traitement médical qu'il subit serait neutralisé. (Voir J. Mooney ; *The sacred formulas of the Cherokees, Seventh annual report of the bureau of ethnology*, p. 330 s.)

et condamnât les chasseurs à l'échec, de par la colère du gibier ainsi méprisé. Son menu consistait en poissons séchés ; son unique boisson en eau froide, absorbée à travers un tube. Ce n'était pas tout : sa seule vue était périlleuse pour la société ; aussi un bonnet particulier, en cuir, avec des franges tombant sur son visage et jusque sur sa poitrine, la cachait aux regards du public, [103] même quelque temps encore après qu'elle avait recouvré son état normal.

D'après un autre document, qui se réfère aux Tinne de la vallée de Yukon, dans l'Alaska, ces Indiens croient que le sang des menstrues contient l'essence même de la féminité. C'est pourquoi les jeunes filles, lorsqu'elles deviennent pubères, sont tenues d'éviter tout contact avec les hommes, spécialement avec les jeunes gens, car cela rendrait ces derniers impropres à tous les travaux virils : chasse, poursuite du saumon, travaux de force. Un homme assez infortuné pour n'avoir pu échapper à pareil contact pourra encore pêcher, comme font les femmes ; il pourra s'occuper des soins du ménage, mais il ne sera bon à rien d'autre. « Il peut tout aussi bien porter jupon. » Naturellement, aucun jeune homme doté d'une pointe d'ambition ne s'exposerait de lui-même à une telle flétrissure, et pas une jeune femme ne voudrait la lui causer. C'est pourquoi les tabous de la puberté sont observés plutôt rigoureusement ⁸².

⁸² J. Jetté, *On the superstitions of the Ten'a Indians*, *Anthropos*, VI, 1911, 699. Pour le Tinne, le sang des menstrues a des qualités favorables à la santé, prévenant et guérissant les maladies, parce que ce sang incarne le principe de vie. De là vient qu'une mère ayant perdu plusieurs enfants fera porter à un survivant un morceau d'étoffe taillé dans un caleçon qu'une femme a souillé de son sang. Des chiffons ainsi tachés sont trempés dans de l'eau, et le liquide provenant du mélange servira de lotion pour laver de jeunes enfants, ou bien on le leur administrera comme remède à boire. Jamais une mère n'emploie à cet effet de son propre sang ; elle se procure toujours les chiffons où le sang d'une autre femme a laissé ses traces. L'idée semble être que son enfant a déjà reçu d'elle toute la puissance vitale dont elle pouvait disposer pour lui, et que (dès lors il est nécessaire comme traitement de procurer un surcroît de vitalité provenant de quelqu'un d'autre. (*Ibidem*, p. 257, 703.) Les Aïnou du Japon considèrent le sang des règles comme possédant une qualité de talisman, à tel point que, si un homme en voit une goutte à terre, il la recueillera pour en frotter sa poitrine. Il demandera même à une

[104]

Parmi les Esquimaux netsiliks, on compte bien que les femmes ayant leurs règles feront connaître cet état à tout un chacun, de telle sorte qu'avertis de leur impureté les chasseurs puissent facilement les éviter. Chez les Chukchi maritimes, une femme en état de menstruation est tenue d'éviter le plus soigneusement possible de s'approcher de son mari, de peur que sa propre haleine ne détruise la fortune de l'époux en tant que chasseur d'animaux marins et même ne l'expose au risque de se noyer. Une Samoyède, pendant ses époques ainsi que pendant les huit premières semaines suivant ses couches, est regardée comme une « créature abominable ». Il ne lui faut toucher à aucun aliment ; elle ne doit rien présenter à un homme, et il lui est interdit de

femme de lui donner un morceau (du vêtement qu'elle portait pendant son époque. (B. Pilsudski, *ibidem*, V, 1910, 774.) Les Arapesh montagnards de la Nouvelle-Guinée britannique croient qu'un homme ayant vu un *marsalai*, être surnaturel habituellement incorporé sous les traits de quelque créature aquatique, mourra, s'il n'obtient l'aide d'une femme ayant ses règles. Ou bien celle-ci lui donne à boire de l'eau où ont été trempées des feuilles tachées du sang en question, ou bien elle lui masse la poitrine ou la lui frappe de son poing fermé, lui-même tenant dressée vers le haut sa main droite, celle dont il se sert à la chasse, et cela afin de conserver « le pouvoir de procurer de la nourriture aux enfants ». (Margaret Mead, *Anthropological papers of the american museum of natural history*, XXXVII, 345.) Dans cette cérémonie, la puissance de la femme exorcisera l'influence néfaste qui possède l'homme, mais, le contact avec cette femme étant dangereux, il ne faut pas lui permettre de porter atteinte aux prouesses du chasseur. Les Ba-ila de la Rhodésie du Nord croient que les mouches tsé-tsé peuvent être chassées si des femmes ayant leurs règles vont s'asseoir là où ces mouches abondent et s'exposent à leurs piqûres. Ainsi leur mystérieuse radiation, ordinairement si fatale, peut être employée avantageusement. (Smith et Dale, *The ila-speaking peoples of Northern Rhodesia*, II, 27.) Parmi les Bavenda du Transvaal, avant qu'une femme reprenne sa vie normale à la suite de ses couches, son mari lui fait une visite solennelle et lui frotte sur la paume des mains ainsi que sur la plante (les pieds une poudre extraite du sang d'une femme ayant ses règles. Son épouse alors lui offre un bracelet. Il faut que cet objet lui ait été donné avant qu'il puisse accepter d'elle des aliments ou s'asseoir quelque part dans la hutte où elle était assise lors de la naissance de leur enfant. Si ce rite de purification n'est pas accompli, le mari subira les attaques d'une maladie violente, dont il ne se relèvera pas. (Stayt, *The Baven-da*, p. 88.)

consommer du gibier récemment abattu.

Habituellement, quand une jeune fille subit sa première menstruation, on la séquestre soit dans sa résidence soit dans quelque abri spécial, et on la soumet là à un régime plus ou moins rigoureux. Puis, quand son épreuve est achevée, elle a à accomplir un rite de purification. Réclusion et purification peuvent aussi être requises de toutes les femmes à chacune de leurs époques. Chez quelques tribus de l'Australie du Sud-Est, une jeune fille pubescente est entièrement enfumée par la vieille femme (ce n'est pas sa mère) à qui elle fut confiée dans la brousse. L'efficacité de la fumigation est quelquefois renforcée en frottant son corps avec de la graisse d'opossum et avec du charbon de terre. En Australie centrale, les Arunta et les Ilpirra exigent qu'une jeune fille ayant ses premières règles reste assise pendant deux jours au-dessus d'un trou. Elle est supposée n'en pas bouger durant tout ce temps. Quand le flux s'arrête, elle se retire et rentre dans le camp.

Un témoin oculaire a décrit la pratique de la réclusion des jeunes filles lors de leur puberté, telle qu'on la trouve chez certains indigènes de la Nouvelle- Irlande, une des îles mélanésiennes. « Nous entendîmes parler un jour d'une fille qui était dans un *buck* ; nous allâmes la voir. On appelle *buck* une maisonnette, pas plus grande qu'un poulailler ordinaire, où l'on enferme une petite fille, quelquefois pour des semaines, d'autres fois pour des mois... En bref, la coutume est la suivante. Les jeunes filles qui parviennent à la puberté ou aux fiançailles sont enfermées pour un temps considérable dans l'un de ces petits réduits. Il leur faut rester là nuit et jour. Nous en vîmes deux, chacune dans son abri. Elles n'avaient pas plus de dix ans, et malgré cela elles étaient recroquevillées en deux, car l'exiguïté de leurs gîtes ne leur permettait pas de s'y allonger. Ces deux niches se trouvaient à l'intérieur d'une grande maison ; mais, tenant compte du présent que nous lui fîmes de deux tomahawks, le chef donna l'ordre d'arracher un pan de la [105] maison pour qu'on y vît clair ; nous pûmes ainsi photographier le *buck*. On permit à son occupante de placer son visage devant une ouverture, pour qu'elle aussi figurât dans la photographie, et cela en considération d'un autre cadeau. »

Les insulaires d'Andaman exigent la réclusion de la jeune fille à partir du moment où paraissent les premiers symptômes de la puberté. Elle s'assied dans une hutte spéciale, ayant les jambes repliées sous elle et les bras croisés. « Un morceau de bois ou de bambou est placé à sa tête pour qu'elle s'y appuie, car elle ne peut plus rester couchée. Si elle se sent courbaturée, il lui est permis d'étendre une de ses jambes ou un de ses bras, mais non les deux en même temps. Pour s'alimenter, elle peut disposer d'une de ses mains, mais sans prendre avec ses doigts ce qu'elle va manger ; on lui a donné une brochette en bois de *cainyo*, qui lui sert de fourchette. Durant vingt-quatre heures elle ne doit ni parler ni dormir. Les désirs qu'elle exprime sont satisfaits par ses parents et ses amis, qui restent assis auprès d'elle pour l'empêcher de s'endormir. Sa réclusion dure trois jours. Très tôt, chaque matin, elle quitte la hutte pour se baigner durant une heure dans la mer. Les trois jours achevés, elle va reprendre sa vie habituelle dans le village.

Chez les Vedda de Ceylan les plus sauvages, on ne prend aucune mesure particulière quand une femme a ses règles, car il lui est permis de s'alimenter comme en temps normal et de coucher dans la caverne sans changement. Cependant, les Vedda villageois et la plupart de ceux qui se sont mêlés plus ou moins aux Cingalais isolent strictement les femmes, lors de leurs menstrues, dans un petit abri érigé pour elles à quelques pas de la hutte de famille. « A Bendiagalgé, où les Henebedda et les Kolombedda séjournèrent lors de notre visite, les femmes ayant leurs règles étaient placées à part, dans un coin de la caverne ; elles trouvaient leur nourriture dans le récipient où l'on faisait cuire celle de la communauté, mais nous ne croyons pas qu'elles aient pu la toucher, ni participer d'une manière ou d'une autre à la cuisine. A Omuni, une femme dans cette situation est isolée sous un grossier abri ; sur elle veille une sœur ou une cousine plus jeune qu'elle et célibataire, qui ne doit pas avoir atteint la puberté. Durant sa réclusion, la patiente ne doit rien manger qui aurait été cuit au feu ordinaire ; une vaisselle particulière est réservée à son usage personnel. Les filles qui prennent soin d'elle ne sont soumises à aucune restriction. Voilà ce qui se produit, chaque fois qu'une jeune fille ou une femme subit la mens-

truation. »

Un missionnaire expérimenté nous rapporte que, chez les Zoulou et dans des tribus qui leur sont apparentées, « quand les premiers [106] signes annonçant la puberté font leur apparition, une jeune fille, fût-elle en train de circuler ou de travailler dans les champs, court à la rivière et se cache tout le jour au milieu des roseaux, afin que les hommes ne puissent la voir. Elle cache sa tête sous sa couverture, en sorte que le soleil ne puisse l'éclairer et la réduire à l'état de squelette desséché, résultat assuré de toute négligence de la coutume. À la nuit, elle rentre à la maison, et elle est étroitement séquestrée pour une période de sept jours. Ensuite, elle reprend son travail... Il faut prendre des précautions contre les accidents, susceptibles de surgir en tout temps. C'est à plusieurs reprises que je posai à des Africains du Sud cette question : pourquoi vos femmes n'entrent-elles jamais dans le village par les sentiers que suivent les hommes ? - avant d'obtenir une réponse satisfaisante... Par degrés et indirectement, j'en vins à savoir que la restriction était édictée afin d'éviter des accidents comme ceux que peut entraîner l'arrivée inopinée de la puberté féminine. »

Les jeunes filles nandi, quand elles deviennent nubiles, sont soumises au rite de la « circoncision ». Trois jours auparavant, leurs marraïnes leur donnent une forte purge et leur tondent la tête. Après l'opération, elles sont considérées comme cérémoniellement impures. Elles portent des vêtements longs, qui vont du cou jusqu'aux pieds, et leur face disparaît derrière une sorte de masque, percé seulement de deux trous pour les yeux. Elles restent séquestrées dans les huttes de leurs mères durant un mois ou plus, jusqu'à ce que leur purification soit complétée par un quadruple plongeon dans les profondeurs d'un cours d'eau. Désormais, elles pourront se marier ; mais, s'il ne se présente pas de futur époux, la réclusion se prolonge encore durant plusieurs semaines ⁸³.

⁸³ Hollis ; *The Nandi*, p. 59 s., 90 s. La « circoncision » des jeunes filles nandies se réduit à l'excision du clitoris ; on emploie à cet effet un canif particulier.

Quand une jeune Baganda avait ses premières règles, on l'isolait ; il lui était interdit de manier aucun aliment ou d'entrer dans la maison de son frère ou de son oncle. Ses parentes pourvoaient à tous ses desiderata. On la décrivait comme étant « en paix » (*atude wamirembe*) ou « au dehors » ; quand elle était rétablie, l'homme de sa parenté avec qui elle se trouvait devait sauter pardessus sa femme ; ou, si elle n'était pas loin de ses père et mère, la jeune fille devait aller leur annoncer son rétablissement tout juste acquis ; sur quoi, le père était tenu de sauter par-dessus la mère... La première menstruation était souvent appelée un mariage, et la jeune fille une fiancée. Quand une jeune fille cultivait sa première parcelle de jardin et en récoltait les prémices, le parent avec qui elle vivait avait, lui aussi, à sauter par-dessus sa femme, ou le père de la jeune fille par-dessus sa mère, avant qu'ils pussent [107] goûter de ces fruits... Ceci assurait la fécondité du jardin et de tout le travail futur qu'elle y accomplirait. C'est dans une intention analogue que le père, ou le parent chez qui la jeune fille vivait, sautait par-dessus sa femme lors de la première menstruation. Car, si cette pratique était omise, la jeune fille ne pourrait, croyait-on, jamais avoir aucun enfant, ou bien il mourrait sans avoir atteint l'âge adulte. Une fille ou femme n'ayant pas de règles était regardée de travers ; si un homme épousait pareille femme, il fallait, chaque fois qu'il allait partir en guerre, qu'il la blessât d'un coup de lance suffisant pour que le sang coulât ; autrement, il fût à coup sûr tombé dans la bataille. On disait aussi que de telles femmes exerçaient une néfaste influence sur les jardins et les rendaient stériles, si elles y travaillaient ⁸⁴.

⁸⁴ Roscoe, *The Baganda*, p. 80. Sauter par-dessus une femme ou passer au dessus de ses jambes (quand elle est allongée) équivaut pour les Baganda à s'accoupler avec elle, ou cela remplace cet acte (p. 357, note 1). D'après les documents, il semble clair que, si ce peuple manifeste envers une femme ayant ses règles l'attitude usuelle, il regarde aussi la condition de cette femme comme toute naturelle et, en conséquence, montre quelque crainte en présence d'une femme qui ne subit pas la menstruation. Ce flux a selon eux des qualités favorables aussi bien que des dangers. Une autre tribu de l'Afrique orientale, les Warundi, au lieu de séquestrer une jeune fille lors de sa puberté, la conduisent à travers toute la maison ; elle peut toucher chaque

Les Uaupé du Brésil enferment chez elle pendant un mois une jeune fille arrivant à la puberté ; elle n'est nourrie, au cours de ce délai, que d'un peu de pain et d'eau. Après cela, on la fait sortir, on la déshabille totalement ; puis sa parenté et les amis de ses père et mère se mettent à la frapper sur le dos et sur la poitrine avec des fragments élastiques de plantes grimpantes, jusqu'à ce qu'elle tombe évanouie ou morte. Si elle revient à elle, la flagellation se renouvelle quatre fois, avec des intervalles de six heures, « et c'est offenser les parents que frapper avec modération ». Finalement, les verges sont plongées dans des pots de viande et de graisse, et la jeune fille doit les lécher. Dès lors, on la considère comme étant bonne à marier.

Nulle part les tabous appliqués aux femmes ayant leurs règles ne sont plus nombreux et plus rigoureusement observés que chez les Indiens de l'Amérique du Nord. D'après un ancien témoin, les Chickasaw « obligent ces femmes à dresser de petites huttes, assez loin de leurs demeures pour y être, supposent-ils, hors de l'atteinte de leurs ennemis ; c'est au péril de leur vie qu'elles sont contraintes de rester là durant l'époque dont il s'agit. Qu'il soit établi qu'elles ont violé cette loi ancienne, elles seront responsables de toute mauvaise fortune frappant qui que ce soit dans leur peuple, effet certain du feu divin. Cela, quand bien même il arrive parfois que l'ennemi, à force de ruse secrète, les découvre dans leur [108] religieux isolement et les mette à mort... Ces Indiens estiment que la contamination la plus dangereuse et la plus horrible atteint ceux qui touchent ces femmes ou s'approchent d'elles, ou passent çà ou là dans l'enceinte de leurs retraites ; ils ont peur d'y souiller la pureté et la puissance dont, à leur avis, est investie l'arche sainte qu'ils emportent toujours à la guerre...

Selon eux les trois crimes capitaux entre tous sont l'inobservation de cette séquestration, une infraction infligée à la loi matrimoniale et un meurtre. Lorsque la durée de l'isolement des femmes est révolue, elles se purifient toujours dans l'eau courante et profonde, puis elles

chose, de manière à la bénir par contact. (Voir Oscar Baumann, *Durch Massailand zur Nilquelle*, Berlin, 1894, p. 221).

rentrent chez elles où elles s'habillent et se font des onctions. »

Le Capitaine Carver, se référant plus particulièrement aux Naudowessies (Sioux ou Dakotas), écrit ceci : « Les femmes indiennes sont remarquablement décentes, durant leur indisposition périodique. Chaque camp ou chaque ville possède un logement aménagé pour qu'elles s'y retirent alors ; c'est là que, célibataires ou mariées, toutes se tiennent isolées avec la plus grande rigueur pendant leurs époques. Quant aux hommes, ils évitent on ne peut plus soigneusement toute communication avec elles en pareilles circonstances, et les Naudowessies respectent cette observance si radicalement qu'ils ne toléreraient même pas que l'un d'eux allât chercher quelque chose de première nécessité, fût-ce du feu, dans ces retraites féminines, quels que puissent être les graves inconvénients inhérents à de telles privations. »

Les femmes winnebagos « emportent toujours leurs couvertures, quand elles vont dans un abri périodique, car jamais elles ne s'y couchent ; elles restent toujours assises, enveloppées dans ces couvertures. Ces femmes sont constamment surveillées, en sorte que tout soit prêt pour le moment où se produira le flux attendu ; de grandes perches ont été placées autour d'elles et un abri installé au-dessus de leur tête, le tout formant une case juste assez grande pour entourer le corps d'une de ces patientes. On ne leur permet pas de regarder la lumière du jour, ni aucun individu. Un regard d'elles porté sur le dehors pendant la journée amènerait un très mauvais temps ; si ce regard se dirigeait vers le ciel bleu, les nuages et la pluie s'y formeraient inévitablement ; si c'était une personne qu'elles regardaient, la mauvaise fortune la frapperait aussitôt. Elles ne mangent ni ne boivent quoi que ce soit pendant quatre jours ; l'eau elle-même leur est interdite. Jeûne absolu. Elles ne doivent pas toucher de leurs mains leur propre corps ; si elles en éprouvent le besoin, il faut que ce soit à l'aide d'un bâton. Autrement, elles souffriraient des os, avec de la fièvre. Si elles se grattaient les mains, elles auraient des maux de tête. Après que les [109] quatre jours sont écoulés, elles se baignent en vue de leurs maisons, où elles rentrent ensuite et rompent leur jeûne.

Les Indiens de la Californie croyaient que, lors de sa puberté, une jeune fille « possédait un degré particulier de puissance surnaturelle, ce qui n'était pas toujours regardé comme entièrement malfaisant, comme amenant une souillure totale. Cependant, ils avaient souvent le sentiment très fort du pouvoir nocif inhérent à cet état. Non seulement la *de cujus* était séparée de sa famille et de la communauté, mais on essayait de la retrancher du monde. L'une des injonctions les plus impérieuses qu'elle subissait lui interdisait de regarder autour d'elle. Elle tenait sa tête inclinée et n'avait l'autorisation de voir ni le monde ni le soleil. Quelques tribus la plaçaient sous une couverture. Beaucoup des coutumes de cette catégorie ressemblaient de très près à celles de la côte pacifique du nord ; exemple : défense à la jeune fille de toucher ou gratter sa tête avec sa main, un instrument spécial lui étant fourni à cet effet. Quelquefois, elle ne pouvait manger que nourrie par autrui ; ailleurs, le jeûne était total. Presque partout on accomplissait sous une forme ou sous une autre une cérémonie publique ; ceci s'accompagnait souvent d'une danse et parfois d'une sorte d'ordalie pour la jeune fille.

C'est ainsi que le caractère mystérieux et, par suite, le danger présumé que présentent la grossesse, l'accouchement et la menstruation, ont donné naissance à maintes restrictions atteignant les femmes dans la société primitive. Réclusion, jeûne, cessation des activités usuelles, nécessité d'éviter l'autre sexe sont des éléments normaux des tabous renforcés. On les applique avec une rigueur particulière, lorsqu'une femme devient enceinte pour la première fois, met au monde son premier enfant ou a ses premières règles, car c'est en ces occasions critiques qu'elle est le plus périlleuse pour elle-même et pour la communauté. Les dangers mystiques sont à attendre autour des décharges physiologiques lors de la délivrance et avec le flux périodique. On nous le déclare parfois expressément ; ainsi, chez les Thonga, « toute naissance est tabou, à cause du placenta ⁸⁵ ». Quant au sang des mens-

⁸⁵ Junod, *Mœurs et Coutumes des Bantous*, Payot, Paris. Chez les Latuka du haut Nil, la terre où a coulé du sang d'un accouchement doit être soigneusement recueillie à l'aide d'une pelle, puis enfouie, en même temps que l'eau ayant servi à laver le nouveau-né et le couteau qui a coupé le cordon ombili-

trues, c'est fréquemment que nos documents expriment la vive aversion qu'il suscite, ou au moins ils l'impliquent avec netteté.

La vaste diffusion de ces tabous, la rigueur dans leur observance, leur survivance chez de nombreux peuples de civilisation archaïque [110] et même aujourd'hui parmi plus d'un peuple civilisé, autant d'indices attestent leur haute antiquité. Il faut que les idées qu'ils expriment soient profondément implantées dans l'esprit humain. Certains tabous, comme nous le verrons, laissent voir qu'ils ont une certaine valeur pratique, mais, pour la plupart de ceux que nous avons considérés jusqu'ici, il est difficile de découvrir aucune utilité spécifique. Le désordre, la peine, les souffrances qu'ils comportent n'étaient nullement nécessaires : tribut payé à l'ignorance et à la folie humaine à travers des siècles sans nombre.

L'accès à la puberté dans le sexe masculin se marque par des changements physiques et physiologiques qui ne sont guère moins sensibles que chez la femme. En conséquence, on tient souvent comme se trouvant dans un état dangereux, pour eux-mêmes comme pour les autres, les garçons lors de leur puberté ou de leur initiation (lorsqu'il n'y a pas coïncidence entre l'une et l'autre). Les précautions qu'ils ont à observer, ce qu'il leur faut éviter, les rites de purification auxquels ils sont assujettis, tout cela présente des caractères correspondant à ce qui est requis des jeunes filles pubescentes. Comme elles, les jeunes hommes ont à passer par une période de réclusion, loin du monde ; leur alimentation est sévèrement diminuée, qu'il s'agisse de sa quantité ou de sa qualité ; il leur faut supporter avec intrépidité de multiples tourments et ordalies ; ils sont également tenus de participer à des cérémonies variées, destinées à exprimer l'idée qu'ils sont « morts » à leur enfance et à ses anciens tenants et aboutissants, pour entrer dans la « vie nouvelle » de l'homme adulte, avec tous les privilèges et responsabilités que cela comporte. Habituellement, on initie plusieurs garçons à la fois. Pendant leur isolement exigé par cette ini-

cal. (Emin pascha, dans Stuhlmann, *Mit Ein Pascha ins Herz von Afrika*, p. 795.)

tiation, les novices reçoivent un soigneux entraînement à tout ce qui fait partie de leur future carrière. Ils apprennent différents arts pratiques ; les chants, les danses, les jeux indigènes ; les traditions et les tabous ; les coutumes relatives au mariage. Le code moral alors appliqué est souvent d'une excellence surprenante, quoique, naturellement, il ne règle que les rapports entre membres de la même tribu. On fait aussi connaître aux novices les légendes concernant la divinité qui fonda les cérémonies et ne cesse de veiller sur elles ; on leur montre quelquefois un portrait de cet être divin ; il leur est permis de prononcer son nom réel et secret, que les femmes et les enfants ignoreront toujours. Bref, les rites d'initiation constituent une alliance avec le dieu de la tribu et un lien de fraternité sacrée entre tous ceux qui y participent.

Exactement comme il est interdit aux jeunes filles, lors de leur première menstruation, de voir des hommes ou d'être vues d'eux, et d'avoir avec eux aucune communication, ainsi les garçons à initier [111] sont soigneusement séparés d'avec les femmes, y compris leurs mères et leurs sœurs. Il se peut que la séparation se prolonge quelque temps encore après que les cérémonies de l'initiation ont pris fin. Dans la tribu narrinyeri de l'Australie méridionale, il est interdit aux novices de consommer aucun aliment réservé aux femmes. Défense leur est faite de manger en compagnie féminine, « sous peine de devenir laids ou de grisonner. » Chaque chose par eux possédée ou acquise devient « sacrée » (*narumbe*), exclue de tout contact avec les femmes. Chez les Kurnai de Victoria, les novices « sont spécialement mis en garde contre le danger de toucher une femme ou de laisser une femme les toucher eux-mêmes, ou de recevoir quoi que ce soit de l'une d'elles. Même l'ombre d'une femme tombant sur un garçon en pareil temps serait magiquement nocive ». Parmi les tribus du bas Murray, les jeunes garçons ne peuvent regarder une femme durant trois mois après leur initiation ; « cette vue entraînerait des malheurs sans nombre, tels que l'atrophie des membres, la cécité, la décrépitude générale ». Dans les tribus du district d'Elema, en Nouvelle-Guinée britannique, les adolescents passent la période de leur initiation dans la mai-

son des hommes. Leur nourriture y est déposée par des femmes, qui d'ailleurs ne doivent ni leur parler ni être vues d'eux. Dans les Nouvelles-Hébrides du Nord, ceux qui vont être initiés sont placés dans des enclos, où ils restent sans se laver et munis très parcimonieusement de vivres et d'eau, quelquefois pendant trente jours. Sous peine de mort, aucune femme n'a la permission de les regarder avant qu'ils aient repris le cours ordinaire de la vie. « Ils sortent, noirs de boue et de suie ; on ne doit pas les voir jusqu'à ce qu'ils soient lavés. Il n'y a pas longtemps de cela, une jeune fille de l'Uta fut par hasard témoin de ces ablutions. Elle s'enfuit, pour se réfugier à Tanouki, où se trouve l'école de la mission, mais on ne put la protéger. Le peuple uta l'envoya chercher, et elle se laissa emmener, sachant bien qu'elle allait sûrement mourir. Elle fut enterrée vive, sans chercher à résister. » Chez les Thonga, la haute clôture de branches épineuses qui entoure l'emplacement où se célèbrent les rites secrets ne doit pas être vue des non-initiés, spécialement des femmes. Aucune Basouto n'a la permission de s'approcher des garçons qui viennent d'être circoncis et qui, ensuite, sont séquestrés dans la brousse pendant trois mois.

Des fêtes compliquées marquent le retour des nouveaux initiés à la vie ordinaire. Ils sont l'objet d'une grande attention de la part des jeunes filles bonnes à marier. À cette époque, on leur laisse souvent, en particulier sur le terrain sexuel, la bride sur le cou. S'ensuit une période de sexualité presque aveugle. On peut voir là comme une compensation formelle pour la prohibition précédemment [112] appliquée aux unions qui s'accompliraient avant l'âge. Habituellement, le mariage fait suite à l'initiation. Mais, quand le nombre des femmes est restreint, ou quand les conditions de l'existence sont très difficiles, on n'accorde pas toujours sans délai aux initiés l'ensemble des privilèges matrimoniaux. En particulier, chez les Australiens, les anciens semblent avoir fort bien réussi à monopoliser les femmes de la classe où ils peuvent contracter mariage.

En règle générale, les rites de puberté pour les jeunes filles ne sont pas socialisés. On laisse ces personnes recluses seules ou assistées de parentes, jusqu'à ce que leur ordalie soit terminée. Souvent, on

ne tente aucun essai d'initiation formelle, avec des cérémonies secrètes auxquelles participeraient toutes les femmes mariées. D'autre part, les rites appliqués aux garçons ont un caractère à la fois civil et religieux, étant destinés à les préparer pour qu'ils puissent remplir leurs devoirs de membres de la tribu (initiés) et à les introduire dans les mystères de la religion tribale. Ces objectifs sont assurés, quoique imparfaitement et non sans rudesse. On ne saurait mettre en question l'excellence générale de l'entraînement à l'initiation, ni ses bons effets permanents sur le caractère des initiés. Dans des communautés primitives dépourvues de toute autorité gouvernementale excepté celle des anciens de la tribu, les rites de l'initiation masculine rendent possible un système de contrôle social qui demande et reçoit l'obéissance indiscutée de chaque membre de la collectivité. Voilà ce qui donne à ces rites leur importance peu commune.

[113]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre III

La séparation des sexes

[Retour à la table des matières](#)

L'impureté supposée de la femme, en certaines périodes jouant un rôle dans l'exercice de ses fonctions de reproductrice, semble être le principal point de départ d'une notion fort répandue, celle qui admet l'impureté féminine permanente, et qui, à son tour, rend compte de divers tabous destinés à prévenir le contact des sexes ou à minimiser le danger réputé inhérent à ce contact. Ces tabous pèsent lourdement sur les femmes dans la société primitive et contrarient leur activité en maints domaines, tant profanes que religieux. À cet égard, il est significatif de remarquer que l'on connaît des cas où des femmes *âgées*, n'étant par conséquent plus sujettes à la menstruation et n'ayant plus la possibilité de donner le jour à des enfants, sont plus ou moins considérées comme des hommes et ne subissent plus les restrictions habituellement appliquées à leur sexe.

Les indigènes de l'Australie centrale désignent une vieille femme par un terme qui, traduit littéralement, signifie « femme-père ». Les mêmes, chez les Zoulou, sont appelées « hommes » ; il leur est permis de s'approcher de l'armée, quand celle-ci part en campagne. Chez les

Indiens de l'Amérique du Sud, les femmes âgées « ne sont plus réellement des femmes » ; elles peuvent, par conséquent, participer à certaines cérémonies tribales et s'adonner à des mœurs que l'on tient pour indignes d'une femme, lorsqu'il s'agit de leurs soeurs plus jeunes. Chez les Winnebago, il se célèbre une certaine solennité d'où « sont absentes toutes les jeunes filles approchant de l'âge de la puberté, tandis que les femmes âgées, ayant passé leur époque critique, y siègent tout à côté des hommes ; en effet, on les considère comme identiques à ces derniers, parce qu'elles n'ont plus leurs règles. »

On croit très communément qu'un péril spécial s'attache au fait de manger et de boire, parce que ce qui s'absorbe ainsi peut être flétri ou annulé par le mauvais regard d'un étranger ou d'un ennemi, ou bien quelque esprit malin peut entrer dans le corps humain avec la nourriture et la boisson. On redoute aussi, un peu partout, que les restes de ce que tel ou tel a consommé ne puissent être employés magiquement pour lui nuire. Étant donnés ces motifs ainsi que d'autres, analogues, les gens éviteront de manger dans un village étranger ou en public ; parfois, ils prendront leurs repas [114] derrière des portes closes ou dans le plus strict isolement. Plus usuelle encore est la coutume qui sépare les hommes des femmes, chaque sexe mangeant séparément, les hommes presque toujours avant les femmes. Ceci, parfois, peut simplement résulter du *status* inférieur du sexe féminin ; les hommes satisfont les premiers leur appétit et mangent ce qu'il y a de meilleur. Dans d'autres cas, c'est la crainte de l'impureté féminine qui aura inspiré cette coutume. Mais, quelle qu'en soit l'origine, elle est largement répandue.

Chez certains aborigènes du Queensland, les hommes, les garçons et les filles jusqu'à l'âge de quatre ou cinq ans mangent ensemble. Toutes les autres femmes, indistinctement, prennent leurs repas à part. Autrefois, chez les insulaires du détroit de Torrès, il était de règle que le père et ses fils se missent à table avant la mère et ses filles. Ce système ne prévalut pas dans les îles Murray, mais même là le mari se réservait le droit de choisir certains morceaux délicats. Dans l'île de Meli, l'une des Nouvelles-Hébrides, les hommes préparent leurs mets

dans leur lieu de réunion dont l'accès est interdit aux femmes. Quoi que ce soit, cuit ou cuisiné par une femme, est considéré comme impur pour un homme. En Nouvelle-Calédonie, les deux époux mangent ensemble, mais sauf en ce cas les sexes restent isolés pour les repas.

Quelques chefs de rang subalterne, à Samoa, permettaient à leurs femmes de manger en leur compagnie, mais, d'une manière générale, femmes et enfants ne partageaient pas les repas des hommes ⁸⁶. Aux îles Marquises, il était de règle qu'une femme ne devait ni manger à la même place que son mari ni préparer ses aliments au même foyer. Celles qui violaient cette prohibition pouvaient être tuées, ou sévèrement châtiées ; quelquefois, cependant, on s'en remettait du soin de les punir aux esprits irrités, qui les rendaient malades.

D'après un voyageur qui visita anciennement les îles Hawaï, il était interdit là aux femmes « se trouvant dans leurs maisons de manger en compagnie des hommes, et même d'entrer dans la salle à manger pendant les repas. Les hommes, au contraire, avaient le droit de pénétrer dans les chambres où les femmes dînaient, mais ils ne pouvaient prendre leur part d'aucun plat ». Aux champs ou en mer, les deux sexes mangeaient ensemble et employaient les mêmes ustensiles, « à l'exception des calebasses, où chaque sexe plaçait ses morceaux de choix ⁸⁷ ». Aux îles de la Société, jamais [115] les femmes ne prenaient un repas avec les hommes. Les foyers où cuisait la nourriture des hommes, les récipients dans lesquels on la conservait, la maison où on la consommait, tout cela était « sacré » et prohibé aux femmes sous peine de mort. « C'est pourquoi la nourriture inférieure, destinée aux femmes, aux filles, etc., cuisait sur des foyers distincts, était déposée dans des plats et vases particuliers, et on la mangeait à l'écart dans

⁸⁶ J. B. Stair, *Old Samoa*, Londres, 1897, p. 122. Un autre document indique, néanmoins, que les hommes, les femmes et les enfants sont réunis pour le repas du soir. (George Turner, *Samoa*, Londres, 1884, p. 115.)

⁸⁷ Urey Lisiansky, *A voyage round the world*, Londres, 1814, p. 127. Archibald Campbell note cependant qu'en mer, si les hommes et les femmes mangent ensemble, ils n'ont pas le même plat. (*A voyage round the world*, New-York, 1819, p. 133.)

de petites huttes dressées à cet effet. » Chez les Maori, les hommes ne mangeraient pas avec leurs femmes, ni les garçons avec leurs mères, « de peur que leur *tapu* ou sainteté ne les tue » ⁸⁸.

Parmi les peuples de l'Afrique du Sud parlant le langage bantou, les hommes mangent seuls, servis par leurs femmes et leurs enfants. Ces derniers, en règle générale, se mettent à table après que le repas des hommes est terminé. Quant aux membres masculins de la tribu warua, au centre de l'Afrique, ils ne veulent permettre à personne de les voir en train de manger et de boire ; aussi prennent-ils doublement soin d'empêcher les femmes de jeter alors un regard sur eux. Chez les Suk de la colonie du Kénia, « femmes et hommes mangent séparément, craignant que l'une des premières nommées n'ait ses règles. Mais même une femme stérile n'a pas la permission de manger en compagnie des hommes. En outre, femmes et hommes ne peuvent boire du contenu d'une seule et mêmealebasse. Un homme n'est même pas autorisé à toucher à laalebasse d'une femme ; si la femme peut toucher à celle de l'homme, c'est uniquement pour la laver, quand elle est vide. »

Une femme ovimbundu apporte les aliments qu'elle a fait cuire, dans la maison du conseil du village, où les hommes se réunissent chaque soir. Puis elle retourne chez elle, pour y manger seule ou avec

⁸⁸ Richard Taylor, *Te Ika A Maui* ², Londres, 1870, p. 168. Il y eut peut-être là, semble-t-il, un cas unique de transmission de propriétés masculines aux femmes, mais non *vice versa*. En Nouvelle- Zélande, chaque personnalité de haut rang ou chaque gentilhomme (*rangatira*) était plus ou moins tabou. Le juge Maning appelle cela le *tapu* personnel ordinaire, ou *tapu rangatira*, à distinguer des sortes plus dangereuses de *tapu* associé à des cérémonies religieuses, à des coutumes guerrières et à la manière de traiter un Mort. Le *tapu* personnel, « quoique latent chez les jeunes de rang *rangatira*, n'était pas supposé se développer pleinement jusqu'à ce que les intéressés eussent atteint l'âge mûr et monté une maison pour leur propre compte. Quant aux jeunes hommes et garçons « ballottés », parmi les esclaves et dans les classes inférieures, ils apportaient, chargés sur leur dos, combustible et provisions alimentaires et accomplissaient tous les travaux dont le *tapu* personnel exemptait leurs aînés et dont la restriction était quelquefois très fâcheuse et gênante. » (*Old New Zealand*, par un Pakeka Maori, Londres, 1884, p. 97.)

ses jeunes enfants. Chez les Kpellé de, Libéria, si les heures des repas peuvent être les mêmes, les deux sexes prennent des repas séparément. Le mari mange avec ses fils parvenus à l'âge adulte, et la femme avec leurs autres enfants.

Pour les Indiens d'Amérique, il est amplement établi que leurs femmes ne mangeaient pas avec les hommes, mais à part et seulement [116] après rassasiement des maris et de toute la parenté masculine.

Le contact entre hommes et femmes est souvent évité par des dispositions séparant les emplacements où ils se tiennent le jour et où ils dorment la nuit. En outre, les lieux de réunion des hommes, bien caractéristiques de la société primitive à travers le monde, accentuent la séparation des sexes dans la vie quotidienne. L'accès en est généralement interdit aux femmes, quelquefois sous peine de mort pour désobéissance.

La répartition des occupations entre les deux sexes, bien qu'elle fût en général déterminée par des considérations d'ordre économique et par les exigences spéciales de la vie primitive, a subi également l'influence des notions relatives à l'impureté des femmes. Même lorsque la documentation ne nous avise pas expressément qu'il en fut bien ainsi, nous sommes fondés à supposer avec une grande probabilité que ces notions contribuent souvent à expliquer la pratique si répandue de la séparation attentive entre ce qui est travail des hommes, et ce qui incombe aux femmes ⁸⁹.

⁸⁹ On connaît des exemples, rares, semble-t-il, de tabous interdisant aux hommes de s'occuper le moins du monde de travaux féminins tels que la fabrication des poteries. Chez les Serna et les Chang de l'Assam, un homme ne peut passer près d'une femme ainsi occupée ; autrement, les vases craqueraient à la cuisson. (J. H. Hutton, *The Angami Nagas*, Londres 1921 p. 64, note 1.) De même parmi les Nandi du Kénya, aucun homme n'a la permission de s'approcher de l'endroit où les femmes font des pots, ni de surveiller des femmes à l'ouvrage. Un voleur qui prendrait l'un de ces pots mourrait au moment où la potière mettrait ses produits au four pour la première fois après ce larcin. (A. C. Hollis, *The Nandi*, Oxford, 1909, p. 35 s.) Les Suk, voisins des Nandi, croient que, si un homme regarde un vase inachevé, cet objet, se brisera avant qu'il se soit passé un mois, et que l'homme qui en-

Dans les îles Hawaï, les femmes ne pouvaient participer ni aux travaux agricoles ni à la pêche. Comme les hommes faisaient aussi la cuisine, pour les femmes aussi bien que pour eux-mêmes, il restait peu de choses réservées aux femmes, hormis la confection des vêtements et le tressage des nattes. Autre était la situation en Nouvelle-Zélande : là, la sainteté naturelle d'un homme ne lui permet pas de condescendre à des ouvrages domestiques. En conséquence, les esclaves et les femmes qui n'étaient pas *tapu* faisaient tout le travail culinaire. Puisqu'il était également interdit aux hommes de porter des fardeaux sur leurs épaules, leur épine dorsale étant particulièrement sacrée, cela aussi retombait sur les femmes, les enfants et les esclaves ⁹⁰. Les femmes, chez les Maori, [117] devaient s'abstenir de tout travail de sculpture,

jambe un vase mourra dans le courant de l'année. (Beech, *op. cit.*, p. 17.) Comme l'a montré le docteur Briffault, la fabrication des poteries est presque partout un travail des femmes, et on l'entoure souvent de toute espèce de précautions. (*The mothers*, I, 466 ss.)

- ⁹⁰ J. M. Brown, *Maori and Polynesian, their history and culture*, Londres, 1907, y. 68 ; *Old New Zealand*, par un Pakeka Maori, p. 101 s. ; Edward Shortland, *The southern districts of New Zealand*, Londres, 1851, p. 296. Si les jeunes garçons pouvaient porter des fardeaux c'était parce que l'on croyait que leur *tapu* personnel n'était pas pleinement développé. Quant aux esclaves, cela provenait du fait qu'ayant été capturés à la guerre et enlevés à une autre tribu, ils cessaient de se trouver sous la protection de certains esprits (*atua*). Celui de leur tribu ne prenait pas la peine de les suivre dans un milieu hostile et parmi des esprits mal disposés envers eux. « Donc, ils ne dépendent pas de la loi de *tapu*, en tant qu'individus, et c'est heureux en ce qui concerne la position des femmes dans la communauté. En effet, grâce à cette croyance, les esclaves du sexe masculin sont habilités à les assister dans de nombreuses et diverses besognes domestiques en rapport avec les transports et la préparation des aliments. (Edward Shortland, *Traditions and superstitions of the New Zealanders* ², Londres, 1856, p. 82 s.) Un esclave maori qui servait fidèlement et avec diligence était sûr de devenir « quelqu'un », d'acquérir une certaine notoriété dans sa nouvelle communauté. D'autre part, si par hasard il retournait dans sa tribu primitive, jamais il n'y recouvrait sa position sociale originelle. Étant devenu esclave, il avait perdu la sainteté naturelle propre à quiconque était né libre, et les gens de la tribu ne pouvaient la lui rendre sans encourir l'irritation des esprits qui avaient puni cet homme en permettant qu'il fût capturé et asservi. (Voir W. Colenso, *Transactions and proceedings of the New Zealand institute*, 1868, I, 22 (tirage à part).

de bâtiment, de la construction des canots. L'art des tatouages était toujours chose masculine. « De forts éléments de *tapu* entraient dans la délimitation de toutes ces occupations. » Il en était de même de la culture des *kumaras* (patates douces), et, dans les districts où on la pratiquait le plus intensément, les femmes ne plantaient ni ne récoltaient ces végétaux comestibles ; cela leur était interdit « de peur qu'elles n'exercent une influence destructrice » sur la moisson.

Les Toda du sud de l'Inde sont un peuple pastoral ; leur intérêt, tant religieux qu'économique, gravite autour de leurs buffles. Leur vie journalière s'absorbe pour une large part à soigner ces bêtes et à travailler dans les laiteries. Le buffle est un animal sacré ; la laiterie est presque un temple ; le laitier n'est que peu au-dessous du prêtre. L'idée de la pureté cérémonielle circule à travers tous les rites de la laiterie toda ; aussi, un homme ayant contracté une impureté spécifique quelle qu'elle soit ne peut-il remplir aucun office dans la laiterie, garder les buffles sacrés, ou même s'approcher des plus hauts dignitaires du clergé laitier. Quant aux femmes, elles ne participent nullement au rituel de la laiterie, ni à la traite, ni à la fabrication du beurre, et elles sont exclues des bâtiments mêmes où se font ces diverses opérations. Il ne leur est permis de s'approcher d'une laiterie qu'en des moments déterminés, pour recevoir le petit-lait distribué par le laitier, et ensuite elles ont à observer un itinéraire particulier. Il leur faut, notamment, éviter les chemins que les buffles suivent en sortant d'un village ou lorsqu'ils s'en approchent. L'un des laitiers est si sacré que, lorsqu'il va dans une demeure, on prend soin d'en ôter tout ce qui porte un cachet, féminin : pilon, panier, balai ; cependant, les femmes elles-mêmes peuvent rester là. Au cours de certaines cérémonies concernant la laiterie toutes les femmes du village sont tenues de le quitter ⁹¹.

⁹¹ W. H. B. Rivers, *The Todas*, Londres, 1906, 27 s., 72 s., 245 s., 566 s. D'après H. Harkness, les garçons de bonne famille entrent librement dans la laiterie et y font une grande partie de l'ouvrage. (*Description of a singular aboriginal race inhabiting the summit of the Neilgherry hills*, Londres, 1832, p. 24.) L'exception ainsi faite en faveur de jeunes garçons, apparemment impubères, s'explique sans doute par le fait qu'ils n'ont pas atteint la maturité sexuelle.

[118]

Parmi les tribus du sud de l'Afrique qui parlent le dialecte bantou, « le soin du bétail et de la laiterie est l'office le plus hautement honoré ; on le réserve toujours aux hommes. C'est eux qui traitent les vaches, qui gardent les boeufs et qui entretiennent les kraals, parcs à bestiaux. Sous les peines les plus lourdes, il n'est jamais permis aux femmes de toucher un animal ; même les jeunes veaux et génisses sont soignés par des adolescents ; si l'on trouvait une femme ou une fille à proximité du bétail, elle serait durement battue. Une curieuse coutume est pratiquée en rapport avec cet usage. Si une femme se voit dans la nécessité d'entrer dans un kraal, il faut, dans le cas où elle est mariée, qu'elle amène son époux avec elle, à la porte de l'enclos ; célibataire, c'est son plus proche parent qui l'y accompagnera. Il dépose sa hache sur le sol, le tranchant à l'intérieur de l'entrée et la femme marche sur le manche de cette arme. Cette observance équivaut, à ce qu'on croit, à un laissez-passer permettant de s'introduire dans le kraal, et cela exempte la femme d'un châtiment. Mais, même en pareil cas, la nécessité de cette entrée fait l'objet d'une enquête très stricte, et les hommes n'inclinent pas volontiers à garantir trop souvent pareille indulgence. Chez les Betchuana, les hommes, outre le soin des troupeaux, ont à assurer tous les lourds travaux du labourage, parce qu'on ne peut utiliser une charrue, si ce n'est avec des bœufs pour la tirer ⁹². Les femmes amaxosas sont supposées ne pas entrer dans le kraal du bétail, car elles le souilleraient et affaibliraient les os des animaux du troupeau. Cependant, certaines femmes « éclairées » se le permettent, pour se procurer du fumier de vache, mais, si elles ont leurs règles, elles restent dehors ⁹³. Les Barotsé croient qu'une femme qui pénétre-

⁹² E. Holub, *Journal of the anthropological institute*, X, 1881, 11 ; H. E. Rouquette, *ibidem*, XVI, 1887, 134. Selon John Campbell, si les vaches sont toujours traitées par des hommes, ce sont les femmes qui traitent les chèvres, en règle tout aussi générale. (*Travels in south Africa... second-journey*, Londres, 1822, II, 213.)

⁹³ J. H. Soga, *The Ama-Xosa : life and customs*, Lovedale, Afrique du Sud, 1931, p. 300. L'entrée dans le parc à bestiaux est aussi interdite aux femmes, mais ce tabou est moins impérieux envers les femmes d'un certain âge, après

rait dans un pare à bestiaux subirait immédiatement une menstruation hors de temps.

Les Kgatla du protectorat du Betchuanaland permettent maintenant aux femmes, quand elles sont rituellement pures, de garder les bestiaux et de les traire. Toutefois, en certaines circonstances, le vieux tabou reste encore en vigueur. Des femmes dont l'arrivée dans le village ne remonte pas très loin, dont le corps est « chaud » selon l'odeur du village et celle de la vie sexuelle, feraient avorter [119] le bétail ; il leur faut attendre environ une semaine avant d'être admises au travail pastoral. Défense est faite de boire du lait aux jeunes filles ayant leurs règles et à celles qui vivent licencieusement. Leurs corps sont réputés « sales » ; en buvant le lait, elles porteraient préjudice aux vaches qui l'ont fourni. Défense aux femmes enceintes de traverser un troupeau de chèvres ou de moutons ; elles amèneraient sur ces bêtes maladies et avortements, non sans qu'elles-mêmes ne fissent de fausses couches. Si les femmes sont ordinairement autorisées à pénétrer dans un kraal pour y ramasser le fumier, dont on se sert comme combustible, et pour en barbouiller le sol de la hutte, cela leur est interdit après que le kraal a été « soigné » et que les animaux y sont rentrés ; en pareil cas, la présence des femmes annulerait les effets du « traitement. » Les Kgatla interdisent, en outre, à deux époux de s'accoupler près du kraal. Sinon, le troupeau trouerait la clôture et se sauverait ; l'un de ces animaux ne reviendrait jamais.

Chez les Banyoro du centre de l'Afrique, la traite des vaches incombe entièrement aux hommes ; « il est rigoureusement interdit aux femmes de toucher un pis. » Les Baganda défendent aux filles et aux femmes de garder les vaches et de les traire. Les Dinka du Nil Blanc estiment très désirable pour leurs vaches d'être traites par des garçons ou des filles impubères. Ce travail est strictement prohibé pour les femmes, et on ne le permet aux hommes, même aux vieillards impropres à tout rapport sexuel, que dans les cas de nécessité. De nombreu-

leur ménopause (p. 354). (Voit encore Gustav Fritsch, *Die Eingeborenen Sud-Afrika's*, Breslau, 1872, p. 115.)

ses autres tribus pastorales d'Afrique excluent de même les femmes de tout contact avec leurs troupeaux ; cependant, cette coutume n'est pas universelle. Ainsi, chez les Masai, les femmes font la traite ; celles des Suk sont aidées dans ce travail par les enfants (impubères) et par des garçons qui, quoique parvenus à la puberté, n'ont pas été encore circoncis ⁹⁴.

Au Maroc, l'impureté des femmes les soumettait à de nombreux tabous. Elles ne pouvaient entrer sur l'aire à battre ou dans un grenier, sous peine de ruiner la vertu (*baraka*) des grains. Il est dit une fois que, si une femme célibataire va dans une grange souterraine, elle ne se mariera jamais ; si c'est une femme mariée, elle sera stérile ; une femme enceinte fera une fausse couche. Certaines tribus ne permettent pas à une femme de travailler dans un jardin potager ou d'en emporter des légumes. On croit aussi que les femmes portent préjudice aux abeilles ; aussi le miel est-il toujours récolté [120] par des hommes. Il y a des gens qui ne laissent pas une femme monter l'une de leurs bêtes de somme, craignant que cet animal n'en subisse quelque dommage. En certains endroits, l'accès des boutiques lui est interdit, fût-elle la femme du boutiquier ; autrement, ce lieu perdrait sa *baraka*, et il ne s'y vendrait plus rien.

La crainte de l'impureté féminine et, en particulier, de la menstruation, voilà encore, très certainement, ce qui explique diverses restrictions souvent imposées aux femmes. Dans d'autres tribus du Queensland, « pour aucun motif, une femme ne doit passer sur quelque chose qui appartient à un homme ». Par exemple, si elle marchait sur sa ligne de pêcheur, il jetterait cet objet au loin ⁹⁵. Les indigènes

⁹⁴ A. C. Hollis, *The Masai*, Oxford, 1905, p. 290 ; Beech, *The Suk*, p. 9. Les Namaquas, tribu hottentote, loin de redouter l'influence délétère des femmes, prennent la peine de faire circuler dans tout le village une jeune fille, lorsqu'elle a ses premières règles ; ils lui font toucher tous les bœufs des troupeaux et tous les récipients à lait dans les maisons. (Sir J. E. Alexander, *Expedition of discovery into the interior of Africa*, Londres, 139, I, 1838.)

⁹⁵ A. W. Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, Londres, 1904, p. 402. Dans la tribu turrbal ou turribul, une femme qui enjambait un homme était instantanément mise à mort. (*Tom Petrie's reminiscences of early*

de l'île du duc d'York ne permettent pas à une femme d'entrer dans un canot neuf ; si elle agissait ainsi, les pêcheurs de cet équipage n'attra-

Queensland, Brisbane, 1904, p. 14.) Les naturels de la Nouvelle-Calédonie croient qu'un canot serait mis en danger, si une femme marchait sur son câble. (Lambert, *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa, 1900, p. 192.) Les Naga Rengma interdisent à une femme de passer par-dessus un chien de chasse endormi à terre. (J. P. Mills, *The Rengma Nagas*, Londres, 1937, p. 94.) Les porteurs malgaches croient que, si une femme marchait sur leurs perches, la peau de leurs épaules serait certainement écorchée, la première fois qu'ils soulèveraient une charge. (James Sibree, *The great african island*, Londres, 1880, p. 288. Dans l'Afrique du Sud, une femme ne doit jamais passer sur le bâton de son mari ; autrement, le mari ne pourrait plus frapper personne avec ce bâton dans une querelle de village. Si c'est au-dessus de sa sagaie que sa femme a marché, il ne tuera ou même ne frappera plus aucun ennemi ; l'arme est donc mise aussitôt au rebut et abandonnée aux jeunes garçons comme jouet ou pour s'exercer. (James Macdonald, *Journal of the anthropological institute*, XX, 1891, 130.) D'après les Bagandas, si une femme marche sur les armes d'un homme, ces armes seront faussées et ne pourront plus tuer, à moins qu'elles ne subissent une purification préalable. (John Roscoe, *ibidem*, XXXII, 1902, 59.) Chez les Bakènes, quand un homme est en train de se faire une ligne neuve ou un nouveau filet, il faut que les femmes de son père s'éloignent de lui, de crainte de poser fortuitement le pied sur ses matériaux. Aucun filet sur lequel une femme a marché ne retiendra des poissons, tous passeront à travers ses mailles. On peut cependant y parer, si le fabricant du filet présente une offrande alimentaire à l'esprit de cet engin. (John Boscoe, *The northern Bantu*, Cambridge, 1915, p. 155.) Un potier banyoro prend bien soin, quand il met ses vases à sécher, de choisir à cet effet un emplacement où ils ne puissent être touchés du pied par une femme, auquel cas ces objets se briseraient lors de la cuisson. (*Ibidem*, p. 79.) Les Chippewa tiennent pour impurs et condamnent pour les hommes les objets sur lesquels une femme a marché. (Schoolcraft, *Personal memoirs*, p. 603.) Parmi les Esquimaux du Labrador, une femme ayant ses règles ne doit jamais enjambrer un *kayak* ; sinon, « la mauvaise influence qu'on croit résulter de son état ferait que le gibier éviterait le *kayak*. » (Voir E. W. Hawkes, *The Labrador Eskimo Geological survey memoir*, no 91, Ottawa, 1916, p. 134.) Tout ce sur quoi une Samoyède vient à passer est, de ce chef, impur et requiert purification. (P. von Stenin, *Globus*, LX, 1891, 173.) Pour de plus amples illustrations de l'aversion à enjambrer personnes ou choses, qui se manifeste un peu partout, voir sir J. G. Frazer, *Tabou and the perils of the soul, The golden bough*³, 2e partie, Londres, 1911, p. 423 ss.

peraient jamais un seul requin ⁹⁶. [121] À Mala, l'une des îles Salomon, les femmes évitent les filets de pêche ordinaires, de crainte que leur contact ne rende ces instruments cérémoniellement impurs et que, dès lors, ils ne prennent plus de poissons. Le filet destiné à pêcher des tortues de mer est investi d'une sainteté particulière ; pendant qu'on le fabrique, sa vue est interdite aux femmes. Aucune Néo-Calédonienne n'est autorisée à voyager dans un canot n'ayant pas encore effectué un long voyage ⁹⁷.

À Tikopia, la pêche de la bonite est chose exclusivement masculine, car la présence d'une femme dans un canot en temps de pêche est tabou ⁹⁸. Les femmes des îles Marquises ne pouvaient prendre place dans les canots, et en conséquence elles n'étaient autorisées ni à pêcher ni à voyager d'une île à une autre. Il leur était également interdit

⁹⁶ W. G. Ivens, *The island builders of the Pacific*, Londres, 1931, p. 117. A Mala et à Ulawa, entraînent impureté cérémonielle pour des hommes les circonstances suivantes : passer sous un arbre sur lequel une femme a grimpé ; coucher sur des nattes au-dessus desquelles une femme a marché ; passer, d'une manière ou d'une autre, au-dessous des femmes. (Le même, *Melanesians of the south-east Solomon islands*, Londres, 1927, p. 251 s.)

⁹⁷ Lambert, *op. cit.*, p. 192. L'homme ne touchera aucun objet sur lequel une femme s'est assise ou couchée. Certains pêcheurs de baleines se passaient de nourriture plutôt que de s'exposer à toucher du riz dans la cale de leur bateau où des femmes avaient passé. (J. J. Atkinson, *Folk-lore*, XIV, 1903, 255.)

⁹⁸ E. S. C. Handy, *The native culture in the Marquesas*, Bernice P. Bishop museum bulletin, n° 9, p. 39. D'après Siméon Delmas, seul un « mari pouvait toucher aux vêtements de sa femme ». Si un autre homme avait contact avec ces vêtements ou avec les étoffes servant à les faire, il devenait lépreux. (*La religion ou le paganisme des Marquisiens*, Paris, 1927, p. 66.) « Tapu, écrivait Robert Louis Stevenson, à propos des Marquisiens, entourait les femmes de toutes parts. Si beaucoup de choses étaient interdites aux hommes, en ce qui concerne les femmes, on peut dire que peu de choses leur étaient permises. Il ne leur fallait pas s'asseoir sur le *paepae* (terrasse) ; ni y monter par l'escalier ; ni manger du porc ; ni s'approcher d'un bateau ; ni cuisiner sur un feu allumé par un homme, quel qu'il soit... Remarquer que la plupart de ces prohibitions tendent à accroître la réserve entre les sexes. On excuse habituellement ces incapacités dont les hommes se plaisent à accabler leurs femmes et leurs mères, en alléguant la chasteté féminine. Il n'en est rien ici ; considérez plutôt ces femmes toujours liées, pieds et mains, à des dispositions dépourvues de sens ¹ » (*In the south seas*, I^{re} partie, chap. 6.)

de porter des vêtements rouges et noirs, de participer aux jeux d'échasses et au lancer du javelot, ou de souffler dans des conques.

Dans les îles Hawaï, les canots étaient tabou pour les femmes, excepté en des circonstances exceptionnelles, quand on les prenait comme passagères. Dans l'esprit des indigènes, le canot s'associait à la pêche (travail masculin), au transport d'aliments et de biens (*idem*) et au dépôt des dépouilles mortelles (de l'homme seulement). Il était défendu aux femmes maories de s'approcher d'un endroit choisi pour y construire une maison, ou de celui où le bâtiment était en cours d'érection. Le travail effectué là par les hommes était, lui aussi, *tapu* pour les femmes. Si l'on violait ces règles, cela signifiait que la maison ne serait jamais terminée ⁹⁹.

[122]

Chez les Naga Sema de l'Assam, il est strictement tabou (*genna*)

⁹⁹ *The old time maori*, par Makereti, Londres, 1938, p. 294. Cf. T. E. Donne, *The Maori past and present*, Londres, 1927, p. 72 s. « Un jour, écrit T. E. Donne, je vins voir une tribu occupée à construire une maison de réunion (*whare whakairo*), grande et ornée de sculptures. Un homme seulement travaillait à l'intérieur ; il sculptait une vaste plaque destinée à la façade. Il ne connaissait l'anglais que superficiellement... Comme je considérais l'adresse du sculpteur à se servir de son marteau et de son ciseau pour transformer un énorme bloc de bois *lotara* en une oeuvre d'art conforme aux règles maories conventionnelles, je vis une femme entre deux âges qui s'approchait de la maison et paraissait vouloir y entrer. Je dis donc : « Voici une femme blanche. » Le sculpteur regarda, comprit l'intention de la femme, jeta ses outils, sauta sur ses pieds et se précipita vers le seuil (*pae pae*), juste à l'instant où l'étrangère avançait un pied pour y monter. C'est dans cette position d'équilibre instable que le Maori l'atteignit ; lui mettant les mains sur la poitrine, il lui donna une forte poussée, presque un coup. Elle disparut, en faisant la culbute, derrière un talus, aussi vite que si elle n'avait jamais rien fait d'autre dans sa vie. Le Maori se tenait raide, livide, une lueur fauve dans son regard. Il s'en était fallu d'une fraction de seconde qu'il ne fût arrivé à temps pour éviter la pollution de la maison. Il faut connaître l'esprit de son peuple pour se rendre compte de ce qu'était à ce moment-là la direction de ses pensées, toutes frémissantes d'effroi... Je m'appliquai à faire oeuvre de pacificateur, j'expliquai la situation, j'informai la femme que, si elle avait franchi le seuil, la maison fût devenue inutilisable et que les Maori se fussent vus obligés de la démolir. »

pour l'homme de porter un jupon de femme ou de s'en servir d'une manière quelconque. Agir ainsi détruirait toute chance de succès à la guerre ou à la chasse. *Genna* également le fait de toucher une maison avec un jupon ; le résultat est désastreux pour les occupants. « Celui qui écrit ces lignes a connu un cas où un chef eut une querelle de famille assez sérieuse, parce que, dans un accès passionné, sa femme avait saisi son jupon pour en frapper le fusil du mari, s'exposant nue en face de cette arme. Jamais plus, depuis lors, ce chef n'a rien pu atteindre avec cette arme. C'est un fait. »

Une règle qu'on observe partout chez les peuples de l'Afrique du Sud parlant bantou interdit à une femme de s'asseoir dans certaines parties de la hutte, emplacements réservés aux hommes. Cependant, on le permet aux femmes assez âgées pour ne pouvoir plus enfanter et qu'on appelle souvent des hommes ; « il n'y a plus aucunement besoin de les soumettre à des restrictions ». Une autre règle, établie chez ces mêmes peuples, exige qu'un mari, lorsqu'il est au lit avec sa femme, ne la touche pas de la main droite, « sans quoi, il n'aurait aucune force à la guerre, et il y serait certainement abattu ». Les femmes kondé ne doivent ni toucher les armes de chasse ni s'en approcher ; ces armes sont gardées sous le toit de la maison. Chez les Suk il n'est pas permis à une femme de voir un forgeron au travail ; autrement, l'arme que manie celui-ci « s'alourdirait entre ses mains, tandis que lui-même deviendrait fou et mourrait ». Les époux barea partagent rarement le même lit, « parce que, déclarent les indigènes, le souffle de la femme pourrait affaiblir son mari. » Les femmes yoruba ne pouvaient pas faire usage d'un canot sur la lagune, et ce sous peine de mort.

Les femmes chippewa ne marchent jamais devant un homme. Parmi les Indiens thompson de la Colombie britannique, si une femme, spécialement en état de menstruation, passait en face d'un [123] fusil, cette arme ne pouvait plus servir ni à la guerre ni à la chasse. Son propriétaire la lavait aussitôt dans un « remède », ou il s'en servait pour frapper la femme, une fois sur chacune des principales parties du corps, rompant ainsi le charme. On traitait d'une manière analogue les autres armes des chasseurs ou des guerriers, si elles se trouvaient ex-

posées à la même influence délétère. Une Lapone observait maints tabous. Elle ne devait pas passer par la porte de derrière, qu'on employait pour introduire le gibier dans la hutte. Elle ne pouvait non plus toucher aucun animal pris à la chasse. Une femme ayant ses règles n'était pas autorisée à enjamber le pied ou l'arme de son mari, à se rendre dans l'endroit où les pêcheurs plaçaient habituellement leurs prises, à s'approcher des vaches à traire. Une Samoyède ne parcourt aucune partie de la hutte, excepté son propre coin ; elle ne peut passer en face du feu, de crainte de le profaner. En voyage, elle ne suit pas les traces des hommes ou des rennes ; il lui faut s'avancer sur un côté de la piste.

Il arrive que les restrictions alimentaires observées par les hommes soient plus nombreuses ou plus pénibles que celles dont les femmes supportent le poids. Cependant, en règle générale, ce sont les femmes qui ont à s'abstenir de certains aliments, en particulier de friandises. Incontestablement, l'égoïsme masculin explique pour une large part ces prohibitions diététiques, mais quelquefois cela résulte de la peur que suscite l'impureté féminine. Nous l'avons vu, les femmes enceintes, en couches et pendant leurs époques, peuvent être mises en demeure d'éviter certaines denrées dont la consommation est générale, le poisson et le gibier par exemple, parce que, si elles en mangeaient, c'en serait fait du succès des pêcheurs et des chasseurs ; l'impureté des femmes se transmettrait, par une voie pour nous mystérieuse mais évidente aux yeux du sauvage, se transmettrait, dis-je, aux animaux qui constituent la principale source de leur approvisionnement. On allègue parfois, pour interdire aux femmes certains aliments, les mauvais effets qu'ils exercent sur le sexe féminin, considéré comme le récipient le plus faible. Mais, quelle que soit l'origine des prohibitions, elles prennent souvent la forme des tabous.

Dans la tribu sud-australienne de la baie d'Encounter, les hommes âgés se réservaient les oeufs des poissons ; si des femmes, des hommes jeunes ou des enfants avaient consommé cette friandise, on était persuadé que cela les aurait fait vieillir prématurément. Quelques aborigènes du Queensland, dans le voisinage de Cape York, ne permet-

taient pas aux femmes de manger maintes espèces de poissons, y compris quelques-unes des meilleures, « sous prétexte que cela causait des maladies aux femmes, tout en étant inoffensif pour les hommes ». Dans le Nord du même Queensland, si un [124] tabou alimentaire est généralement déclaré par des hommes, il peut l'être quelquefois par des femmes, mais alors uniquement dans l'intérêt du sexe fort ¹⁰⁰. Chez les indigènes de la terre d'Arn~hem, les espèces alimentaires les plus savoureuses sont souvent réservées aux hommes, spécialement aux hommes âgés.

À propos de quelques tribus de l'ancienne Nouvelle-Guinée allemande, on nous dit que leur « menu » est ainsi disposé que les bonnes choses, les morceaux de choix, sont réservées aux hommes. En Nouvelle-Bretagne, il n'est pas permis aux femmes de manger du porc, viande hautement estimée ; « les hommes s'irritent beaucoup, lorsque les femmes en consomment. » Quelques aliments, « surtout des friandises », y compris la tortue de mer, le dugong et la chair humaine, étaient taboués pour les Néo-Calédonienne ¹⁰¹.

¹⁰⁰ Par exemple, il se peut que les femmes se prennent de querelle, à cause peut-être de quelque inégalité dans le partage des mets, si l'une d'elles a subitement déclaré le tout tabou en faveur de son mari ou de son fils, ou de tout autre homme appartenant à son propre groupe exogamique. Alors la nourriture ne peut être absorbée ni même touchée par nul autre. (Voir W. E. Roth, *North Queensland ethnography bulletin*, no 11, *Records of the australian museum*, vol. VII, no 2., p. 76.)

¹⁰¹ J. J. Atkinson, *Folk-Lore*, XIV, 1903, 235. L'interdiction de la chair humaine imposée aux femmes semble avoir été générale, sinon universelle, dans les mers du Sud. On la trouvait à Tanna (Nouvelles-Hébrides) (W. Gray, *Report of the fourth meeting of the australasian association for the advancement of science*, 1892, p. 663), aux îles Fidji (Charles Wilkes, *Narrative of the United States exploring expedition*, Philadelphie, 1845, III, 97) et aux îles Marquises (Eyriaud des Vergnes, *Revue maritime et coloniale*, LII, 1877, 729). Chez les Maori, la chair humaine était *kai tapu*, nourriture sacrée ; pouvaient seuls en consommer les guerriers qui étaient eux-mêmes *tapu*. (Edward Shortland, *The southern district, of New Zealand*, Londres, 1851, p. 69.) Cette prohibition se rencontre aussi dans l'Afrique occidentale. Chez les Fan, un tabou (*eki*) interdit à une femme de manger, ou simplement de cuisiner, la chair de guerriers tués. (L. Martrou, *Anthropos*, I, 1906, 752.) Parmi les tribus bayas, les hommes mangent encore, très volontiers, de la

Dans les îles de la Société, étaient interdits aux femmes le porc, la volaille, plusieurs espèces de poissons, les noix de coco et les bananes. Aux îles Marquises, les aliments prohibés pour elles comprenaient le poulet en tout temps, le porc en certaines époques, l'octopus en certains lieux, avec les bananes, les noix de coco et leur lait. Les tortues de mer et certaines sortes de poissons étaient tabouées pour les simples particuliers, hommes et femmes, et réservées comme friandises aux chefs et aux prêtres ¹⁰². En Nouvelle-Zélande, [125] il semble que les femmes aient pu manger les mêmes aliments que les hommes, à l'exception de la chair humaine. Partout, en Polynésie, où l'on buvait du hava, cette boisson était strictement interdite aux femmes ; dans certains groupes d'îles, on la réservait exclusivement aux chefs ¹⁰³. Chez toutes les tribus naga, la série des tabous alimentaires imposés

chair humaine, mais elle a toujours été interdite aux femmes. Les Baya croient que les hommes s'empoisonnent fatalement, s'ils consomment la chair de quelqu'un de leur village; l'anthropophagie n'est inoffensive que si l'on mange des ennemis. Les femmes, qui ne sont pas guerrières, ne pourraient consommer que des membres de leur peuple ; il en résulterait un empoisonnement en masse. De là, le tabou qu'elles subissent. (A. Peupon *L'anthropologie*, XXVI, 1915, 105.) Dans certaines parties du territoire ibo, la chair humaine est interdite aux femmes ; ailleurs, les deux sexes se la partagent. (G. T. Basden, *Niger Ibos*, Londres, 1938, p. 127.

¹⁰² Louis Bollin Les îles Marquises, Paris, 1929, p. 171. A Fortuna (l'une des îles Horne), le roi a le droit de disposer de toutes les tortues pêchées près de la côte. On les garde près de la résidence royale. Avant que l'une d'elles puisse être consommée dans une cérémonie solennelle, il est nécessaire que le roi abroge la prohibition dont elle est l'objet. Il revêt les insignes de son rang, puis, avec un petit brin de bambou, il frappe rituellement chaque parcelle de tortue qu'on lui présente. (S. P. Smith, *Journal of the polynesian society*, 1, 1892, 41.)

¹⁰³ E. S. C. Handy, *Bernice P. Bishop museum bulletin*, no 34, p. 46. De même, aux Nouvelles-Hébrides, seuls les hommes brassent et boivent le *kava*. (Baessler, *Südsee-Bilder*, p. 203.) A Tanna, c'est un garçon vierge qui fait la mixture de la racine mâchée dans l'eau. C'est nécessaire, parce que les mains d'un homme marié sont considérées comme étant, perpétuellement impures. Quand on prépare le *kava* et quand on le boit, la présence de toute femme est prohibée. (W. Gray et S. H. Ray, *Internationales Archiv für Ethnographie*, VII, 1894, 231.) Il n'est permis à aucune femme de se trouver, à quelque époque que ce soit, aux alentours de la maison *kava*. (C. B. Humphreys, *The southern New Hebrides*, Cambridge, 1926, p. 83.)

aux femmes est plus rigoureuse que les restrictions correspondantes qui concernent les hommes. Les Amaxosa croient qu'à manger des oeufs les femmes deviennent incontinentes et, par suite, incapables d'enfanter. Selon les Temba et les Fingo, les oeufs recèlent de puissantes vertus aphrodisiaques, et, si les femmes en consomment, cela les pousse à chercher des hommes provenant d'autres kraals. « Je vais faire cuire des œufs pour toi » : ces mots sont interprétés comme une galante proposition de la part d'une femme.

Les Bahima de l'Ouganda permettent aux hommes de manger du bœuf, ainsi que la viande de certaines antilopes et du buffle, mais en général les femmes ont à se contenter du bœuf. Est tabouée pour les femmes, dans la tribu lugwari, en Ouganda encore, la chair des chèvres et des brebis ; de même la volaille, les oeufs et le lait. La stérilité, croit-on, sanctionne l'inobservation de cette prohibition.

Autrefois, les Ovimbundu de l'Angola ne permettaient pas à leurs femmes de manger des oeufs. Quant aux Bakaya, tribu du Congo belge parlant bantou, ils interdisent aux femmes les œufs en même temps que les volailles ; si une femme mange un œuf, on pense qu'elle va devenir folle, déchirer ses vêtements et s'enfuir dans la brousse. Les hommes, pour leur part, consomment « presque toute espèce de viande, sauf celle des chiens. » Les Bangongo, subdivision de la tribu des Bushongo, défendent aux femmes de se nourrir des animaux domestiques ; ils leur interdisent même ceux des oiseaux qu'on tue le plus souvent à la chasse. Parmi les animaux sauvages, le léopard et le crocodile sont également prohibés pour les femmes ; les hommes âgés gardent le monopole de ces derniers. Parmi les Coroado du Brésil, les femmes « ne doivent pas manger de nombreux animaux ; le profit évident en est pour leurs maris, législateurs égoïstes. »

[126]

Les Esquimaux polaires permettent aux femmes de manger certains animaux et certaines parties d'animaux, seulement après qu'elles ont donné le jour à cinq enfants. Les aliments prohibés comprennent : le jeune phoque, le narval, tous les petits animaux tels que lièvres et

ptarmigans, les entrailles, poumons, foie et cœur de toutes les espèces animales, enfin les œufs.

C'est souvent que les femmes sont frappées d'inaptitudes religieuses, car il ne faut pas qu'elles souillent les choses sacrées en entrant en contact avec elles. Quelquefois s'affirme l'idée qui veut que ce contact porterait préjudice aux femmes elles-mêmes, parce que, comparées aux hommes, leur pouvoir de résistance aux influences spirituelles est faible ; or, ces influences peuvent être dangereuses aussi bien que secourables ; elles peuvent tuer comme elles peuvent guérir.

En Australie, la règle est sans exception qui interdit aux femmes d'assister aux solennités de l'initiation des adolescents à la virilité. En se référant particulièrement aux Murngin de la terre d'Arnhem, territoire du nord, un auteur compétent déclare que, chez eux, une femme fait peu de « progrès sacrés » durant sa vie, parce qu'elle reste étrangère aux rites et symboles secrets, ainsi qu'aux mythes totémiques de la tribu. Tous les hommes initiés, de par leur initiation même, possèdent un caractère sacré qui n'appartient jamais aux femmes ¹⁰⁴.

Chez les Keraki du Sud-Est de la Nouvelle-Guinée, aucune femme ne pratique les branches accréditées de la magie, obtention de la pluie, divination, guérison, sorcellerie, par exemple. Les femmes ne prennent qu'une part insignifiante aux cérémonies religieuses publiques ; et cela se réduit à rien, quand il s'agit des rites ésotériques. Elles ne connaissent nullement les mythes sacrés de la tribu. Dans les îles mélanésiennes, femmes et enfants sont généralement exclus des rites religieux. Les Fidjiennes ne pouvaient entrer dans aucun temple.

¹⁰⁴ W. L. Warner, *A black civilization*, New-York et Londres, 1937, p. 6, 394. Il est vrai, néanmoins, comme miss Kaberry le souligne, que, parmi les tribus voisines, dans la division Kimberley de l'Australie occidentale, les femmes ont entre elles certaines cérémonies où les hommes n'entrent pas, et il existe, concernant les occupations féminines, des tabous que les hommes sont tenus de respecter. En d'autres termes, les femmes ne sont pas entièrement exclues du contact avec le monde surnaturel. On ne les identifie pas complètement au domaine profane. (Voir Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal woman sacred and profane*, Londres, 1939, p. 187 ss.)

À Tikopia on observe soigneusement en religion les distinctions basées sur le sexe. Les petites filles sont constamment averties d'avoir à rester à distance des sanctuaires et de s'abstenir des observances interdites aux femmes plus âgées. Quand elles grandissent, les exhortations des père et mère, ainsi que des autres membres [127] de la parenté, insistent toujours plus fortement sur l'exclusion des femmes dans une grande partie de la vie religieuse de la communauté. Il faut remarquer, cependant, que dans certaines cérémonies, les femmes seules sont actives. La religion de Tikopia leur fait donc un peu de place, une place mineure. Aux îles Marquises, on fait périr toute femme qui a pénétré sur le sol *hula hula*, mis à part pour les exercices religieux, ou même qui a posé le pied sur l'ombre que les arbres projettent là. Dans le groupe Hapai des îles Tonga, il n'était jamais permis aux femmes d'entrer dans les temples et dans les enceintes sacrées ; « même la présence des porcs dans l'enclos n'était pas considéré comme une profanation aussi terrible que la présence des femmes. » Les Tahitiennes étaient exclues de toutes les cérémonies religieuses. Les Hawaïennes ne prenaient aucune part au culte public, car on estimait que leur contact « souillerait » tout ce qui était offert aux dieux en sacrifice. Aux îles Gilbert et aux Marshall, les principales solennités des habitants ne donnent aucune place aux femmes.

Parmi les Aïnou du Japon, si une femme peut préparer une offrande divine, il ne lui est pas permis de la présenter : « En conséquence, les femmes ne sont jamais autorisées à prier, ni à prendre aucune part dans un exercice religieux quelconque ¹⁰⁵. » Chez les Todas, les femmes ne peuvent participer au rituel de la laiterie ; elles ne pra-

¹⁰⁵ B. D. Howard, *Life with trans-siberian savages*, Londres, 1893, p. 195. Il semble que, chez les Aïnou, les hommes aient peur des prières des femmes. Un vieillard disait à J. Batchelor : « Il est d'usage que les femmes, aussi bien que les hommes, soient admises à adorer les dieux et participent à tous les exercices religieux ; mais nos sages et honorés ancêtres le leur interdisaient, parce qu'on croyait qu'elles pourraient employer leurs prières contre les hommes, et plus particulièrement contre leurs maris. C'est pourquoi, avec nos ancêtres, nous pensons qu'il est plus sage de les tenir à l'écart de la prière. » (John Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, Londres, 1901, p. 550 s.)

tiquent pas des arts tels que la divination et la sorcellerie. Les Santals du Bengale ne permettent pas aux femmes de participer à un sacrifice, excepté quand il est purement domestique, célébré en l'honneur des ancêtres et des dieux familiaux. Même en ce cas, elles n'ont pas de rôle actif, sauf s'il ne se trouve pas d'hommes pour assister le prêtre officiant. Quand un sacrifice a lieu dans un bocage sacré ou ailleurs en dehors de la maison, non seulement les femmes n'ont pas le droit d'y assister, mais il leur est interdit de manger de la chair de l'animal sacrifié. Ce que les hommes ne consomment pas est brûlé. Une femme ne peut pas non plus monter sur un arbre dans un bosquet sacré, car les mauvais esprits châtieraient pareille profanation au moyen de la maladie et de la mort.

Chez les Wanguru du territoire du Tanganyika, « en règle générale », les hommes préparent et administrent les divers médicaments, [128] interprètent les présages et accomplissent les cérémonies religieuses. Les Galla interdisent aux femmes d'approcher l'arbre sacré où se célèbre l'adoration. Une femme ibo, dit-on, vit dans la crainte des dieux de son mari ; elle ne peut ni les servir ni manier leurs images.

Les femmes ont un rôle très subordonné dans les fêtes et cérémonies religieuses que pratiquent les Indiens de l'Amérique du Sud ; dans certaines danses, elles ne peuvent même pas figurer du tout. « Les danses à masques, par exemple, sont généralement considérées comme étant si dangereuses pour les femmes - et aussi pour les enfants - que le seul fait de regarder les masques peut les faire mourir sur-le-champ. Il leur est, de même, strictement interdit de voir divers instruments religieux, tels que flûtes et laines de bois en usage chez beaucoup de tribus brésiliennes. Elles ne doivent jamais entrer dans les « maisons d'hommes » ou les « maisons de flûtes », où l'on garde les instruments du culte et où l'on accomplit les cérémonies secrètes ; toute infraction leur serait fatale. »

Les femmes mexicaines brûlaient de l'encens devant les idoles, entretenaient le feu sacré, balayaient le parvis du temple, disposaient les offrandes alimentaires quotidiennes et les présentaient aux dieux, « mais elles étaient entièrement exclues de l'office du sacrificateur et

des plus hautes dignités sacerdotales. Chez les Indiens pima de l'Arizona, les mythes, ordinairement, ne sont pas récités en présence des femmes ; celles-ci, en conséquence, n'en connaissent que des fragments sans suite. » Les Indiens takelma de l'Orégon du Sud-Ouest ne permettent pas aux femmes de participer aux cérémonies qu'on célèbre, lorsque, au printemps, le saumon d'un côté, la bourrache de l'autre font leur première apparition. Les femmes nootka ne sont jamais invitées aux grandes solennités, qui ont lieu en hiver.

Les Aléoutes cachent jalousement aux femmes leurs cérémonies religieuses, toute infraction à cette règle entraînant « le pire désastre ». Par exemple, un chasseur de baleine ayant violé le tabou en question serait en proie à une violente crise d'épistaxis, tout son corps enflerait, et souvent la folie ou la mort en serait l'aboutissement. Un chasseur de loutres de mer serait fatalement bredouille, quand bien même ces animaux l'entoureraient de toutes parts. Il n'en pourrait tuer un seul. Tous lui riraient au nez. Les Laponnes étaient exclues de certaines localités sacrées, à cause de la croyance qui voulait qu'elles fussent impures en tels temps déterminés. Elles étaient également frappées de certaines incapacités ; par exemple, elles ne pouvaient ni toucher à un tambour ni faire une offrande. De même, chez les Samoyèdes, les femmes n'avaient nullement part au culte des dieux.

[129]

Ainsi, la crainte des femmes, en certaines périodes de leur vie physiologique ou en tout temps, a produit et maintenu une séparation des sexes beaucoup plus stricte que ce qui eût naturellement résulté de la différence de leurs capacités, attitudes et intérêts, ainsi que de leurs responsabilités inégales dans la recherche de la nourriture et dans la reproduction de l'espèce. Cette crainte, en même temps qu'elle accentuait la différenciation sexuelle et intensifiait l'antagonisme de cette nature, a eu un autre résultat : elle a limité le domaine de l'activité féminine, restreint les occasions qui s'offraient et fait peser sur les femmes force restrictions aussi lourdes que superflues. Pour autant qu'une telle attitude prévaut, elle affecte forcément, à son détriment, le statut de la femme dans la société primitive. Des idées que, de notre point de

vue plus éclairé, on ne peut considérer que comme des superstitions, ont donc concouru avec l'égoïsme masculin pour handicaper les femmes, au delà de ce que leur imposait leur infériorité physique en comparaison de l'autre sexe.

[130]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre IV

Les relations sexuelles

[Retour à la table des matières](#)

Beaucoup de peuples primitifs font paraître une vive appréhension des conséquences que les relations sexuelles peuvent avoir pour eux-mêmes ou pour autrui. Un danger mystique entoure les organes de la génération : ceux-ci sont le siège d'une puissance occulte. Parce qu'une femme est fort souvent regardée comme temporairement ou constamment impure, le contact avec elle dans l'intimité de l'étreinte sera naturellement considéré comme comportant pollution, quelquefois pour l'homme seul, d'autres fois pour la femme, elle aussi. À cette idée se combine celle qui veut que l'impureté physique, résultant de la décharge de fluide par les deux partenaires lors de leur accouplement, devienne une source d'impureté rituelle. C'est spécialement vrai en ce qui concerne le fluide séminal, dont on peut croire parfois qu'il souille un homme n'ayant pas eu de relations avec une femme ¹⁰⁶. Il en résulte

¹⁰⁶ Parmi les Betchuana de l'Afrique du Sud, un homme qui a une émission séminale pendant son sommeil devient cérémoniellement impur et doit baigner son corps entier, ce qui n'est « en aucune manière son habitude de tous

te que, même entre époux, les rapports sexuels peuvent être tenus pour produire une pollution et nécessiter une purification cérémonielle ¹⁰⁷.

[131]

À Kiwai, Île située au large de la côte sud de la Nouvelle-Guinée, on ne permet jamais à une femme s'accouplant fréquemment avec son

les jours », avant de rejoindre ses compagnons. (W. C. Willoughby, *Nature worship and taboo*, Hartford, Conn., 1932, p. 127.) De même, les Nandis de l'Afrique orientale appliquent l'expression « sale » équivalant à tabou, à un homme ayant eu une perte séminale involontaire. (A. C. Hollis, *The Nandi*, Oxford, 1909, p. 92.) Les Berbères et les Maures du Maroc interdisent l'accès d'une mosquée ou d'un autre sanctuaire à l'homme ainsi « souillé », jusqu'à ce qu'il se soit lavé. « Sinon, il lui arriverait quelque malheur : cécité, paralysie, folie ; soit lui, soit un membre de sa famille tomberait malade ou mourrait, ou encore il perdrait l'un de ses animaux ou aurait une mauvaise récolte. (Edward Westermarck, *Marriage ceremonies in Morocco*, Londres, 1914, p. 334 s.)

¹⁰⁷ Des tabous concernent quelquefois l'accomplissement de l'acte sexuel. Les Aïnou croient que, pendant cet acte, une femme ne doit pas bouger, si peu que ce soit. Autrement, son mari tomberait dans l'infortune et mourrait pauvre. (B. H. Chamberlain, *Ainu Folk-tales*, Londres, 1888, p. 55.) Quelques Semang malais défendent à un homme de s'unir à sa femme pendant qu'il fait jour ; cela déplairait à Tapern, qui semble être un ancêtre déifié de la tribu. (I. H. N. Evans, *The negrilos of Malaga*, Cambridge, 1937, p. 141, 173 s.) Les Akamba croient que, si la copulation se fait par derrière, la femme ne concevra pas, à moins que l'homme ne s'enduisse de ce que peut contenir l'estomac d'une chèvre : rite de purification. (C. W. Hobley, *Ethnology of Akamba and other East African Tribes*, Cambridge, 1910, p. 103.) Chez leurs voisins, les Akikuyu, ce procédé entraîne une très grave souillure pour les deux partenaires. (Le même, *Bantu beliefs and magic*, Londres, 1922, p. 110.) Chez les Longo, tribu nilotique de l'Ouganda, l'acte sexuel n'est autorisé que dans une maison et de nuit. (J. H. Driberg, *The Lango*, Londres, 1923, p. 161.) Le coït à l'extérieur est tabou (*tchina*) pour les couples au Loango ; cela ne peut avoir lieu que derrière des portes closes, non à terre mais sur une couche, non pendant qu'il fait jour et jamais en présence d'autrui. (E. Pechuël-Loesche, *Indiscretus aus Lango*, *Zeitschr. f. Ethnologie*, X, 1878, 26.) Les Edo interdisent le coït sur le sol, sous peine d'offrir une chèvre en sacrifice à la terre-mère. (P. A. Talbot, *The peoples of southern Nigeria*, Oxford, 1926, 111, 713.) Même règle chez les Ibo et, en fait, presque à travers tout le delta du Niger. (Le même, *Some nigerian fertility cults*, Oxford, 1927, p. 32 s., 124.) A Fez (Maroc), on évite la copulation au clair de lune, car un enfant conçu alors aurait des dartres ou de l'impétigo. (Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, Londres, 1926, I, 128.)

mari de donner des soins à un malade, car sa « simple présence » peut mettre la vie du patient en danger. Si un homme veut aller régulièrement voir un malade, par exemple son frère, il lui faut s'abstenir de l'acte sexuel pendant tout ce temps.

Les indigènes de la Nouvelle-Bretagne évitent avec le plus grand soin que quelqu'un vienne en présence d'un blessé en traitement, tout juste après avoir eu un coït : le blessé en mourrait fatalement. Pareille visite ne peut avoir lieu sans danger que si un jour au moins s'est écoulé depuis l'acte en question. Cette règle ne s'applique pas aux cas de maladie ordinaire ; mais, s'il s'agit d'une accouchée, elle rentre en vigueur ; son inobservation entraînerait sûrement la mort de l'enfant.

À Malekula, l'une des Nouvelles-Hébrides, un homme qui s'est uni à sa femme au cours de la nuit précédente ne doit pas entrer dans un nouveau jardin, où les ignames, encore jeunes, sont en train de pousser ; cette interdiction ne s'étend pas aux jardins où cette plante est presque mûre pour la moisson. A Erromanga, un homme ne saurait pour rien au monde toucher de ses mains ses aliments, après s'être accouplé à une femme. Il lui faut pour cela attendre vingt-quatre heures et d'abord se laver. Jusque-là, ses aliments sont posés sur une feuille ; il les prend là avec ses dents. Il ne peut entrer dans son jardin avant l'expiration du même délai ; autrement, ses ignames en souffriraient. Cette prohibition ne s'étend pas aux femmes.

Les Betchuana de l'Afrique du Sud estiment qu'il importe extrêmement, pour la guérison d'un malade, que ceux qui le soignent s'abstiennent de tout commerce sexuel, licite ou illicite. « La seule présence d'un adultère, de l'un ou de l'autre sexe, dans la chambre d'un malade, est dangereuse pour lui. Si une femme allait voir son amant malade ou seulement laissait celui-ci entendre sa voix à distance, le malade aurait une rechute et mourrait probablement. Défense à celui qui a prêté sa femme à un ami de visiter cet ami tombé malade, de parler à portée de son oreille, d'assister à ses obsèques. » Chez les Thongas, les gens mariés sont dangereux pour ceux des membres de la communauté dont la santé est faible. Ils ne doivent pas entrer en contact avec des garçons récemment circoncis, car alors les blessures de ces der-

niers ne se cicatriseraient [132] pas convenablement, Il ne leur faut pas non plus entrer dans la hutte d'une personne dangereusement malade ; leur présence hâterait sa mort. Les gens qui viennent de guérir ont à attacher autour de leurs chevilles une racine particulière. Cela les protégera contre l'émanation que les gens mariés ont laissée dans les traces de leurs pas, « parce que, comme disait l'un de mes informateurs, les gens mariés sont chauds ».

Chez les Kgatla du protectorat du Betchuanaland, « les restrictions au commerce sexuel sont associées à l'idée qui veut qu'à certaines époques le sang de tel ou tel devienne « chaud » et que jusqu'à son « refroidissement » cette personne soit dans une position dangereuse pour les autres avec qui elle entre en contact très étroit. Hommes et femmes encore capables d'avoir des enfants sont « chauds », les uns comme les autres, immédiatement après la copulation. Comme, à ce que l'on présume, ils ont une vie sexuelle active, il en résulte qu'on leur interdit de participer à certains éléments du rituel. » On croit que, si une personne « chaude » se livre au coït avant « refroidissement », elle ou son partenaire subira une mauvaise fortune. Un homme qui a commerce avec une femme « chaude » pourra être frappé par une maladie, se trouver estropié ou devenir impotent ; sa mort même est très possible. Pour éviter de pareilles conséquences, il lui faut être traité avec succès. Si c'est un homme « chaud » qui s'unit à une femme, celle-ci aura des irrégularités dans sa menstruation, et il se peut qu'elle devienne finalement stérile, à moins que, cette fois encore, elle subisse un traitement efficace. À cause de ces dangers provenant du « sang chaud », on attend de tous ceux qui en sont atteints l'abstention de l'acte sexuel, jusqu'à ce qu'ils soient refroidis. Dans l'enseignement donné aux enfants, la nécessité d'agir ainsi est très fortement soulignée. On cite souvent à ce, propos le proverbe qui dit : « Un suicide ne met pas en deuil. » Cela veut dire que, si, délibérément, vous couchez avec une femme impure et en êtes gravement affecté, personne ne sympathise avec vous ; c'est votre faute. Celui qui a recueilli ces données estime que les symptômes, chez les femmes comme chez les hommes, sont presque certainement ceux de la gonorrhée, maladie

assez commune chez les Kgata mais non reconnue, parce qu'on y voit l'un des maux résultant de l'infection par le « sang chaud ».

Les Zoulou disaient : « le giron de cette femme porte malheur », à propos d'un jeune marié tombant, abattu par l'ennemi, la première fois qu'il allait à la guerre après ses noces. Chez les Ngoni du nord Nyassaland, les hommes mariés, en règle générale, ne participaient pas aux campagnes guerrières, parce que, d'après leurs camarades, on ne pouvait compter sur eux, Lorsqu'on inaugure un nouveau village ngoni, il s'agit de choisir deux individus pour faire le rituel [133] « battement des bornes » et couper le premier arbre. Ce choix tombe sur une jeune fille impubère ou ayant tout juste franchi le stade de la puberté, « qui ne pense pas toujours à des choses », et sur un homme, « qui ne se précipite pas toujours à des choses ». On fait ainsi allusion à la satisfaction de l'instinct sexuel.

Les Nandi considèrent l'acte sexuel comme produisant une impureté cérémonielle. Après le coït, un couple est appelé « sale » (*simwek*). Il faut se purifier, en se baignant ou en prenant une purge. Le mot *simwek* est appliqué de même aux femmes ayant leurs règles, à un homme qui a eu une perte séminale involontaire, au guerrier qui a tué un ennemi, à quiconque a mangé de la viande d'un animal tué par une flèche empoisonnée ou par la foudre, ou de la viande d'une bête morte de maladie, et aussi à une personne qui a touché un cadavre. Sont encore *simwek* ceux qui ont préparé du poison, ou mangé des sauterelles, ainsi que la tribu tout entière quand elle a été vaincue à la guerre. Quelques peuples de l'Afrique orientale croient que, si des gens copulent pendant que le bétail paît au dehors, ces animaux mourront. La souillure produite par l'acte sexuel affecte apparemment, dans cette croyance, la nourriture des bestiaux et, à travers leur pâture, les animaux eux-mêmes.

Chez les Loango nègres, le père d'un nouveau-né et les autres hommes ne peuvent le voir qu'après que son cordon ombilical a été coupé et brûlé, et aussi à condition qu'au cours de la nuit précédente ils n'aient pas copulé. Une femme ijaw doit toujours se laver avant de faire la cuisine, le matin suivant l'acte conjugal.

Les Indiens creek isolaient un blessé dans une cabane à quelque distance du village ; on le protégeait minutieusement contre des visiteurs dangereux. « Mais, ce qu'il y a de plus surprenant dans leur réglementation physique, ou plutôt théologique, c'est que le médecin prend des précautions vraiment religieuses pour n'admettre aucune personne souillée à venir voir un seul de ses patients, de peur que l'impureté ne retarde la cure ou, par contagion, atteigne les guerriers ; avant d'introduire quelqu'un, serait-ce un des prêtres, lesquels, selon la loi, sont mariés, le médecin l'oblige à déclarer, par une double affirmation ou par deux négations, qu'il n'a pas eu de coït, même avec sa propre femme, au cours de la dernière journée. » On observe toujours le même tabou chez les Kwakiutls de la Colombie britannique : défense à deux époux qui viennent de se marier de voir une personne malade, parce que, comme le déclarait l'Indien à qui est due cette information, on croit que l'homme et sa femme sont « toujours couchés ensemble, et c'est la même chose que la menstruation ». L'exhalaison laissée par le couple est mauvaise pour le malade ; elle peut avoir pour effet sa mort.

[134]

Des tabous sont communément imposés au commerce sexuel en certaines circonstances critiques. Ils apportent leur contribution aux cérémonies *intichiuma*, qu'accomplissent les grossiers aborigènes de l'Australie centrale, afin d'assurer la multiplication des animaux et la floraison des plantes dont leur subsistance dépend. Par exemple, dans la tribu kaitish, un chef ne peut avoir aucun rapport conjugal durant tout le temps où il accomplit les rites destinés à faire croître l'herbe ; autrement, la semence ne germerait pas convenablement, et son propre corps enflerait, quand il y goûterait. Dans la même tribu, les hommes qu'intéresse le rite *intichiuma* destiné à amener de la pluie doivent eux aussi pratiquer la continence. À Yam, l'une des îles du détroit de Torrès, les guerriers ne pouvaient pas coucher avec leurs femmes avant la bataille ; autrement, « arc et flèche appartiennent à un autre compagnon, il vous sent, il sent ce que vous avez fait pendant la nuit, il vous atteint, vous n'avez aucune chance. »

Chez les indigènes du voisinage de Port-Moresby, en Nouvelle-Guinée, la règle veut que le chef d'un voyage commercial, entrepris pour se procurer de l'arrow-root, observe une stricte continence jusqu'à ce qu'il soit revenu de l'expédition. « D'après eux, au cas contraire, le canot du chef fera naufrage pendant le voyage de retour, tout l'arrow-root sera perdu, noyé, et lui-même sera couvert de honte. Celui qui respecte la règle et montre l'abnégation ainsi requise revient avec un beau chargement, ne subit dans son embarcation pas le moindre dommage que puisse causer une seule goutte d'eau salée et reçoit les louanges de ses compagnons et de l'équipage. » Les Papous kiwai croient qu'un homme qui s'accouple avec sa femme avant d'aller à la guerre sera probablement tué. « Pendant les jours qui précèdent l'expédition, les guerriers prennent leurs repas dans la maison des hommes, et, au moins selon l'idée de certaines gens, il leur faut éviter que ce qu'ils mangent soit cuisiné par des femmes qu'on emploie pour le commerce sexuel. Les jeunes guerriers s'abstiennent de jouer avec les jeunes filles ; ils ne leur adressent même pas la parole. » Les Koitas, autre tribu papoue, insistent sur la continence pendant qu'on aménage un nouveau jardin ; autrement, les ignames n'y pousseraient que faiblement.

Dans l'île Rossell, qui fait partie de l'archipel de la Louisiade, un tabou frappant les relations sexuelles est imposé pour deux ou trois mois, pendant la fabrication d'un grand filet. Il faut abandonner ce travail, si l'un de ceux qui y participent vient à rompre le tabou. Dans les îles Trobriand, les hommes chargés de sarcler et de nettoyer les plantations ne peuvent s'approcher d'une femme ¹⁰⁸. [135] On observe la même prohibition en temps de guerre. Un homme n'est pas seulement tenu de s'abstenir de tout commerce sexuel, mais il lui faut éviter de dormir sur la même couverture ou dans le même lit qu'une femme. « Toute caresse amoureuse en pareil temps serait regardée comme dangereuse quant aux chances que la communauté peut avoir de ga-

¹⁰⁸ Bronislaw Malinowski, *Coral gardens and their magic*, Londres, 1935, I. 119. Est également interdit le commerce sexuel dans les plantations ou dans leur proche voisinage (*loc. cit.*).

gner la guerre, et par conséquent comme honteuse et te ¹⁰⁹. »

Les habitants de Wogeo, l'une des îles Schouten, au large de la côte nord de la Nouvelle-Guinée, redoutent la contamination possible par le commerce sexuel, sauf si les partenaires se trouvent dans les conditions requises pour le pratiquer. Les femmes, semble-t-il, sont automatiquement et aisément purifiées par le processus de la menstruation, mais les hommes, afin de se préserver des maladies, ont l'obligation d'inciser périodiquement leur membre viril et de laisser couler une certaine quantité de sang. C'est ce qu'on appelle souvent la « menstruation masculine ». Un homme qui se l'inflige s'abstient de relations sexuelles jusqu'à guérison de ses blessures, ce qui demande deux mois environ. Que, s'il ne respecte pas ce délai, les deux partenaires mourront également ; ils ne peuvent se sauver qu'en confessant leur culpabilité et en accomplissant un rite magique. Ces indigènes, qui croient que la sanction du contact avec une femme ayant ses règles n'est autre qu'une maladie épuisante, ont également soin d'éviter le contact d'un « homme en état de menstruation ». Lui-même prend des précautions variées ; il ne doit pas toucher sa peau avec ses ongles ; pour manger, il se sert d'une fourchette. Quant à l'incision susvisée, elle s'opère après certaines autres obligations comportant un grand danger pour ceux qui les remplissent, Ceci consiste à édifier une nouvelle maison des hommes, enterrer un cadavre, participer à une expédition avec l'intention de commettre un meurtre, initier un jeune homme à la virilité. Toutes les entreprises de ce genre souillent les hommes, et l'écoulement sanglant qui suit l'opération est considéré comme nécessaire pour leur, purification. Pour d'autres entreprises, regardées comme moins dangereuses, l'incision reste nécessaire, mais

¹⁰⁹ Le même, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, Payot, Paris. Celui qui transgresse personnellement les tabous de la guerre subit aussi un châtement. « S'il se laisse aller à cohabiter, une lance ennemie lui percera les organes génitaux ; s'il dort nez à nez avec sa maîtresse, il sera frappé sur le nez ou tout auprès ; s'il se disposait à s'asseoir sur la même couverture qu'une jeune fille, c'est son postérieur qui subirait des attaques. » (*Loc. cit.*)

en une moindre mesure. Ainsi, le propriétaire d'un canot de commerce est obligé d'accomplir l'opération sur lui-même, mais, en ce qui concerne les hommes de son équipage, il suffit qu'ils évitent de s'approcher de leurs femmes. De même, quand on vient [136] de fabriquer un filet-piège où capturer les porcs sauvages, ceux qui y ont travaillé s'opèrent eux-mêmes, mais, quand ils emploient cet engin par la suite, ils se contentent de laisser leurs femmes isolées. Celui qui a effectué le rite de l'incision est dit être *bwaruka* ; le sens de ce mot correspond, à certains égards, à celui du *mana* polynésien ¹¹⁰.

Les Manus des îles de l'Amirauté gardent la continence pendant deux ou trois jours avant d'aller à la guerre, et cinq jours avant de pêcher avec de grands filets. Les indigènes de la Nouvelle-Bretagne, « très particulièrement, observaient la chasteté pendant un combat ou auparavant ; ils croyaient que, si un homme couchait alors avec sa femme, il serait tué ou blessé ». Le commerce sexuel était également interdit pendant la célébration des cérémonies propres aux sociétés secrètes et pendant qu'on apprenait de nouvelles danses chantées. Celui qui violait ce dernier tabou ne pouvait plus chanter correctement. Les Néo-Calédoniens exigent que les femmes soient continentales quelque temps avant de planter leurs jardins et quelque temps après qu'elles ont achevé ce travail. Les femmes des îles Marquises, quand elles font de l'huile de cocotier, doivent s'abstenir de copulation pendant cinq jours ; autrement, il leur serait impossible d'extraire des noix de coco la moindre parcelle d'huile.

Dans les îles Carolines, l'homme qui est sur le point d'aller pêcher a la stricte obligation de renoncer au commerce sexuel pendant huit ou

¹¹⁰ H. I. Hogbin, *Oceania*, V, 1934-1935, 330 s. L'incision rituelle du membre viril, pour faire sortir le « mauvais sang », se pratique aussi chez les Arapesh montagnards de la Nouvelle-Guinée britannique, qui, en outre introduisent dans l'urèthre de petites baguettes pointues. De jeunes garçons commencent déjà à en faire autant avant l'adolescence, à l'imitation de leurs aînés, et cela continue, en des périodes déterminées, à travers toute la vie. Comme à Wogeo, c'est essentiellement un rite de purification. (Voir Margaret Mead, *Anthropological papers of the American museum of natural history*, XXXVII, 346 ss.)

neuf jours avant son départ. Il passe cette période au lieu où vivent les célibataires. Celui qui viole ce tabou et persiste néanmoins à se joindre à l'expédition des pêcheurs contractera quelque grave maladie, en particulier ses jambes enfleront. La crainte de la contagion sexuelle est si grande, chez ces insulaires, qu'il n'est pas permis aux hommes de toucher les engins de pêche pendant vingt-quatre heures « après qu'ils ont rempli leur devoir conjugal ». Sans quitter les Carolines, dans les îles Mortlock, qui en font partie, tout rapport sexuel est interdit en temps de guerre, sous peine de mort subite ¹¹¹. Pendant la saison de la pêche, qui dure de six à huit semaines, chaque pêcheur yap est soumis à de nombreuses restrictions. Il se tient éloigné du village, même quand [137] il est au repos ; il vit dans la maison des hommes, leur vrai club. Les femmes sont rigoureusement tabouées pour lui, il ne peut même pas en regarder une. « Si l'imprudent pêcheur lance à la dérobée un seul coup d'oeil, un poisson volant viendra infailliblement le soir même, lui crever les yeux. »

Dans l'île de Halmahera, les guerriers gardent la continence afin de préserver leur force. Chez les Malais de la péninsule malaise la plus stricte chasteté est observée dans un détachement, de peur que les balles de fusil de la garnison ne perdent leur pouvoir. Les Kachin (Chingpaw) de Burma tiennent la brasserie pour une entreprise très importante ; les femmes, quand elles y sont occupées, doivent vivre dans une « réclusion presque égale à celle des vestales ». Quelques tribus de l'Assam croient que, jusqu'à la récolte des graines, « la moindre incontinence peut tout ruiner ». Les chasseurs de têtes assamèses, avant et après un raid, ne peuvent ni s'accoupler avec leurs épouses, ni manger des aliments cuits par une femme. « Si rigoureux est le *genna* (tabou) contre tout commerce avec des femmes, qu'un jour l'épouse du chef, ignorant entièrement que son mari rentrait avec un certain nombre de guerriers pour déposer les têtes devant la pierre de la guerre, lui parla... Quand elle sut quelle chose affreuse elle avait

¹¹¹ M. Girschner, *Baessler-Archiv*, II, 1912, 185. Le coupable est supposé percé par le dieu de la guerre Basim, à qui les femmes sont particulièrement antipathiques.

(ainsi) faite, elle tomba malade et mourut. » Les Lhota naga exigent la chasteté de la part des femmes pendant qu'elles fabriquent des poteries. Elles doivent aussi éviter les aliments de saveur forte, comme la viande de bœuf, de chèvre, de chien, le poisson ; autrement, leurs pots « tourneraient » mal. Personne du dehors ne doit voir la cuisson des mêmes objets ; peuvent seules être présentes les femmes qui aident les potiers à porter leurs vases ou à rassembler du combustible. Si un homme voyait les vases en cette phase critique de leur élaboration, ils se briseraient tous.

La nécessité de la continence en certaines circonstances est fortement accentuée par certains peuples du Sud de l'Afrique. Les Zoulou, sur le point de partir en guerre, ne doivent pas s'unir à leurs femmes ; sans quoi, ils perdraient tout discernement dans la bataille et seraient promptement tués. Les Thonga prohibent les relations sexuelles en temps de guerre, pendant toute la durée des parties de chasse et lors d'une épidémie. Cette défense s'applique avec une moindre rigueur aux garçons et filles célibataires « qui s'amusent » ; elle frappe avant tout les gens mariés, car c'est principalement la mauvaise conduite de ces derniers qui met la communauté en danger pendant les époques critiques.

Chez les Ba-ila de la Rhodésie du Nord, très nombreux sont les cas d'interdiction du commerce sexuel. Une femme qui fait de la bière doit être continente, ou la bière ne fermentera pas. De [138] même, juste avant d'ensemencer ses champs, de peur que la semence ne germe pas. Les gens qui battent le grain et ceux qui l'engrangent sont tenus, eux aussi, d'observer la continence. Un homme qui va partir en voyage se tient éloigné de toutes les femmes durant la nuit précédente ; sans quoi il aura de l'infortune en route, et ses affaires échoueront. Certains hommes s'abstiennent de s'accoupler avec une femme avant d'aller à la chasse, de peur d'être blessés chemin faisant ou malmenés par un fauve. D'autres, au contraire, croient que le coït leur portera bonheur à la chasse. Les fondeurs de métaux ne pratiquent pas le commerce sexuel. Par-dessus tout, les guerriers doivent être rigoureusement continents, aussitôt qu'ont commencé les préparatifs en vue du

combat. La moindre infraction amènerait à coup sûr la mort dans la bataille et, selon toute probabilité, entraînerait l'armée entière dans le désastre. Les Bambala imposent un tabou strict aux fondeurs pendant qu'ils ont quitté le village. Le village : si un ouvrier désire s'y rendre, il ne lui faut s'unir à sa femme sous aucun prétexte. Les femmes présentes dans le village ne peuvent ni se laver, ni s'oindre, ni revêtir des ornements susceptibles d'attirer les regards des hommes. On les considère comme étant dans le même état que de nouvelles veuves. Si un ouvrier transgressait la règle de la continence, que ce soit avec son épouse ou avec toute autre femme, la fonte échouerait.

Les Betchuana assurent que la copulation était prohibée, pour la communauté entière, pendant que s'accomplissaient les rites, de puberté des garçons, qui duraient presque trois mois et que suivaient de près les rites correspondants pour les filles., « Ce tabou est tombé depuis longtemps en désuétude, et ceux d'entre nous qui connaissent quelque chose de l'incontinence de ces gens croiront difficilement qu'il ait jamais été observé. Cependant, le commerce sexuel est encore taboué pour ceux qui prennent quelque part aux rites de la puberté ; on croit que la violation de cette prohibition aurait pour suite fatale de grands malheurs parmi les néophytes. »

Les Kondé de la région du lac Nyassa imposent la continence aux gens mariés pendant la guerre. Un guerrier coupable de commerce illicite sera tué par la première lance ennemie, avant qu'il ait pu lui-même se servir de son arme ; un chef sera vaincu et ses gens égorgés. Les Wagiriama croient que, si des hommes cohabitent avec leurs femmes en temps de guerre, « ils seront inaptes à tuer un seul de leurs ennemis, tandis que, si eux-mêmes reçoivent une légère blessure, elle s'avérera fatale ». Leurs voisins, les Wasanias, disent que, si un homme s'unit à sa femme pendant une chasse, cela lui portera malheur, et il ne trouvera pas de gibier.

Un Masai qui prépare du poison est obligé d'observer la continence pendant les huit jours de ce travail ; quant à l'homme et à [139] la femme choisis pour faire du vin de miel, la chasteté est requise d'eux deux jours avant qu'ils aient commencé à le brasser et tout au

long des six jours occupés par la brasserie elle-même. Les Masai croient que, si ce couple cohabitait alors, le vin ne serait pas buvable, et les abeilles qui ont fait le miel prendraient la fuite. Les Akikuyu ne permettent pas aux relations sexuelles de prendre place durant une solennité de huit jours qu'ils célèbrent pour assurer la divine bénédiction à leurs troupeaux. Toute violation de la règle entraînerait mortalité parmi leurs bestiaux. Les Banyoros de l'Ouganda exigent une stricte chasteté de l'homme occupé à faire du charbon, à extraire le minerai de fer et à le fondre.

Chez les Bakongo, une femme est obligée à la continence quand elle sème des graines de potiron et de calebasse. Qu'elle viole cette règle au cours d'une opération aussi délicate, l'échec sera complet. Elle peut, toutefois, creuser les trous pour les semences, mais il faut que ce soit sa fille, encore enfant, ou une autre femme restée chaste, qui les enfonce dans le sol et les recouvre.

Les Azandé (Niam-Niam), autre tribu du Congo belge, font usage pour la divination d'une poudre rouge, extraite d'une plante rampante vénéneuse. Cette poudre, on l'allonge d'eau, puis on la fait ingurgiter aux volailles domestiques. D'après leur attitude ensuite, spécialement suivant qu'elles meurent ou survivent, les Azandé se croient capables de deviner l'avenir et de découvrir des choses cachées. La plante empoisonnée ne pousse pas dans leur région ; il leur faut, pour se la procurer, entreprendre un voyage long et dangereux. Ceux qui participent à pareille expédition observent des tabous concernant le commerce sexuel, oignent leurs corps et mangent certains aliments, tant animaux que végétaux. Les tabous violés, l'expédition pourrait aboutir à un désastre et le poison perdre sa puissance.

Dans l'ancien royaume du Congo, Loango, quand le pontife sacré faisait une tournée dans la contrée, tout le peuple observait une stricte continence ; les contrevenants en mouraient. Cette précaution était réputée nécessaire pour préserver la vie du pontife. Le crieur public faisait connaître sa présence ; personne ne pouvait donc arguer de son ignorance pour s'excuser d'avoir violé la loi.

Les Fan de l'Afrique équatoriale française soumettent les forgerons à de multiples et lourds tabous, qui sont spécialement de nature sexuelle. Il faut les observer pendant deux mois avant de commencer le travail du fer, et aussi longtemps que dure ce travail. En conséquence, le métier de forgeron est des plus impopulaires ¹¹².

[140]

Un chasseur baya est tenu de n'avoir aucune relation conjugale durant trois jours avant de partir en expédition. Quelques tribus du Niger, les Mbolli et les Abuan, imposent le même tabou pendant qu'on aménage les terrains de culture. « Jusqu'à ce que chaque « semence de Proserpine » ait été déposée dans le sol noir... ni femme ni servante ne peut céder aux instances du mari ou de l'amant, car, si la chasteté la plus rigoureuse n'était pas pratiquée pendant cette période, l'exploitation, fragile, serait sans doute continuée mais ne rapporterait re ¹¹³. » Quand les Ibibio sont en route pour aller faire la guerre, il leur est défendu de dormir dans une maison où des femmes peuvent se trouver, et même à proximité d'une telle maison. Chez les Kwotto, les chasseurs consciencieux s'abstiennent de commerce sexuel pendant une période considérable avant de partir pour la chasse ; autrement, l'efficacité de leurs armes serait affaiblie. Si une femme touchait ces armes, non seulement elles deviendraient inutilisables, mais la femme

¹¹² Günter Tessmann, *Die Pangwe*, Berlin, 1913, I, 225. Si grande est la crainte de mettre en rapport avec le pur feu de la forge quoi que ce soit de caractère sexuel, que les forgerons dont les femmes ont leurs règles pendant la fonte sont tenus de se purifier eux-mêmes (I, 226).

¹¹³ Talbot, *Some Nigerian fertility cults*, p. 121 ss. On dit que le tabou en question fut imposé par un commandement direct de la terre-mère. Il était en vigueur pendant que les gens vivaient dans leurs plantations, non quand ils séjournèrent dans les villes. A travers cette partie de la Nigéria, on considère comme un grave péché contre la terre-mère le fait qu'une femme accepte l'étreinte d'un homme, amant ou mari, lorsqu'elle est couchée à terre. Le péché est plus grave encore, si on l'a commis en pays cultivé qu'en pleine brousse ; autrefois, un couple convaincu de cette offense eût été promptement mis à mort par ses compatriotes outragés. Il existe un procédé particulier pour convertir un coin de « brousse », où la copulation n'est pas autorisée, en un village, où elle peut avoir lieu impunément. (Talbot, *loc. cit.*)

elle-même contracterait une maladie de peau et serait contrainte de se gratter continuellement. De retour de la chasse, les hommes en général n'ont pas de relations conjugales pendant un mois ou deux, afin d'éviter une maladie. L'idée semble être que par le contact avec des influences spirituelles -- en l'espèce, les âmes des animaux tués -- un chasseur se trouve saturé d'une puissance dangereuse ; aussi est-il prudent de permettre à une partie de cette puissance d'être « effacée », avant de reprendre la vie sexuelle normale. Des pêcheurs d'esprit sérieux observent souvent la même restriction.

Les Jivaro de l'Équateur oriental exigent que celui qui fabrique une arme ou un bouclier observe la continence pendant ce travail, tout en se soumettant à des restrictions alimentaires variées. Sinon, l'arme serait défectueuse et non conforme à son but. Les Indiens huichols, de l'État mexicain de Jalisco, attribuent un pouvoir divin à certaine variété de cactus, de petites dimensions, le *hikuli* ; en manger les fait entrer en extase. Cette plante ne pousse pas chez eux ; il faut, chaque année, entreprendre un long voyage pour aller la récolter. Les hommes qui en sont chargés doivent rester continents. Quiconque violerait la règle tomberait malade et, qui [141] pis est, compromettrait le succès de l'expédition. Chez les Zuñis, les relations sexuelles sont tabou (*teckwi*) pendant les dix jours du solstice d'hiver, pendant quatre jours après la plantation des baguettes de prière et pendant les danses et autres observances religieuses. Dans beaucoup de cérémonies, le tabou comprend jusqu'au fait de toucher une personne de l'autre sexe, de s'adresser à elle ou même de la voir. Selon le témoignage d'un ancien auteur, les tribus indiennes des territoires formant actuellement la partie sud-est des États-Unis pratiquaient la continence en allant à la guerre, ainsi que « même avec leurs propres épouses » pendant trois jours et trois nuits, avant de partir pour ce genre d'expéditions. Les chasseurs karoks observaient la même abstinence durant les trois jours précédant leur départ ; sinon, échec complet.

Chez les Nootkas (Aht) de l'île de Vancouver, les hommes qui doivent participer à une pêche à la baleine sont tenus de s'y préparer en s'abstenant, pendant plusieurs mois, de leur nourriture habituelle et

de tout commerce avec leurs femmes. Il leur faut aussi se laver le matin, à midi, le soir, et frotter sur leur corps des morceaux de pierre brute. Si quelque accident se produisait pendant l'expédition, si, par exemple, une baleine endommageait un canot ou le retournait, cela prouvait que des membres de l'équipage n'avaient pas strictement accompli les actes préparatoires, et les principaux de la tribu organisaient une stricte enquête. On traitait sévèrement les délinquants.

La souillure résultant du commerce sexuel s'intensifiait, naturellement, lorsque cette union avait lieu en dehors des liens du mariage. Largement répandue est la croyance qui veut que l'adultère, la fornication et l'inceste contaminent les partenaires coupables et, par surcroît, peuvent amener un désastre sur ceux avec qui ils entrent en contact, ou même sur le groupe social tout entier. Pareilles idées ne peuvent pas être restées sans influence sur les premiers débuts d'une attitude éthique envers les relations sexuelles illicites.

Dans la société primitive, la fidélité conjugale est beaucoup plus communément requise de la femme que du mari. Néanmoins, il y a des peuples, tant polygames que monogames, qui condamnent et punissent sévèrement l'adultère de l'un ou de l'autre des deux époux. Il se trouve aussi des peuples qui considèrent les relations adultères comme si abominables qu'ils les supposent apportant avec elles quelque pénalité automatique, frappant les coupables ou le groupe social. Commettre un adultère, c'est donc rompre un strict tabou, avec pour conséquence mauvaise fortune ou désastre.

Quelques-unes des tribus du Queensland supposent que la cécité frappe l'individu qui, avec persistance, enlève des femmes [142] mariées, quand elles se trouvent seules et sans protection dans la brousse. Cependant, ce châtiment n'est pas automatique ; il est nécessaire que l'homme dont l'honneur a été offensé combine une magie malveillante pour attaquer les yeux du coupable, sans que celui-ci en ait connaissance. Il devient incurablement aveugle et ne peut plus voir des femmes pour leur infliger ses attentats. Les indigènes de l'île du duc d'York croient que, si la femme d'un pêcheur commet un adultère pendant que le mari et ses associés sont partis à la pêche, il leur de-

vient impossible d'attraper un requin.

Dans quelques-unes des îles Salomon, on explique les cas où un accouchement présente des difficultés comme étant dus à l'impureté de la mère, qui a commis un adultère. Le peuple de Mala recourt à la divination pour découvrir le nom de l'homme responsable en pareille occurrence. Si on le trouve, il avoue et paye une amende en monnaie. Dès lors, la naissance ne présente plus d'autres complications. On dit aux Fidjiennes que, si un amour illicite est tenu caché, « cela engendre inévitablement une longue série de maladies et d'infortune, qui peut être évitée par une confession ouverte. Quand une naissance est difficile, la patiente est exhortée à soulager son cœur, sans rien dissimuler. Si elle ne s'y résout pas, les sages-femmes mentionnent les noms de ceux qu'elles soupçonnent. Si, de la sorte, le nom du vrai père vient à être prononcé, le bébé vient au monde sans autres difficultés. » L'amour illicite est aussi mauvais pour l'homme que pour la femme. Les jeunes gens qui s'y sont livrés sont mis en demeure de l'avouer avant de se marier, car autrement ils auraient à souffrir d'une sorte de débilité générale ou d'anémie et, probablement, en mourraient ¹¹⁴.

À Ontong Java, groupe d'îles de corail situées au nord-est des Salomon, et dont les habitants parlent un dialecte polynésien, « un cas d'adultère flagrant répand le trouble dans un village. Les femmes s'amassent autour du puits et discutent l'affaire pendant des heures. Leur conclusion générale déclare que la coupable déshonore son sexe, n'est pas digne de lui. Dans le même temps, les hommes aussi s'entre-tiennent de l'accident, assis sur leurs sièges sur la plage. Ils injurient les deux partenaires, et, en règle générale, ils proposent contre eux des

¹¹⁴ A. B. Brewster, *The hill tribes of Fiji*, Londres, 1922, p. 198. Dans l'archipel Lau, une naissance difficile ou des complications survenues après coup sont interprétées comme résultant de la violation de tels ou tels tabous commise par la mère ou par le père. Habituellement, les hommes du clan du mari admettent que la femme a été adultère. Aussi, en guise de consolation pour son infortune, ne reçoit-elle de ces gens que force reproches et blâmes. En revanche, les femmes lui montrent de la sympathie, car selon elles l'adultère n'exerce aucune influence sur le processus de la naissance. (Laura Thompson, *Fijian Irontier*, New-York, 1940, p. 31.)

châtiments appropriés ». [143] Selon les indigènes, même si le mari outragé ne tire pas de **l'adultère** une vengeance sommaire, les *kipua* (esprits des ancêtres) s'en chargent en le frappant d'une maladie mortelle. « Lorsque, pour la discussion, je m'aventurai à douter de l'efficacité du châtiment par les *kipua*, on m'accablait de douzaines d'exemples, absolument concluants à cet égard ¹¹⁵, à en croire mes interlocuteurs. »

Aux îles Marquises, une fille non mariée jouissait d'une entière liberté sexuelle. Une fois mariée, elle était strictement réservée à son mari. De même, une jeune fille maorie était *noa*, commune, jusqu'à son mariage. Elle pouvait choisir autant de compagnons que bon lui plaisait, sans être jugée coupable d'aucune inconvenance. Mais, une fois envoyée par ses amis à quelqu'un qui serait son futur maître, elle devenait *tapu* pour les autres hommes et pouvait être mise à mort en cas d'infidélité ¹¹⁶. On expliquait un accouchement difficile par quelque violation des règles du tabou, auxquelles la femme aurait désobéi, et un voyant essayait de découvrir ce qu'elle avait fait ou omis de faire.

¹¹⁵ H. I. Hogbin, *Law and order in Polynesia*, Londres, 1934, p. 153 s. ; voir aussi 164 s. Le docteur Hogbin a relevé un cas où la mort d'un homme de qui la femme avait été infidèle fut attribuée aux *kipua*. C'est eux qui l'avaient tué, « pour lui épargner la disgrâce d'être tourné en dérision à cause de la conduite de son épouse. » p. 158.

¹¹⁶ Richard Taylor, *Te Ika A Maui* ², Londres, 1870, p. 167. Cf. William Brown, *New Zealand and its aborigines*, Londres, 1845, p. 35. Un document de grande valeur assure, que la copulation avant le mariage se produisait rarement. En pareil cas, si une grossesse en résultait, les partenaires se mariaient. Un homme, même marié, n'abandonnait jamais une fille ayant un enfant de lui. Lui-même ou les siens se chargeaient de l'enfant, ou la mère l'élevait elle-même, mais de toute manière le père, généralement, revendiquait sa paternité. Une femme de haut rang ne commettait pas souvent un adultère. Si cela arrivait elle était habituellement mise à mort, et dans beaucoup de cas son complice subissait le même sort. De plus, la parenté et les amis du mari faisaient irruption chez la femme et ne pouvaient être apaisés que par des cadeaux considérables. (*The old time maori*, par Makereti, Londres, 1939, p. 100, 104 ss., 117 Voir aussi F. Best, *Maori marriage customs, Transactions and proceedings of the New Zealand institute*, XXXV1, 1903, p. 51 s.

Les Dayak maritimes de Sarawak croient que, si une femme est infidèle pendant que son mari est parti en guerre, cet homme perdra sûrement la vie en pays ennemi. Les Kayan, autre peuplade de Bornéo, estiment que les esprits ne manqueront pas de punir un cas d'adultère en infligeant à la communauté entière de mauvaises récoltes et d'autres infortunes.

On déclare aux enfants karens que l'adultère et la fornication déplaisent au dieu du ciel et de la terre. En conséquence, il ne pleuvra pas, ou il pleuvra hors de temps, la saison sèche sera irrégulière et les moissons manquées. Lorsque ceci s'est produit en fait durant un ou deux ans, les villageois sont persuadés que la calamité résulte des péchés secrets de quelques-uns d'entre eux. Si l'on découvre ces coupables, il leur faut offrir un porc en sacrifice de propitiation. [144] La femme prend un des pieds de la victime, le mari un autre, et avec ces pieds tous deux tracent dans le sol des sillons, qu'ils remplissent du sang de l'animal. Puis ils grattent cet emplacement avec leurs doigts, et ils se mettent à prier le dieu du ciel et de la terre, en confessant humblement que leur conduite a causé la perte de la fertilité pour le pays. Les aborigènes des collines de Rajmahal, au Bengale, imaginent qu'un adultère non repéré et non expié amène un désastre sur le village, qui sera frappé de durs fléaux naturels ou ravagé par des tigres ou d'autres fauves.

Chaque année, en janvier, au jour fixé par le chef, les adultes du sexe masculin, membres d'une tribu betchuana, accomplissent un rite de purification qui consiste à oindre leur corps du jus des feuilles de *lerotse*, une sorte de gourde. Cela a lieu dans le grand kraal de la tribu. Ensuite, chaque homme va dans son propre kraal, réunit les membres de sa famille et les soumet à leur tour à l'onction. Il n'est permis de consommer du produit des nouvelles récoltes qu'après exécution de toutes ces observances. Cette nuit là, tout homme couche rituellement avec sa principale femme. Si celle-ci a commis un adultère durant l'année précédente, il lui faut le confesser avant que son mari s'approche d'elle, et subir la purification le lendemain matin. C'est le père du mari qui préside la cérémonie. Il y est procédé par un docteur en sor-

cellerie, qui répand sur la femme et sur son mari la fumée d'un plant de fèves chauffé dans un pot qu'on a placé entre les genoux de la femme assise à terre. Le mari est assis également, en face d'elle ; leurs genoux sont rapprochés. À l'aide d'un rasoir l'homme fait une petite coupure sous le nombril de la femme, et elle lui en fait autant. Au sang qui jaillit, chacun ajoute un petit médicament puis frotte le mélange dans la coupure de son partenaire. La purification est dès lors acquise ; le coït rituel peut la suivre ¹¹⁷.

Chez les Bavenda du Transvaal, une accouchée reçoit à brève échéance la visite d'un médecin-sorcier, qui lui demande si son [145] enfant est légitime, Si la réponse n'est pas sincère, l'enfant mourra au coucher du soleil. Si la femme avoue avoir commis un adultère, le mari a le droit de réclamer au séducteur deux têtes de bétail. La cause est ainsi entendue, l'enfant étant considéré comme propriété du mari. Il arrive souvent que la mère éprouve beaucoup de difficulté et souffre avant de pouvoir allaiter son enfant. En ce cas, les sages-femmes se refusent à appeler le médecin pour qu'en massant les seins de l'accouchée il la mette en état de nourrir son nouveau-né ; les sages-femmes entendent qu'au préalable la mère ait divulgué le nom de son amant.

¹¹⁷ W. C. Willoughby, *Journal of the anthropological institute*, XXXV, 1905, 311 ss. Si le mari se trouvait loin de chez lui et dans l'impossibilité d'y revenir pour cette cérémonie, il serait permis à la femme de procéder au coït rituel avec quelque autre homme. L'époux ne peut s'en plaindre, car c'est lui, ce n'est pas sa femme, qui souffre de n'avoir pas eu ce commerce conjugal. La condition du mari est malheureuse, et ses chances de survivre au delà de l'année sont très faibles. Quand il rentre chez lui, il n'ose pas pénétrer même dans les dépendances de sa maison ; sa présence souillerait ces lieux. Son ombre même, venant à tomber sur un de ses enfants, serait fatale à celui-ci. Il est nécessaire que le mari subisse le même rite de purification qui est prescrit pour une femme infidèle. Si cette observance écarte les pires conséquences de la position occupée par l'époux, encore faut-il qu'aucune copulation n'ait lieu entre lui et sa femme jusqu'à la prochaine purification tribale. Une infraction à la règle serait punie par la mort du mari ou par celle de la femme ou de l'enfant. Mais, si la femme n'a pas accompli la partie sexuelle de la cérémonie avec autrui pendant l'absence de son époux, ils peuvent l'effectuer ensemble, car en ce cas aucun des partenaires n'est en état de tabou. (Willoughby, *loc. cit.*)

« Quelquefois, elle souffre si cruellement qu'elle émettra n'importe quel nom susceptible, suppose-t-elle, de satisfaire ses persécutrices ; à tout prix, elle cherche ainsi à mettre fin aux douleurs qu'elle endure, quelque innocente qu'elle puisse être de ce qu'elle avoue. » Si elle confesse avoir appartenu à un amant, il faut que ses seins soient purifiés par une lotion.

L'adultère, selon les Thonga, n'existe que s'il y a relations sexuelles entre une femme mariée et un quidam qui n'est pas son époux. Un homme, quant à lui, qu'il soit marié ou non, est autorisé à cohabiter avec une fille. Cette même tribu sud-africaine tient l'adultère pour un très grand péché, d'abord parce que c'est un vol. La femme mariée est la possession d'un maître. La gravité de l'adultère résulte aussi de ce qu'il viole un tabou et implique contamination. Pour la coupable, cela signifie qu'elle aura des couches pénibles et tirant en longueur. Cette conviction est si forte que, lorsqu'une femme sait que l'enfant qui va naître d'elle n'est pas de son mari, elle l'avouera en secret à la sage-femme, à l'effet de s'épargner lors de l'accouchement les souffrances qu'entraînerait son silence. Quant à celui qui a commis un adultère, il s'en tire en payant une amende au mari offensé ; le montant en est égal au prix d'achat d'une épouse ¹¹⁸.

Les Mashona de la Rhodésie du Sud expliquent une naissance difficile par l'adultère du mari ou de la femme. L'enfant ne peut arriver jusqu'à ce que l'infidélité ait été avouée et le nom du complice révélé. Les Mashona sont fermement persuadés qu'un éléphant a la possibilité

¹¹⁸ Junod, *Mœurs et coutumes des Bantous*. D'autre part, les Pedis tiennent pour tabou toute relation sexuelle avant le mariage, tandis qu'une fois mariée, une femme ayant eu des enfants peut cohabiter avec un homme qui n'est pas son mari. Les précautions ainsi prises pour préserver la virginité des jeunes filles ne semblent pas être dues à un niveau moral élevé dans cette tribu. Apparemment, ces précautions découlent d'une croyance selon quoi « la sécrétion qui suit la naissance d'un enfant, et qui se produit plus encore après une fausse couche, est fortement empoisonnée et porte de graves préjudices à l'homme qui s'approche d'une femme au cours des journées suivantes. » On peut comprendre, dès lors, qu'un nouveau marié se soucie tout particulièrement de la pureté physique de sa jeune femme. (Voir Junod, *op. cit.*)

de repérer un individu ayant été adultère, [146] qu'il le reconnait s'il le rencontre, et qu'il se met immédiatement à le poursuivre. Cependant, si le coupable fait sa confession pleine et entière, l'animal lui laissera la vie. Sera également pris en chasse le mari d'une femme adultère. Les femmes sont donc portées à rester vertueuses, de peur d'exposer leurs époux au danger d'être poursuivis par des éléphants. Quant aux Ba-ila de la Rhodésie du Nord, ils ont horreur des fausses couches, où ils voient le châtiment de l'adultère.

Même in *extremis*, une femme awemba est tenue de désigner son amant. L'homme dont elle prononce alors le nom est qualifié de meurtrier ; on le tient pour coupable sans autre enquête, et on l'oblige à payer une lourde amende à l'époux outragé. Lorsqu'une mère et son enfant meurent tous deux lors des couches, le peuple suppose que la défunte a commis de multiples adultères. Dans le protectorat du Nyasaland, « on s'attend à ce qu'Yseult confesse sans délai et pleinement sa faute à son mari, qui autrement mourrait, si elle prenait quelque alimentation en compagnie de Tristan... Idée en quelque sorte similaire, la croyance universelle selon quoi une femme de qui le mari a été infidèle tombera malade et mourra, si elle a un enfant ; ou bien c'est le nourrisson qui ne vivra pas, si son père est infidèle à sa mère. Sont attribués à cette cause tous les décès de femmes ayant un enfant ou ceux d'enfants à la mamelle. De nos jours, toutefois, rien ne semble arriver au père coupable ; il est seulement exclu des cérémonies familiales de deuil » ¹¹⁹.

¹¹⁹ H. Coudenhove, *Feminism in Nyasaland*, *Atlantic monthly*, CXXXII, 1923, 194. Chez les Anyanjas, quand une femme meurt en couches, on accuse souvent le mari de l'avoir tuée par son infidélité au cours de la grossesse. (H. S. Stannus, *Journal of the royal anthropological institute*, XL, 1910, 305.) Selon un autre document concernant le même peuple, un homme surpris en flagrant délit d'adultère est obligé de procurer à sa femme un autre individu pour cohabiter avec elle, avant que -lui-même puisse revenir à elle. Pour ce service, il lui faut payer au substitut quatre mètres d'étoffe (vêtements) ou l'équivalent ; autrement le remplaçant a le droit de revendiquer la femme et de l'emmener. (Sir H. H. Johnston *British central Africa*, Londres, 18,97, p. 415.) Les Achewa (Ajawa) croient qu'un mari tombera malade, s'il absorbe des aliments dans lesquels sa femme a mis du sel soit pendant qu'elle avait

Quand les guerriers ngonï étaient partis se battre, les gens restés chez eux, et spécialement leurs femmes, craignaient que, s'ils commettaient des adultères, les absents en subissent de fâcheuses conséquences. Un homme ayant été adultère avant d'aller à la guerre était « effrayé en son cœur », appréhendant d'agir en lâche. Si, étant blessé, il venait à tomber sous les yeux d'un mari de qui il avait séduit la femme, ses plaies se mettaient à suppurer, et il périssait. On disait d'une femme ngonï coupable d'adultère, qu'elle était « attachée » ou « liée » ; à cause de cela, elle pouvait s'attendre [147] à avoir des couches difficiles. Quand la naissance avait lieu dans le village du mari, la femme était à la merci de sa belle-parenté féminine qui, si la délivrance tardait, s'évertuait à la forcer de se déclarer coupable. Que, si on arrivait à convaincre ces persécutrices de l'innocence de la *de cujus*, elles se tournaient alors vers l'époux, et c'est lui qui se voyait accuser d'infidélité. Jusqu'à ce qu'il avouât on croyait que l'enfant ne pourrait pas venir au monde. Les Kondé, quant à eux, exigent qu'une femme soit fidèle à son mari pendant qu'il est parti à la chasse, car, si elle commettait un adultère, il trouverait la mort dans cette expédition.

Selon les Washamba de la colonie du Tanganyika, la prolongation des douleurs de l'enfantement prouve que la femme a eu des relations sexuelles avec plusieurs hommes. Dans la même partie de l'Afrique, les Wagogo attribuent un échec à la chasse à l'infidélité de la femme, pendant l'absence du mari ainsi malheureux dans son expédition. Ils croient aussi que la même cause expose l'homme à être blessé ou tué par des fauves.

Les Akamba du Kenya considèrent comme éminemment dangereux pour une accouchée d'avoir des relations sexuelles avec qui que ce soit sauf avec son mari, avant que revienne sa première menstruation. De son adultère résulterait probablement la mort de son enfant. Nous savons aussi que, d'après cette même tribu, la copulation avec une femme mariée, pendant que les bestiaux paissent au dehors, rend

ses règles, soit après avoir commis un adultère. (A. G. O. Hodgson, *Journal of the royal anthropological Institute*, LXIII, 1933, 129.)

ceux-ci tabous et les fait périr. Toutefois, la femme a généralement peur de porter malheur à ces précieux troupeaux ; aussi entre-t-elle dans la voie des aveux. On fait alors sortir le bétail du kraal, on dépose à terre, devant la porte, des remèdes ayant une vertu purifiante, puis on amène le troupeau pour qu'il passe dessus. La femme aussi doit être cérémoniellement purifiée par un ancien.

Chez les Akikuyu, si un individu commet un adultère avec l'une des femmes de son père, du vivant de ce dernier, le père devient *thahu*, cérémoniellement impur. Pourquoi ? Parce qu'il a engendré son fils. Il faut que ce dernier fasse la paix avec son seigneur en lui offrant en présent un bouc de grosse taille. Ce *thahu* est chose très sérieuse ; si le conseil des anciens n'y met pas fin au plus vite, le père mourra.

Les Baganda punissaient de mort un adultère, à moins qu'il ne fût apparenté à l'offensé, auquel cas ce dernier pouvait consentir à accepter une compensation en espèces. « La pire conséquence, pour le mari outragé, était la colère de ses fétiches et dieux, qui avaient pour gardienne sa femme. Celle-ci, par son infidélité, avait impliqué son mari dans leur courroux ; il restait ainsi exposé à la malveillance de l'ennemi, et ce danger augmentait encore en temps [148] de guerre, parce que les dieux avaient détourné de lui leur protection. L'adultère était aussi regardé comme périlleux pour les enfants. On croyait que les femmes y ayant succombé pendant leur grossesse causaient la mort de l'enfant, soit avant sa naissance, soit en naissant. Quelquefois, la coupable mourrait elle-même en couches. Ou, si elle était délivrée heureusement, elle inclinait à dévorer son enfant ; il faudrait la surveiller de près pour l'empêcher de le tuer. Autre croyance : l'homme qui cohabitait avec toute autre femme que son épouse serait la cause d'une maladie frappant le nourrisson de l'une quelconque de ses concubines ; cet enfant mourrait, à moins que le père ne confessât sa culpabilité et n'obtînt du médecin les remèdes nécessaires, pour en annuler les sinistres résultats.

Les Ovimbundu de l'Angola croient qu'une femme adultère mourra en couches, si un médecin n'est appelé pour la soigner. Les Warega du Congo belge permettent à un homme de copuler avec sa

femme jusqu'à ce que la délivrance de celle-ci approche ; cependant, l'enfant mourra, si, durant la même période, son père a eu aussi des relations sexuelles avec une autre femme. Chez les Bushongo, il y a tabou (*ikina*), pour un mari dont la femme est enceinte, à « continuer » avec une autre ou même à rencontrer l'une de ses anciennes maîtresses ; en pareil cas, l'enfant attendu mourrait. Les Bahuana croient que l'adultère d'une femme enceinte sera fatal à son enfant. Un chasseur bakongo est astreint à ne commettre aucun adultère. « Le critère de la fidélité d'un homme, en l'espèce, est fourni par le résultat des coups qu'il tire avec son arme ; si le coup est habituellement manqué, la culpabilité ne fait pas de doute. »

Le peuple ga de la Côte de l'Or était certain qu'une femme adultère mourrait en couches. Pareille femme voyait arriver son terme avec une secrète terreur. On dit que des parentes qui lui voulaient du bien bâillaient souvent une femme en couches, afin de prévenir de sa part des révélations déplaisantes. Énoncer le nom du père pendant les douleurs donnait de la force à l'enfant, éveillait son esprit et le faisait avancer d'un « pas » vers la naissance. Parfois, l'enfant ne répondait pas, jusqu'à ce que la femme ait nommé plusieurs hommes, outre son mari. Les Ale Nsaw Ibo de la Nigéria croient que leurs règlements en matière sexuelle étaient imposés par le commandement direct de la déesse-terre. « Toutes nos femmes, déclarait un informateur indigène, étaient sacrées à Ale ; c'est pourquoi, anciennement, aucun homme ne pouvait étendre la main pour toucher la jambe ou le pied d'une femme. Si un homme rencontrait une femme allant dans la brousse, il lui fallait aussitôt détourner les yeux ou passer par un autre chemin. En ces [149] temps-là, commettre un adultère était un péché tout à fait terrible. L'homme qui s'en rendait coupable n'était pas seulement frappé d'une lourde amende, mais on le bannissait aussitôt. Jamais plus il ne lui serait permis de rejoindre aucune « compagnie ». Jamais il ne pourrait boire ou manger avec autrui. En ce qui concerne les membres de sa propre famille, puisqu'il était des leurs, ils consentaient à contribuer au paiement de l'amende, mais, ceci réglé, ils ne voulaient plus avoir rien de commun avec lui. Chez les Ibibio, l'adultère, en tout cas

avec la femme d'un père, était tabou et aussi défendu par la loi. Le coupable devait offrir un sacrifice aux ancêtres ou à la déesse-terre, afin de purifier la maison, d'en ôter la souillure ; il payait aussi une amende ou un dédommagement pour sa transgression. Presque toutes les tribus de la Nigéria du Sud tenaient pour coupable d'un péché très grave la femme qui préparait de la cuisine pour son mari juste après avoir commis un adultère. Ce qu'il y a là d'odieux redouble encore, si l'acte sexuel prend place pendant que les aliments cuisent, car en ce cas il est probable que le mari mourra. La femme qui n'avouerait pas un pareil adultère avant de mettre un enfant au monde mettrait en danger sa propre vie et celle de sa progéniture ¹²⁰. Dans le Sierra Leone, on croit qu'une femme mariée devenant adultère pendant qu'elle est enceinte fera une fausse couche ou que son enfant naîtra prématurément.

Quand les Huichol sont partis au loin, à la recherche du cactus sacré, il faut que leurs femmes restées à la maison leur soient fidèles. Toute infraction de cette règle entraînerait une maladie pour la coupable, et en même temps il en résulterait probablement que l'expédition subirait un échec. Les Tarahumara croient que, si une femme tombe malade à cause de son union illicite, elle peut guérir, pourvu qu'elle n'ait reçu de son amant aucun paiement. Si, au contraire, elle accepte de l'argent ou des cadeaux en nature, quels qu'ils soient, son sort fatal est chose acquise. Parmi les Indiens quinalts de Washington, les femmes de baleiniers doivent observer une stricte continence pendant l'absence de leurs maris. « Qu'une femme se laisse aller à l'infidélité pendant la campagne : alors les baleines se montreront avisées et « sauvages », tandis que les hommes ne seront plus capables d'en tuer une seule. » Chez les Haida, aux îles de la reine Charlotte, pendant que les hommes faisaient la guerre, leurs femmes « couchaient toutes dans une seule maison, pour se surveiller mutuellement. Car, si l'une

¹²⁰ Talbot, *Peoples of southern Nigeria*, III, 712. Les Abadjas croient que, si une femme commet un adultère pendant qu'elle a des plats sur le feu et ne confesse pas aussitôt sa faute à son mari, elle va tomber malade ; si elle persiste opiniâtrement à garder le silence, elle mourra (111, 716).

d'elles devenait alors infidèle à son mari, celui-ci serait probablement tué dans [150] ses combats. » Les Aléoutes croient que les chasseurs de loutres marines, si leurs femmes leur sont infidèles pendant leur absence, ou si leurs soeurs n'observent pas la chasteté, perdront toute capacité de tuer leurs proies et reviendront les mains vides. Il est dit des Esquimaux du Groenland que, si l'un d'eux évite les femmes des autres, c'est parce qu'il recule devant la perspective des querelles avec le mari offensé, plutôt que parce qu'il tient l'adultère pour moralement mauvais. Cependant, un dicton qui a cours parmi ce peuple suggère au moins une vague condamnation morale des relations sexuelles hors mariage. « La baleine, le bœuf musqué et le renne quittent le pays, parce que l'homme est trop occupé avec les femmes d'autrui. »

Dans la société primitive, le commerce sexuel postérieur à la puberté mais antérieur au mariage peut être toléré, et même approuvé, spécialement si on le regarde comme une manière de faire sa cour ou comme une forme de « mariage à l'essai ». Cependant, s'il en résulte une grossesse, la jeune fille subit souvent la réprobation inhérente à la rupture d'un tabou ; alors, elle et son partenaire doivent subir une purification cérémonielle. À moins que cette régularisation ne se fasse, le couple incriminé souffrira pour son méfait. Plus communément, le mal provoqué descendra sur le groupe social tout entier. La crainte d'une grossesse possible peut ainsi faire édicter un tabou imposé à toutes les relations sexuelles pratiquées avant le mariage.

Les Sulka de la Nouvelle-Bretagne croient que deux célibataires ayant connaissance charnelle l'un de l'autre contractent une souillure (*sle*) fatale, à moins qu'ils ne confessent leur faute et se soumettent à une cérémonie de purification. Jusque-là, ils sont dangereux pour les autres comme pour eux-mêmes. Chacun les évite ; personne ne veut rien recevoir d'eux ; on avertit les enfants qu'il ne faut pas les approcher. Voici de quelle manière l'homme coupable est publiquement purifié : en premier lieu, il boit un mélange d'eau de mer et de gingembre, auquel on a ajouté un peu de noix de coco en morceaux. Ensuite, on jette l'individu à la mer. Il place sous des pierres, dans l'eau, les feuilles dans lesquelles il a bu son breuvage nauséabond. Puis il se

baigne, ôte les vêtements qu'il portait lors de sa souillure, et les lance au loin. Pendant ce temps, les hommes de son clan le surveillent depuis la plage, en chantant un cantique. Finalement il sort de l'eau, revêt un nouveau pagne et va rejoindre ses compagnons. Une cérémonie purifiante, de genre plus simple, est aussi nécessaire pour les gens qui ont rencontré un couple en train de s'accoupler ¹²¹.

[151]

Les Lubu du centre de Sumatra croient qu'une fille non mariée qui devient enceinte encourt la pollution appelée *looi* ; c'est si dangereux que cette personne répand le malheur partout où elle va. Au Nias, de même, selon l'opinion générale, elle porte malheur à toute la communauté. C'est pourquoi, lorsque la pluie tombe momentanément, on inspecte soigneusement toutes les filles du village pour découvrir si l'une d'elles ne va pas montrer les symptômes de la grossesse, en vomissant.

Les Dayak maritimes de Bornéo attribuent une chute de pluie surabondante à l'immoralité de deux jeunes gens. On invoque les souveraines puissances pour obtenir le pardon du péché, cependant que les délinquants sont chassés de leurs demeures. On est convaincu que, dès lors, le mauvais temps va cesser. Les Sibuyau, qui font partie des Dayak maritimes, attachent une idée de grande indécence aux relations irrégulières. Si une fille célibataire devient enceinte, ils frappent les coupables d'une amende, et ils sacrifient un porc, pour apaiser les souveraines puissances. Faute de quoi, la maladie ou une calamité pire encore atteindrait la tribu entière. Les Blu-u Kayan supposent que le commerce sexuel entre gens non mariés est puni par les esprits. La parenté du couple n'aura aucun succès en agriculture, à la pêche ou à la chasse. Parmi les indigènes des collines de Rajmahal au Bengale, on réproouve hautement la copulation entre célibataires. Il faut sacrifier

¹²¹ M. Bascher, *Archiv für Anthropologie*, XXIX, 1904, 211. La même souillure résulte de la cohabitation légitime entre époux ; mais ils peuvent eux-mêmes la purifier, l'effacer. On leur apprend comment ils doivent s'y prendre ; cette instruction leur est donnée à l'époque de leur mariage. (Rascher, *loc. cit.*)

un porc et une chèvre ; puis le sang de ces animaux est aspergé sur les deux coupables, pour « ôter la tache » du pays.

Une coutume autrefois en vigueur chez les Basoutos indique qu'à leurs yeux la chasteté des jeunes gens non mariés passait pour essentielle quant à la correction rituelle. Ils allumaient toujours un nouveau feu dans une maison où une naissance avait eu lieu. « A cet effet, il était nécessaire qu'un jeune homme de mœurs chastes frottât vivement l'un contre l'autre deux morceaux de bois, jusqu'à ce que jaillit une flamme, pure comme lui-même. On croyait fermement qu'un trépas prématuré guettait quiconque eût osé remplir cet office après avoir perdu son innocence. Donc, aussitôt qu'une naissance était annoncée dans le village, les pères prenaient leurs fils pour les soumettre à l'ordalie. Ceux qui se sentaient coupables confessaient leur faute et subissaient une correction, plutôt que s'exposer aux conséquences d'une fatale témérité. On obtenait le même résultat en leur offrant à boire un peu de lait auquel on avait au préalable mêlé certaines drogues. L'imprudent jouvenceau, qu'une fausse honte aurait pu induire à accepter ce défi, ne restait pas impuni ; **des** pustules malignes recouvraient [152] bientôt tout son corps ; ses cheveux tombaient et, s'il échappait à la mort, il n'évitait en tout cas pas l'infamie de sa double faute. »

Une jeune Nandie qui donne naissance à un enfant avant de s'être mariée se voit méprisée durant tout le reste de sa vie. Il ne lui est jamais permis de regarder à l'intérieur d'un grenier, « de crainte de souiller les grains ». Les Dorobo, tribu de chasseurs du Kénya, ne donnent qu'aux enfants du village, ou peut-être aux très vieilles femmes, l'autorisation de manger les premiers rayons de miel d'une nouvelle ruche. « Comme motif, on explique que, si une jeune femme consommait un peu de ce miel et ensuite se conduisait mal avec un homme, tout le miel serait gâté, et les abeilles n'entreraient plus dans les ruches à partir de ce jour-là. » Chez les Akamba, les relations illicites entre une femme ayant passé l'âge d'enfanter et un jeune homme rendaient, croyait-on, ce dernier impotent. Les deux partenaires devaient être cérémoniellement purifiés.

Si une fille lango était trouvée en commerce illicite avec un

homme hors des portes, ou si elle se plaignait d'avoir subi pareille chose en pareil lieu, tous les passants y jetaient de l'herbe, car la mauvaise influence du grand dieu Jok y était immanente. « On dit que l'homme a « apporté le dieu » à la jeune fille. »

Les Ovakumbi de l'Angola croient que, si l'on ne punissait pas sévèrement l'incontinence des jeunes gens impubères, elle ferait mourir leur roi dans le courant de l'année. La mort était anciennement le châtiment ad hoc. Quand le pays de Loango souffre de la sécheresse et qu'une famine en résulte, les indigènes attribuent cela à la copulation de tels ou tels hommes avec des filles non encore adultes. Tous les efforts possibles sont tentés pour découvrir et punir les partenaires coupables. Si on les trouve, ils subissent une lourde amende, et on les fait danser nus devant tout le peuple, qui leur jette du gravier surchauffé et des éclats de verre ¹²². Chez les Badumas du lac Tchad, « on regarde comme une calamité la naissance d'un enfant hors mariage ; il faut le noyer. Sinon, de grands malheurs frapperont la tribu. Tous les hommes tomberont malades, tandis que les femmes, les vaches et les chèvres deviendront stériles ».

La réprobation de l'inceste est probablement universelle dans la société primitive, car on ne connaît pas de communautés qui s'abstiendraient de prohiber le commerce sexuel entre personnes réellement [153] ou artificiellement parentes jusqu'à un certain degré. Presque tous les sauvages condamnent l'union entre parent et enfant, entre frère et soeur, mais au delà les restrictions varient beaucoup, de tribu à tribu et de peuple à peuple. Quelle que soit la définition de l'inceste, l'aversion qu'il excite est toujours profonde. La peine qui le frappe habituellement n'est autre que la mort. Le terrible pouvoir du tabou peut

¹²² B. E. Dennett, *At the back of the black man's mind*, Londres, 1906, p. 53, 67 ss. D'après un document plus ancien, si une sécheresse épidémique sévissait dans le pays, si la pluie n'arrivait pas à la saison voulue, ou si la récolte périlait, il était probable que le peuple, dans son courroux, allait sacrifier le couple pécheur. (E. Pechuël-Loesche, *Indiscretus aus Loango*, *Zeilschr. f. Ethnologie*, X, 1878, 26.)

aussi être invoqué pour appliquer la règle de l'inceste ¹²³.

Certaines tribus du Queensland croient à un être surnaturel, appelé Kohin. Sa demeure se trouve dans la voie lactée, mais, la nuit, il rôde auprès de la terre dans l'équipage d'un gigantesque guerrier, et il

¹²³ On connaît des cas où l'inceste est délibérément commis pour quelque objet ultérieur. Chez les Thonga, un chasseur d'hippopotames aura quelquefois des rapports sexuels avec sa propre fille, afin d'acquérir un pouvoir magique sur ce gros gibier. « L'acte incestueux, fortement taboué dans la vie ordinaire, a fait de lui un « meurtrier » : il a tué quelque chose à la maison ; il a acquis le courage nécessaire pour accomplir de grandes prouesses sur l'eau ! » (Junod, *The life of a south african tribe*², II, 68.) Les Mashona pensent que l'inceste est un remède contre la morsure, autrement mortelle, de certains serpents. (Bullock, *Mashona*, p. 316, note 1.) Les Lamba, tout en ayant horreur de l'inceste, considèrent qu'il peut porter bonheur à un chasseur d'éléphants, quand celui-ci est sur le point d'aller à la poursuite de l'ivoire. (C. M. Doke, *Social control among the Lambas, Bantu Studies*, II, 1923-1926, 41.) Chez les Ba-ila, si un homme désire un bonheur très spécial, il se procurera des mains d'un médecin-sorcier certain charme du nom de *musamba*, et, « selon les instructions de ce personnage, il commettra un inceste avec sa sœur ou avec sa fille, avant de partir pour son entreprise. L'inceste est un puissant stimulant pour le talisman ». (Smith et Dale, *Ila-speaking peoples*, I, 261.) Les Anyanja, tribu du Nyassaland, croient qu'un homme qui s'accouple à sa sœur ou à sa mère est par là rendu invulnérable aux balles. (H. S. Stannus, *Journal of the royal anthropological institute*, XL, 1910, 307.) Parmi les Antambakoaka de Madagascar, chasseurs, pêcheurs et guerriers, avant de partir en expédition, s'unissent à leurs sœurs ou à leurs plus proches parentes. Ici encore, l'inceste passe pour procurer le succès de l'entreprise. (A van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, p. 342 s., se référant à G. Ferrand.) Le même pouvoir magique, acquis en violant le strict tabou de l'inceste, peut aussi s'obtenir par le cannibalisme. Dans les tribus queenslandaises de la péninsule du cap York, manger de la chair humaine est réputé chose atroce ; c'est *kunta-kunta*, ce qui veut dire dur, fort, dangereux, en un mot : tabou. « Mais, par le rituel approprié, le danger peut n'être pas seulement conjuré ; il peut même devenir une source de puissance, rendre un homme particulièrement brave et lui faire accomplir des prouesses spéciales à la chasse. » (D.F. Thomson, *Journal of the royal anthropological institute*, LXIII, 1933, 511 ; cf. *ibidem*, LXIV, 1934, 252.) De même, dans l'île de Lepers, l'une des Nouvelles-Hébrides, les indigènes sont convaincus qu'il est terrible de manger de la chair humaine. Celui qui fait cela n'a peur de rien. « Cela étant, ils achèteront de la chair de quelqu'un qui a été tué, afin d'acquérir le renom d'un vaillant en la consommant. » (R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 344.)

tue tous les gens qu'il rencontre. « On dit que Kohin est offensé par quiconque prend une femme de la sous-classe prohibée, par quiconque ne porte pas le collier du deuil pour la période prescrite ou mange des aliments défendus.

« Ce genre d'offense déchaîne sur les délinquants la colère de Kohin ; il en résulte que, tôt ou tard, ces gens meurent. » Dans la tribu omeo, de Victoria, de très proches parents qui ont des rapports sexuels étaient supposés mordus par des serpents surnaturels ; le [154] châtiement était le plus redouté de tous, parce qu'il pouvait rester suspendu sur le coupable des années durant.

Les Trobriands forment un archipel, situé au large de l'extrémité orientale de la Nouvelle-Guinée et habité par des Papouo-Mélanésien. Ces indigènes se divisent en quatre clans totémiques, et ces clans sont exogames. Un homme appelle ses « sœurs » toutes les femmes de son clan, et il n'en peut épouser aucune. Le professeur Malinowski a cependant constaté que la rupture de l'exogamie, quand il s'agit non pas d'un mariage mais d'une cohabitation temporaire, n'est nullement chose rare parmi les indigènes et qu'ils lui témoignent ordinairement de l'indulgence. « Si l'affaire est menée *sub rosa*, avec un certain décorum, si personne en particulier ne provoque du trouble, l'« opinion publique » bavardera mais ne réclamera aucune punition rigoureuse. Si, au contraire, le scandale éclate, chacun se retourne contre les deux coupables, et, à force d'ostracisme et d'outrages, l'un ou l'autre peut être amené à se suicider. » L'inceste dans le clan est aussi supposé être puni automatiquement, les offenseurs subissant la maladie ou la mort. Néanmoins, même ces pénalités-là peuvent être évitées, car les indigènes connaissent certains charmes et rites magiques, pour annuler les fâcheuses conséquences de la rupture du tabou. « Mieux vaut, assurément, s'abstenir de courir le risque - la contre-magie peut avoir été imparfaitement enseignée ou défectueusement appliquée - mais le risque n'est pas grand. »

À Ontong Java, le mariage est interdit entre personnes qui s'appellent l'une l'autre par des termes désignant une parenté. Mais, comme dans les îles Trobriands, l'inceste à l'intérieur du clan est regardé

sans sévérité particulière par le groupe social. Il arrive que des relations sexuelles et même des mariages interviennent aux degrés prohibés. « On ne fait rien aux coupables, nonobstant la désapprobation que chacun partage. Ils ne sont pas punis par la communauté d'une manière définie, quelle qu'elle puisse être, par exemple en les mutilant ou en les faisant mourir. Toutefois, si l'un des deux tombe malade, il est presque certain que les gens diront : ce sont les *kipua* qui le punissent. » On croit aussi que ces esprits ancestraux châtient non seulement ceux qui se sont livrés à l'inceste mais également leurs descendants.

On nous rapporte qu'à Tikopia, dont les habitants, essentiellement polynésiens, ont été peu touchés par la civilisation européenne, des unions entre proches parents et même entre demi-frères et demi-sœurs ne provoquent rien de plus que l'expression d'une désapprobation de la part de la communauté. Ce genre d'union est tolérable, mais les enfants qui en naîtront seront malades ou anémiques et, probablement, mourront jeunes. Les parents des [155] deux coupables n'ont rien fait pour prévenir leur acte, mais, si les incestueux viennent à mourir, ces mêmes parents feront porter le poids de leur mauvaise humeur à la descendance. Les gens des Sainoa disent que, depuis longtemps, la coutume et les dieux regardaient sévèrement l'union entre gens dont la proche consanguinité pouvait être nettement établie. Peu nombreux étaient ceux qui avaient l'audace de braver la superstition en face ; mais, s'ils l'osaient, et si leurs enfants mouraient prématurément, on ne manquait pas d'attribuer ce fait à la colère du dieu du foyer, allumée par le mariage prohibé. Aux îles Gilbert, on croyait que, si des gens coupables d'inceste restaient impunis, le soleil déroberait sa face à l'endroit où ce péché avait été commis. Les coupables étaient, de quelque manière, tués. Leur moindre châtiment consistait à les mettre dans un petit canot, avec quelques noix de coco et une pagaie (mais sans voile), et à les abandonner ainsi à leur sort.

Beaucoup de peuples de Bornéo, qui supposent que l'adultère et la fornication mettent en péril non seulement les coupables mais la communauté, professent les mêmes idées quant aux sinistres effets de

l'inceste. À Sarawak, contrairement à presque toutes les autres infractions, l'inceste n'encourt pas une simple peine d'amende. Les Kayan croient que des relations incestueuses compromettent gravement la bonne marche de tout le ménage, et que l'inanition peut en résulter, provoquée elle-même par l'échec de la récolte du riz. En conséquence, ils mettent les coupables à mort, soit en les perçant d'un bambou effilé, soit en les enfermant dans une cage d'osier qu'ils jettent au fleuve. Encourent la réprobation la plus ardente les rapports sexuels entre un individu et sa fille adoptive. « Le châtiment du couple incestueux ne suffit pas à écarter le danger qu'ils ont déclenché sur la communauté. Il faut purifier la maison et son contenu, à l'aide du sang de pores et de volailles ; les animaux ainsi utilisés sont la propriété des coupables ou de leur famille ; ce sacrifice constitue donc une amende. Lorsque telle ou telle calamité menace ou éclate sur une maison, spécialement si c'est une grande crue du fleuve, risquant d'emporter le bâtiment familial ou les sépultures des parents, les Kayan sont amenés à soupçonner qu'un commerce incestueux a eu lieu, soit dans cette maison même, soit dans celles du voisinage. Ils en recherchent les preuves, non sans parfois découvrir un cas qui, autrement, serait resté caché ¹²⁴. Chez les Murut et les Dusun de la [156] partie septentrionale et britannique de Bornéo, des calamités telles que peste, inondation, sécheresse et famine, sont attribuées à quelque inceste non révélé. Si l'on trouve ceux qui le commirent, on les mène en amont du cours d'eau par rapport au village, et là on les met à mort de manière que leur sang, en s'écoulant dans la rivière, traverse l'agglomération et emporte les résultats de leur

¹²⁴ Charles Hose et William McDougall, *The pagan tribes of Borneo*, Londres, 1912, II, 196 ss. Les Dayak maritimes soumettent à une cérémonie spéciale de purification une femme qui veut épouser son cousin germain, car il faut « éviter pour le pays les funestes conséquences » d'une telle union. (H. L. Roth, *Low's natives of Borneo*, *Journal of the anthropological institute*, XXI, 1892, 133. Hugh Low cite le cas d'un chef dayak montagnard qui épousa sa petite-fille, alors que vivaient encore sa femme et sa fille, mère de sa complice. Le peuple se plaignait de ce que, depuis cet inceste, « aucun jour lumineux n'avait été accordé au pays ; ce n'était continuellement que pluie et ténèbres ; si la tache de cette peste n'était effacée, la tribu irait à une prompt ruine ». (*Saravak*, Londres, 1848, p. 300 s.)

crime. Parfois on asperge de ce sang les maisons du village.

À Célèbes, on croit que les relations incestueuses font périliter les récoltes ; même effet à Halmahera, où l'inceste est suivi de pluies torrentielles, de tremblements de terre ou d'éruptions volcaniques. Les Bagobo de Mindanao sont persuadés que l'inceste « fait monter la mer jusqu'à recouvrir le pays ». Les Khasi de l'Assam, divisés en clans strictement exogamiques, considèrent la copulation d'un homme et d'une femme appartenant au même clan comme le plus grand péché qui puisse être commis. Les délinquants seraient proscrits et, une fois morts, privés de toute cérémonie funèbre. Aussi bien, toute sorte de désastres résultent-ils d'un inceste au sein du clan : le peuple sera frappé de la foudre ou dévoré par des tigres ; les femmes mourront en couches, etc. Toutefois, ces conséquences peuvent être évitées, si le prêtre sacrifie aux puissances supérieures un porc et une chèvre.

Chez beaucoup de peuples africains prévaut l'idée qui veut que l'inceste produise des effets malfaisant non pas sur les coupables, mais sur des innocents. Quelques-unes des tribus du sud de l'Afrique parlant bantou croient que, si un nouveau-né ne prend pas le sein, c'est parce que son père ou sa mère a été infidèle, « au moins dans son cœur ». D'autres, en Afrique australe, également, sont convaincues que des unions aux degrés de parenté prohibés naissent des monstres.

Selon les Washamba, l'inceste entraîne la stérilité de la femme ou la naissance de son enfant avant terme. Si l'une de leurs femmes, après s'être mariée, venait à perdre successivement trois enfants, ce malheur était attribué à un inceste, qu'elle aurait accidentellement commis avec son père avant son mariage. Les Akikuyu interdisent le mariage entre enfants et petits-enfants de frères et de sœurs. Toute atteinte portée à cette règle est considérée comme un très grand péché. La descendance de ce genre d'union mourra certainement, car son impureté cérémonielle, *thahu*, ne peut être lavée par aucun rite. Les parents, eux, ne sont pas frappés. Il arrive quelquefois qu'à son insu un jeune homme épouse une jeune fille se trouvant être sa cousine germaine ou issue de germaine ; [157] en ce cas, les anciens peuvent accomplir une cérémonie qui tranche le lien de la consanguinité. Les Akambas croient

qu'une femme ayant eu des rapports sexuels avec son frère ne peut donner naissance à l'enfant ainsi conçu ; elle est certaine de faire une fausse couche, à moins que les anciens ne la purifient.

Une jeune Bakyiga qui se livrait à quelque individu de son clan et avait de lui un enfant était chassée de sa maison et de son clan ; il lui fallait vivre ailleurs. Ce traitement rigoureux « provenait de la peur des revenants, car l'inceste irritait les morts du clan, qui auraient pu provoquer des maladies parmi les vivants, si le crime n'était pas puni aussi sévèrement ». Cependant, si la *de cujus* ne devenait pas enceinte, on ne la punissait pas pour avoir copulé avec quelqu'un de son clan. Chez les Banyoros, on faisait sortir du kraal une jeune fille coupable d'inceste, et on l'envoyait au loin chez des amis, « car sa présence porterait malheur à sa maison ; les enfants mourraient, ou bien les vaches avorteraient leurs veaux ». Les Dinka du Nil blanc croient que l'inceste provoque le courroux des esprits ancestraux. La jeune fille qui l'a commis n'aura pas d'enfants une fois mariée, et elle sera alors forcée d'avouer sa faute. Si elle ou l'une de ses parentes mourait avant qu'un sacrifice ait été fait, son amant serait tenu pour responsable et encourrait culpabilité du sang. Il lui faut, en pareil cas, offrir un taureau en sacrifice. Le père de la jeune fille barbouille le corps des deux coupables avec une partie du contenu de l'estomac du taureau, effaçant ainsi la faute de l'homme et rendant la femme capable d'enfanter. Les Bavili (Fjort) du Gabon sont persuadés que, si quelqu'un épouse une femme appartenant au clan de sa mère, la pluie ne tombera pas en temps voulu.

Les Caribes de la Guyane britannique croient que presque toute espèce d'infortune ou de maladie peut résulter d'un cas d'inceste. Cependant, si un individu est disposé à risquer de tels désastres, ses compagnons se bornent à rire de lui ou à le regarder comme follement téméraire. Les Navaho ne se marient pas dans leur propre clan ; sinon, déclare un informateur indien, « leurs os sécheraient, et ils mourraient ». On rapporte qu'autrefois les Kenayern, tribu alaskienne de l'anse de Cook, ne se mariaient pas au sein de leur groupe totémique. Plus tard, cette coutume ne fut pas rigoureusement observée ; à la

promiscuité qui en résulta les vieillards attribuaient la grande mortalité qui décima cette peuplade. Quelques tribus du même Alaska se rencontrent avec certains indigènes du sud de l'Afrique dans la croyance qui veut que toute copulation incestueuse produise un monstre, tenant du morse ou muni de défenses d'ivoire ou barbu, ou déformé autrement encore.

[158]

Fort nombreuses sont les restrictions que s'impose la société primitive dans les relations entre parents ou alliés ; elles visent en particulier le père et la fille, la mère et le fils, les beaux-parents et les beaux-enfants, le frère et la sœur, l'oncle et la nièce, la tante et le neveu, certains cousins. Ces restrictions revêtent des formes variées. Par exemple, il peut être interdit à telle personne de mentionner le nom de telle autre, ou de lui parler, ou de manger en sa présence, de recevoir quelque chose de sa main, de vivre sous le même toit qu'elle. Les règles de ce genre sont socialement sanctionnées, car leur inobservation porte à tout le moins une sérieuse atteinte à l'étiquette ; en certains cas, cette infraction est punie avec sévérité ; cela peut aller jusqu'au bannissement ou à la mort. Dans d'autres cas, ces règles se classent parmi les véritables tabous.

Dans la tribu jajaurung de Victoria, « chaque fois qu'une enfant était promise en mariage à un *quidam*, à partir de l'instant même, ni cet homme ni la mère de l'enfant n'étaient autorisés à se regarder ou à s'entendre parler l'un l'autre, ni à entendre leurs noms prononcés par autrui ; sinon, ils vieilliraient et mourraient prématurément. Les Wurrunjerri, autre tribu de la même contrée australienne, croyaient, que, si une femme parlait à son gendre ou au frère de celui-ci, elle verrait aussitôt ses cheveux blanchir ¹²⁵. Chez les Arunta, un homme ne peut manger de la viande d'aucun animal capturé et tué, ou même manié ou

¹²⁵ Howitt, *Native tribes of south-east Australia*, p. 199, 256 s, Chez les Wurrunjerri, quand un gendre envoyait du gibier en cadeau à son beau-père, la femme de celui-ci devait barbouiller son visage de charbon, spécialement en frotter sa bouche ; alors seulement elle pouvait sans danger manger de ce gibier (p. 257).

vu, par certaines personnes telles que son beau-père, les enfants de ses soeurs, le père de sa belle-mère et d'autres parents ou alliés. Violer ce tabou le rendrait gravement malade.

Les Kai de la Nouvelle-Guinée défendent aux beaux-parents de mentionner les noms de leurs beaux-enfants, et réciproquement. Le faire, c'est, selon toute probabilité, mourir de consommation. Chez les Dusun du nord de Bornéo, en colonie britannique, il est interdit de prononcer le nom de son père, de sa mère, de son beau-père et de sa belle-mère. Ces gens déclarent que, si un homme énonçait le nom de sa mère, ses genoux enfleraient. Dans les tribus de langage dravidien qui habitent les collines de l'Inde centrale, l'un des tabous les plus importants interdit à un homme d'entrer en contact avec la femme de son frère cadet. Les Dharkar croient que quelqu'un sera souillé, si l'ombre même de la femme de son frère puîné croise son chemin. Chez les Birhor, tribu de la jungle dans le Chota Nagpour, les noms de certains parents sont taboués. [159] Les prononcer amènerait infailliblement une maladie ou quelque autre mauvaise fortune au délinquant ou à un membre de sa famille.

Les Ba-ila de la Rhodésie du Nord sont persuadés que l'énonciation de certains noms de personnes, tels que ceux de ses père et mère et ceux de ses beaux-parents, porte malheur à la personne nommée ou à celui qui l'a nommée. Les Bakaondé, autre tribu rhodésienne, estiment que, si un homme entre dans la cabane de sa belle-mère ou simplement la regarde, il commet une action honteuse mais qui n'a pas de conséquences désastreuses ; c'est s'il y avait entre lui et elle des relations sexuelles que la mort de sa femme en résulterait. Un ménage mashona, deux ou trois mois après le mariage, rend une visite protocolaire aux parents de la femme et observe certains rites, parmi lesquels figure la présentation par l'époux de quelques chèvres à son beau-père. Jusqu'à ce que le mariage ait ainsi été publiquement reconnu, le gendre n'oserait pas rencontrer ses beaux-parents, qui croient qu'autrement leur dos serait endommagé.

Chez les Kondé de la région du lac Nyassa, l'une des plus grandes disgrâces qui puissent atteindre un homme consiste pour lui, estime-t-

on, à voir, même par hasard, sa belle-fille. Il subira maladie sur maladie et finalement mourra vieilli, faible, misérable. Il y a des gens qui croient qu'il ne sera plus capable de se tenir debout mais devra se traîner sur son séant, jusqu'à la fin de sa vie. D'autre part, sa belle-fille qui le voit n'a commis qu'un manque de savoir-vivre ; pour elle, cela n'entraîne aucun effet maléfisant. Chez les Bagandas, si un gendre voyait par hasard les seins de sa belle-mère, il lui envoyait en compensation un tissu d'écorce pour les couvrir, « de peur que quelque maladie, telle qu'un tremblement, ne vienne à le frapper ». Un homme ne pouvait entretenir aucune communication avec les filles des sœurs de son père ou avec les filles des frères de sa mère ; il était même interdit à ces cousins de s'approcher l'un de l'autre ou de se remettre quoi que ce soit. L'inobservation de ces défenses les eût fait tomber malades ; leurs mains, agitées d'un tremblement, leur eussent interdit tout travail. Les Batambas, autre tribu de l'Ouganda, ne permettent ni aux parents d'enfants mariés ni à leurs frères et sœurs, de coucher sous le même toit. Cela, disent-ils, sous peine de maladie. « On appelle cette maladie *bujugumiro*, tremblement, du verbe *kujugumira*, grelotter ou trembler. On ne leur ôtera pas cette idée de la tête ; il n'est palabres ni argumentation qui puissent les convaincre du contraire. » Le missionnaire qui nous donne ces renseignements ajoute ceci « J'ai été témoin de cas nombreux de cette indisposition et je n'ai pas eu connaissance d'une seule guérison. La [160] maladie, d'ailleurs, ne vient pas, à titre de châtiment envoyé par les dieux, mais, disent ces indigènes, elle vient par elle-même. »

Les Indiens du Yucatan croyaient que, si un fiancé venait à rencontrer son futur beau-père ou sa future belle-mère, il ne pourrait jamais engendrer des enfants. Les Indiens navahos pensent que celui qui regarde sa belle-mère en face sera frappé de cécité. On dit que les sons le plus communément entendus dans un camp navaho sont ceux des cris poussés pour mettre gendres et belles-mères en garde contre une

rencontre accidentelle ¹²⁶.

Les règles prescrivant de s'éviter atteignent principalement des gens de sexe différent entre qui le mariage est prohibé. Que les règles de ce genre aient procédé du désir de prévenir à tout prix les cas d'inceste, c'est une opinion ; qu'elles aient eu ce résultat, c'est un fait.

La naissance et la puberté sont de grandes crises naturelles dans la vie humaine, des époques éminemment significatives et solennelles ; il faut prendre toutes les précautions possibles contre les dangers mystiques qu'elles comportent. Un caractère mystérieux et périlleux s'attache aussi au mariage, événement critique qui introduit les époux dans une nouvelle phase de l'existence, et le danger qu'on suppose les entourer s'accroît encore à cause des idées si souvent professées concernant l'impureté qui résulte du commerce sexuel.

Il se peut que la continence la plus stricte soit requise des jeunes mariés au cours de leur première nuit de noces, et souvent pour une période beaucoup plus longue. On croit quelquefois que la violation de cette règle comporte un désastre pour les époux. Chez les Indiens canelos de l'Équateur, mari et femme ne doivent pas coucher ensemble la première nuit suivant leur mariage, sans quoi le mari mourrait. La raison que les indigènes allèguent pour ce tabou veut qu'un démon superlativement dangereux (*supai*) revendique le droit de passer la nuit de noces avec l'épousée. Ce droit, le nouveau mari le lui cède volontairement, encore qu'on risque que de ce commerce avec le démon résulte soit une maladie de la jeune femme, soit un monstre par elle enfanté. Même la nuit suivante, la copulation entre les deux époux reste dangereuse, parce que le démon veut encore la femme ; quelquefois on croit que le péril ne cessera pas avant que deux ou trois enfants ne soient nés de ce mariage. Chez les anciens Mexicains, un couple de jeunes mariés passait quatre jours à prier et à jeûner, « sans se permet-

¹²⁶ Bourke, *Snake dance of the Moquis of Arizona*, p. 247. On nous dit, cependant, qu'un Navaho peut épouser d'abord sa belle-mère (présomptive), puis la fille de celle-ci, faisant ainsi de toutes deux ses femmes et évitant, le tabou. (L. Ostermann, *Anthropos*, III, 1908, 862.)

tre la moindre privauté, craignant qu'autrement le châtiment céleste [161] ne tombe sur eux... Jusqu'à la quatrième nuit, le mariage n'était pas consommé ; on croyait que l'anticipation se serait montrée malencontreuse. »

Même quand la continence n'est pas observée, il se peut qu'une purification rituelle soit nécessaire après la première copulation entre mari et femme. Pour les Arapesh montagnards de la Nouvelle-Guinée britannique, ceci est chose extrêmement dangereuse, et les deux partenaires ont à accomplir une cérémonie pour se purger de la chaleur intense inhérente au commerce sexuel. Qu'on omette ce rite, l'homme deviendra incapable de chasser et de planter des ignames, la femme sera stérile. Chez les Yahgan de la Terre de Feu, le mari, dès son lever, le matin, prend un bain de mer ; faute de quoi, ses chiens mourraient. Les Indiens thompson de la Colombie britannique exigent que les nouveaux mariés, quoique couchés sous la même couverture, s'abstiennent de s'accoupler durant un temps fixé ; cela dure généralement quatre nuits. Lorsque l'acte conjugal a été accompli, la femme se lève avant l'aurore, va à un cours d'eau et se baigne. Elle passe la journée entière dans l'isolement. Chez les Esquimaux de l'île Kodiak, au large de l'Alaska, la coutume veut que les deux époux, prennent un bain dans l'eau chaude après leur nuit de noces, chacun d'eux « pour sa purification et pour celle de son partenaire. »

La continence n'est que l'une des multiples restrictions souvent imposées à un jeune ménage. Il se peut aussi qu'on juge nécessaire que les deux époux restent éveillés pendant la nuit nuptiale. Quelques tribus de la partie hollandaise de Bornéo croient que, si le couple dormait alors, les mauvais esprits le frapperaient de maladie ou de rêves désastreux ¹²⁷. Dans certain canton du Maroc, « si l'épousée reste longtemps seule avant que le jeune marié entre dans la chambre, si

¹²⁷ M. T. H. Perelaer, *Ethnographische beschrijving der Dajaks*, Zalt-Bommel, 1870, p. 53. À Java, les futurs époux ne doivent pas dormir durant la nuit qui précède les noces, de peur qu'une grande infortune ne les frappe. (R. Schmidt, *Liebe und Ehe im alten und modernen Indien*, Berlin, 1904, p. 422.)

bien qu'elle s'assoupisse puis soit réveillée et effrayée par le bruit qu'il fait, elle peut être frappée par des *jnun* (mauvais esprits), et son visage peut devenir grimaçant, ou encore elle peut perdre le sens ». Autres règles : le silence que la femme doit garder en ce qui concerne la nuit de noce, et l'interdiction qui lui est faite de parler à qui que ce soit excepté à son mari pendant quelque temps après le mariage, souvent jusqu'à ce qu'elle ait donné naissance à un enfant. Il arrive aussi qu'on oblige les nouveaux mariés à s'abstenir de nourriture pendant un temps, ou de certains aliments seulement, ou encore de manger et de boire en public. Les Masai, tribu d'Afrique orientale, croient que, si l'un [162] des deux époux mange quoi que ce soit au repas de noces, lui ou elle aura des éruptions autour de sa bouche.

L'inactivité peut être imposée au couple, particulièrement à la jeune femme ; ou au -moins y a-t-il cessation des activités normales. Chez les Nandi, en Afrique orientale également, c'est pour un mois entier que le jeune ménage est servi par la mère du mari, « car il est illicite pour l'épousée de travailler pendant cette période ». Les jeunes mariées wataweta, durant la première année de leur ménage, « sont soustraites à la vue du vulgaire et exemptées de tous les travaux du ménage ; toute relation sociale leur est interdite avec l'autre sexe, sauf avec leur mari. On ne les laisse jamais seules ; quelqu'un les accompagne ou que ce soit qu'elles désirent se rendre ; interdiction absolue du plus léger effort ; même dans leurs courses fort brèves elles vont à pas de tortue, de peur d'abuser de leurs muscles. »

Il n'est pas invraisemblable que beaucoup des précautions et des abstinences imposées aux jeunes ménages aient été anciennement d'authentiques tabous, quand bien même cela ne ressortit de nos jours qu'à l'étiquette nuptiale, l'observation de ces règles n'ayant qu'une sanction purement sociale. Dans certains cas, comme ceux que nous venons de mentionner, les deux nouveaux époux, comme les jeunes gens et les jeunes filles à l'époque de la puberté, et comme les femmes pendant leur grossesse et leurs couches, sont regardés comme spécialement exposés aux mauvaises influences ou aux assauts des mauvais

esprits. Les restrictions que le couple observe en de telles circonstances ont pour objet d'éviter ou de neutraliser un danger couru ou de supprimer une impureté supposée.

[163]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre V

La mort et les morts

[Retour à la table des matières](#)

Quelques peuples très arriérés, par exemple les Australiens du centre, ne reconnaissent pas la possibilité de la mort naturelle, tandis que d'autres, aussi peu évolués, tels les indigènes des îles Andaman, attribuent toutes les morts subites à une action démoniaque. En général, au stade de culture le plus bas, c'est très rarement que la mort apparaît inévitable, excepté peut-être quand un homme meurt dans un combat, sous la violence d'un de ses congénères, ou bien lorsque le décès résulte d'une circonstance dont le caractère accidentel saute aux yeux. La maladie et la mort suivant une maladie sont presque toujours attribuées à des causes n'ayant rien de naturel, spécialement à la sorcellerie pratiquée par quelque ennemi, un être humain. On croit quelquefois que la mort d'un individu est le résultat de l'évasion de son âme, qui a une propension à voyager hors du corps, non sans que cela entraîne des conséquences désastreuses pour son possesseur. Et, comme nous l'avons vu, la mort est souvent considérée comme la suite irrémédiable, inéluctable, de la rupture d'un tabou.

Il se présente d'autres explications encore. Une idée commune veut que l'esprit d'un défunt, en particulier celui d'un individu mort prématurément, soit malfaisant et porté à se venger sur les survivants en les faisant mourir, eux aussi. Souvent un décès sera attribué à quelque mauvais esprit qui, étant entré dans le corps du sujet et l'ayant tué, est supposé rôder non loin de lui, en cherchant d'autres victimes. Il est impossible de distinguer rigoureusement entre des conceptions animistes de cette nature et la conception plus vague de la mort, sorte de miasme ou poison atmosphérique, répandant largement et jusqu'au loin une influence fatale. La croyance à la pollution de la mort semble être, essentiellement, une simple conclusion tirée de l'expérience (faite, par exemple, lors des épidémies) qui montre que, quand une personne a succombé, d'autres personnes auront probablement le même sort. De telles croyances ont été confirmées et renforcées ensuite des réactions émotives produites par les phénomènes de la mort : la peur du corps, chose étrange, dangereuse ; la répulsion devant la corruption de la chair ; l'effroi, ou au moins le malaise, qu'on éprouve à se souvenir ainsi soudainement et bon gré mal gré de notre commune mortalité.

[164]

Afin de sauvegarder le vivant du dangereux spectre de la mort, ou de sa pollution, les personnes gravement malades sont souvent isolées, ou laissées sans soins, ou déposées hors de leur maison pour exhaler leur dernier soupir. Quelquefois on les enterre, ou on dispose autrement de leurs corps, alors que l'étincelle vitale n'a pas encore cessé de briller fiévreusement en elles.

Dans l'Australie du Sud, les Yerkla, qui n'enterrent jamais leurs morts, ni n'en font rien d'autre, laissent le mourant seul, mais en lui donnant le plus de confort possible et en le plaçant auprès d'un feu. Puis la tribu entière quitte le voisinage et n'y revient pas de longtemps. Aux Nouvelles-Hébrides, on enterrait vivants les malades atteints de délire.

Quand un Maori tombait malade, il ne lui était pas permis de res-

ter dans une maison d'habitation, mais on le faisait sortir du village, pour le placer sous un hangar temporaire dressé dans la brousse. Si quelqu'un mourait dans une maison, celle-ci devenait tapu et ne pouvait plus servir. Il en résultait de grands inconvénients, car dans certaines maisons pouvaient vivre en commun jusqu'à trente ou quarante personnes. Les Mangyan de Mindoro abandonnent un malade, aussitôt que son état montre de la gravité. Ils reviennent au bout d'un certain temps, pour voir s'il est ou non encore en vie ; si par chance le rétablissement a commencé, ils font ce qu'ils peuvent pour secourir le patient. Chez les Serrano de Luçon, quand l'état d'un malade ne donne, aucun signe d'amélioration, on l'enlève de son lit, et on le dépose sur une couverture de peau elle-même placée sur le sol, en dehors de la maison. Un enfant reste à ses côtés, pour l'éventer et pour chasser les mouches. On ne lui donne que de l'eau jusqu'à ce qu'il meure.

Les Cingalais, redoutant fort qu'un individu dangereusement malade ne vienne à mourir et, de la sorte, ne souille la maison où il est couché, le relèguent dans une construction temporaire adjacente. Chez les Tanala de Madagascar, les gens qui tombaient malades et perdaient conscience étaient placés dans la partie de la forêt où l'on jetait les cadavres. Guérissaient-ils néanmoins et retournaient-ils au village, le peuple les lapidait mortellement. Parmi les Basouto, un malade, évidemment approchant de la fin, est emporté hors de la cabane, s'il est possible de le remuer sans le faire aussitôt mourir. Les Masaï de l'Afrique orientale prennent bien soin d'empêcher qu'un décès ne se produise dans un village. Aussitôt qu'une personne jeune ou dans la force de l'âge montre les signes annonciateurs d'un décès qui ne tardera plus guère, on la porte en hâte dans la brousse, où on la laisse mourir ¹²⁸. Les Ilo du [165] Togo abandonnent un mourant, car ils crai-

¹²⁸ L. S. B. Leakey, *Journal of the royal anthropological institute*, LX, 1930, 204 s. Une coutume analogue s'observe chez les Akikuyu. Mais chez eux, si l'on porte le souffrant dans la solitude, c'est, dit-on, avec son plein consentement. S'il guérit, il est ramené dans sa maison. (W. S. Routledge et Katherine Routledge, *With a prehistoric people*, Londres, 1910, p. 170.) D'après le Père C. Cagnolo, il arrive souvent que des malades soient précipités dans la

gnent que ses yeux ne les fixent et que son spectre ne les moleste ou même ne les tue.

Les Indiens linguas du Paraguay enlèvent un mourant du village et le laissent rendre le dernier soupir dans la solitude. « On ne lui adresse pas un mot d'encouragement, pas une main amicale ne lui est tendue, lors même qu'il est encore en vie, encore conscient. Souvent il endure les tortures de la soif, et personne ne vient à son secours. Malgré tout, ces Indiens ne sont pas malveillants : le fait que leur ami va mourir les afflige, ils le regretteront et mèneront deuil sur lui, mais leur cruelle croyance surmonte tous les sentiments naturels ¹²⁹. » Chez les Itonama de Bolivie, quand la parenté d'un malade croit sa fin prochaine, elle essaye de fermer aussi hermétiquement que possible sa bouche, son nez et ses yeux, afin que la contagion de la mort n'atteigne pas autrui. Le résultat de ces précautions consiste simplement à étouffer les gens très malades. Quant aux Indiens du Nicaragua, ils abandonnent le malade dont ils considèrent la mort comme certaine. Il ne tardera pas, en fait, à mourir, car ils ne lui laissent rien à manger ou à boire. Chez les Indiens navaho, la coutume veut que la hutte d'un défunt soit brûlée et son emplacement abandonné. Lorsque, pour une raison quelconque, cela n'a pas lieu, une personne gravement malade et paraissant condamnée est portée en quelque endroit solitaire ; on amasse des broussailles autour d'elle pour la protéger contre les fauves, puis on la laisse sans surveillance jusqu'à ce que la mort vienne mettre fin à ses souffrances. Quelquefois, pourtant, on lui apporte de la nourriture.

Chez les Maidu du nord, en Californie, quelqu'un qui avait été longtemps malade était parfois attaché, accroupi, dans une peau d'ours et enterré prématurément. Si les Makah, tribu de l'État de Washington,

brousse et qu'on les y laisse mourir, alors qu'en réalité leur maladie n'était pas mortelle. (*The Akikuyu*, Nyeri, Kénia, 1933, p. 142.)

¹²⁹ W. B. Grubb, *An unknown people in an unknown land*, Londres, 1911, p. 161 s. En vertu de la « cruelle croyance » ainsi visée, de terribles malheurs se produiraient, si un mort restait sans sépulture lors du coucher du soleil (p. 160). Il arrive quelquefois qu'on enterre quelqu'un qui n'est pas tout à fait mort.

sont convaincus qu'un patient ne se rétablira pas, ils ont coutume de le porter hors des portes pour mourir. Ils procèdent ainsi, en particulier, quand le sujet est atteint d'un mal qu'ils ne comprennent pas. S'il mourait dans la maison, tous ceux qui y habitent succomberaient à la même maladie. Chez les Esquimaux du centre, si quelqu'un meurt dans une maison, au milieu de ses habitants, il faut que tous les objets contenus dans cette demeure soient détruits ou jetés au loin. Pour éviter d'en venir là, on construit, [166] suivant la saison, une petite maison ou une hutte en neige, et on amène là celui qu'on croit être malade sans espoir. On lui laisse quelques vivres, mais personne ne reste à ses côtés. Aussi longtemps qu'on ne craint pas sa mort soudaine, ses parents et ses amis peuvent venir le voir, mais, quand l'issue fatale devient imminente, on ferme l'habitable et le mourant est laissé seul.

Tandis que certains primitifs ne manifestent que peu ou pas de répulsion en présence d'un défunt, tandis que d'autres mangent leurs morts, soit pour satisfaire les exigences de la faim, soit pour acquérir les qualités du décédé, l'attitude usuelle envers un cadavre est faite d'une aversion et d'une terreur comparables à ce qui se montre vis-à-vis d'une femme qui accouche ou qui a ses règles.

Les aborigènes de Victoria pensent qu'un cadavre ne doit pas être mis en contact avec des mains humaines ou avec la terre. Les Koita, tribu de Papous, ont un terme spécial (*aina*) pour désigner le caractère contagieux et éminemment dangereux d'un corps sans vie ¹³⁰.

Dans les îles Trobriand, la parenté maternelle d'un défunt est obligée de se tenir éloignée de son cadavre. Si ces gens le touchaient ou même s'approchaient de lui, ils tomberaient malades et mourraient. L'influence pernicieuse d'un cadavre est conçue matériellement comme quelque chose qui souille l'air. Le nom de cette exhalaison ou essence est *bwaulo*, mot qui décrit aussi le nuage de fumée entourant un

¹³⁰ C. G. Seligman, *The Melanesians of british New Guinea*, Cambridge, 1910, p. 161. *Aina* introduit aussi l'idée de « sacré », « mis à part », « chargé de vertu » (p. 101, note 2) ; il signifie donc « tabou ».

village, spécialement durant les jours calmes et chauds ¹³¹. Un Fidjien qui s'est souillé par le contact du cadavre d'un individu mort de mort naturelle n'est pas autorisé à toucher de ses mains des aliments pendant plusieurs jours. Les naturels de l'archipel Lan croient que l'odeur d'un cadavre peut causer trois sortes de maux : la lèpre, des plaies qui sentent mauvais et des maux internes. Pour préserver là-contre les gens en deuil, un cadavre est habituellement enterré dans les trois heures qui suivent le décès.

À Samoa, quand un cadavre se trouve dans une maison, il ne peut y être prise aucune alimentation ; la famille va donc, pour ses repas, soit au dehors soit dans une autre maison. Ceux qui assistaient le défunt prennent le plus grand soin de ne pas toucher à ce qu'ils mangent ; pendant plusieurs jours, on les nourrit « comme s'ils étaient de faibles enfants ». La calvitie et la perte des dents seraient la sanction prévue pour toute violation de cette règle.

Aux îles Tonga, quand on portait un corps à la sépulture, tous les [167] gens présents sur la route ou dans les champs d'alentour étaient obligés de se tenir hors de vue, sous peine de devenir taboués. Ceux qui se montraient alors étaient tués sur-le-champ. Pour les Maori, « les restes du défunt et tout ce qui y avait rapport étaient (et sont) hautement *tapu* ; ... il ne faut pas s'approcher à la légère de lieux comme les *wahi-tapu* (terrains où l'on enterre des morts). L'association des vivres, en particulier de ceux qui sont cuits, avec quelque chose de *tapu* est tout ce qu'il y a de plus répréhensible aux yeux des Maori ¹³². »

¹³¹ Bronislaw Malinowski, *La vie sexuelle des Sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Payot, Paris. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

¹³² James Cowan, *The Maoris of New Zealand*, Christchurch, Nouvelle-Zélande, 1910, p. 115. D'après un ancien document, un Maori ne pouvait manger à l'endroit où un corps avait été enterré, ou à proximité de là ; il ne pouvait pas non plus prendre un repas dans un canot en passant près d'un pareil lieu. (J. S. Pollack, *Manners and customs of the New Zealanders*, Londres, 1840, I, 239.) Quand les Maori pratiquaient l'incinération, il fallait brûler le cadavre en quelque endroit rocheux ou stérile, où selon toute vraisem-

En ce qui concerne les Manobo de Mindanao, il nous est dit que la peur déclarée du mort et de son âme constitue l'un des faits les plus saillants de leur culture. « Dans la chambre mortuaire, planant autour de l'endroit même où gisent les morts, règne une certaine influence nocive, dont l'infection peut rendre chacun susceptible d'être attiré vers les spectres au noir visage, affamés et qui, subjugués par l'odeur, se tiennent à l'affût dans la maison de deuil, guettant l'occasion de s'assurer une victime. »

À Madagascar, un grand nombre de tabous ont rapport à la mort et aux cérémonies funèbres. La mort souille à un tel point que toute personne en contact avec le corps, même celles qui ne font qu'assister aux obsèques, contractent la souillure. Le vase dans lequel l'eau était chauffée pour laver le cadavre, la natte sur laquelle on le déposait, la litière employée pour le porter à la tombe, tous ces objets ne devaient pas être touchés. Nul ne pouvait même passer à proximité sans en absorber les malfaisantes émanations. Il fallait les détruire. Le riz pris dans une maison où gisait un cadavre ne fructifiera pas. Aller dans une rizière en rentrant d'une cérémonie funèbre rend cette plantation stérile. Entrer, après avoir vu un mort, dans une maison où se trouvent des vers à soie les fait mourir. Si l'on rencontre une poule couveuse avant que l'on se soit purifié de la souillure inhérente à la mort, les œufs ne viendront pas à éclosion. Construire une maison sur l'emplacement d'une ancienne sépulture, c'est amener le désastre sur ceux qui habiteront là et sur leur descendance ¹³³.

[168]

Le missionnaire Casalis remarque, chez les Basouto, qu'« aux yeux de ce peuple la mort, avec tout ce qui la précède ou la suit im-

blance la culture ne pourrait jamais s'introduire. (E. Best, *Cremation amongst the maori tribes of New Zealand*, *Man*, XIV, 1914, 111.)

¹³³ A. Grandidier, *La mort et les funérailles à Madagascar*, *L'Anthropologie*, XXIII, 1912, 322 ss. Il n'est pas permis aux jeunes de regarder un cadavre. Autrefois, nul ne pouvait assister à des funérailles, s'il n'avait atteint l'âge de quarante ans. (H. F. Standing, *Malagasy « Fady »*, *Antananarivo annual and Madagascar magazine*, n° 7, 1883, p. 73.)

médiatement, est la plus grande de toutes les impuretés. Ainsi, on considère comme impurs les malades, les personnes qui ont touché ou enterré un cadavre, les gens qui ont creusé une tombe, ceux qui, par inattention, ont marché sur une sépulture ou s'y sont assis, les proches parents d'un défunt, les meurtriers, les guerriers qui ont tué des ennemis dans leurs combats. » La précipitation avec laquelle on procède aux enterrements cause souvent de graves erreurs, tel ou tel étant enseveli vivant. « De vieilles femmes ignorantes, subjuguées par des peurs superstitieuses, à la vue de convulsions ou d'un évanouissement, se mettent à courir en criant : c'est fini, il est mort Et sans autre examen, on enveloppe le malade dans des peaux il meurt bientôt par suffocation ¹³⁴. » Les Betchuana professent des vues très catégoriques en ce qui concerne l'impureté d'un cadavre ou de tout ce qui a rapport à la mort ; donc, ceux qui ont touché un défunt ou creusé une tombe se baignent ou s'exposent à la fumée d'un feu purifiant. Les Rwala bédouins évitent soigneusement tout cadavre.

Les Indiens bribri de Costa Rica désignent par le mot *nya*, « sale », l'impureté cérémonielle associée à la mort. Tous les objets ayant été en contact avec un cadavre doivent rigoureusement être jetés, ou détruits, ou purifiés par un sorcier. Les Indiens makah de Washington croient que regarder un mort est un très fâcheux présage. Il faut donc recouvrir immédiatement tout cadavre, pour le dérober à la vue. À peine quelqu'un a-t-il rendu le dernier soupir, on enveloppe solidement son corps dans des couvertures, on l'attache, serré, avec des cordes, et on le met en bière. Cette pratique amène probablement des meurtres, car, si le *de cuius* n'était pas réellement mort, à procéder ainsi on assure l'issue fatale à brève échéance. Les Indiens quinault croient que, si une personne mangeait quoi que ce soit en passant auprès d'une tombe, sa bouche se tordrait et garderait dès lors cette fâcheuse position. Les Clallam et les Twana n'aiment pas que leurs en-

¹³⁴ E. Casalis, *The Basutos*, Londres, 1861, p. 203 s., 256 s. On faisait passer à travers une flamme purifiante les pieds d'un homme ayant marché sur une tombe. (D. F. Ellenberger, *History of the Basuto, ancient and modern*, Londres, 1912, p. 261.)

fants s'approchent d'un mort, car les enfants sont plus accessibles que les adultes aux influences mauvaises.

Les Esquimaux du Labrador « ne craignent pas beaucoup la mort elle-même ; leurs chasseurs la bravent maintes fois dans la journée sur les glaces mouvantes. Ils ne trahissent non plus aucune émotion particulière, lorsqu'ils mettent à mort quelque animal, ou même lorsqu'ils tuent un homme. Ils n'en ont pas moins une peur [169] superstitieuse du cadavre, étant donnée l'influence maléfique qu'il est supposé exercer, et les revenants ou spectres leur causent beaucoup d'épouvante. Jamais ils ne passeraient de nuit auprès d'un des lieux où ils enterrent leurs morts... C'est une grande malchance d'avoir dans sa maison un décès inattendu ; de ce chef, tout y sera contaminé. Lorsque l'un des leurs touche à sa fin, on voit les gens du logis en retirer tous les ustensiles de ménage et toutes les armes. » Les habitants du Groenland jetaient hors de la maison tout ce qui appartenait au défunt, afin que ces objets ne souillent pas les survivants et ne leur portent pas malheur. Tous les meubles de cette demeure étaient de même placés dehors jusqu'au soir, alors que l'odeur du cadavre se serait dissipée. Quant aux Esquimaux du centre, ils ne permettent qu'à la parenté du défunt de toucher à son corps. Ceux du détroit de Bérिंग répugnent fort à avoir un cadavre dans leur maison. Cela va si loin que souvent les parents d'un mourant lui font revêtir le costume qu'il portera dans sa tombe, afin de pouvoir l'y placer immédiatement après qu'il aura expiré.

Les Chukehi du nord-est de la Sibérie ne touchent pas un cadavre de leurs mains nues. Chez les Yakoute, les restes d'un défunt, quel que soit l'endroit où on l'a enterré, inspirent une grande crainte. Ils causent de graves conflits avec la nature, « amenant des tourbillons, des ouragans, toute sorte d'intempéries. Les restes d'un chamane produisent tous ces phénomènes avec une intensité extrême. » Beaucoup de peuples primitifs abandonnent, pour un temps ou en permanence, l'emplacement où s'est produit un décès. Cette coutume semble généralement usuelle, sinon universelle, parmi les aborigènes australiens. Les Arunta brûlent le camp des hommes ou celui des femmes, suivant le sexe

du défunt, puis vont chercher une nouvelle place pour leur groupe local. Dans la tribu mara, de l'Australie du Nord, « aussitôt que quelqu'un meurt, on transporte les campements ailleurs, à cause de l'esprit, dont ils ont une extrême frayeur, et qui, croient-ils, hante l'emplacement où campait le décédé. » Les naturels du Queensland, qui pratiquent la même coutume, font des entailles aux arbres auprès desquels l'un des leurs est mort, afin de montrer qu'il y eut là un décès.

Les Kenakagara, tribu de Papous voisine de Port Moresby, vont toujours s'installer dans un nouveau village lorsqu'un certain nombre d'entre eux sont venus à mourir. Émigrent aussi, après un décès, les habitants d'un village keraki, mais ce n'est que temporairement. Quand un chef maori était enterré dans un village, ce village devenait *tapu*, et personne, sous peine de mort, n'était autorisé à s'approcher de là.

Parmi les Dusun du nord de Bornéo, colonie britannique, la [170] mort d'un individu, survenant dans un village nouvellement établi, dans un délai de six mois à partir de l'achèvement, en provoquera l'abandon. Les Sakai de Pérak, dans la péninsule malaise, brûlent invariablement toute maison où un décès a eu lieu et abandonnent leur campement, même si cela entraîne le sacrifice d'une récolte de tapioca ou de canne à sucre. Chez les Mantra de Malacca, si quelqu'un meurt dans un espace qu'ils sont entrain de défricher, ils y cessent toute plantation. Une fois la récolte ramassée, ils ne défrichent pas plus outre ¹³⁵.

Les habitants de l'île d'Andaman croient que l'esprit d'un défunt hante non seulement le lieu où il est enterré, mais aussi le campement où il mourut. Ils abandonnent cet emplacement, après leur retour des obsèques, et ils partent pour aller camper ailleurs ¹³⁶. Ceux de Nicobar

¹³⁵ W. W. Skeat et C. D. Blagden, *Pagan races of the Malay peninsula*, Londres, 1906, II, III. La maison d'un défunt est ainsi abandonnée, et, en règle générale, les villageois décampent en bloc (*loc. cit.*).

¹³⁶ E. H. Man, *Journal of the anthropological institute*, XII, 1883, 145. D'après A. R. Bodcliffe-Brown, les naturels peuvent retourner à l'emplacement déserté, quand la période du deuil est révolue (*The Andaman islanders*, Cambridge, 1933, p. 108).

désertent une de leurs colonies, quand un décès y a eu lieu ; ils n'y reviennent que pour y récolter les fruits mûrs de leurs plantations.

Les Vedda les plus sauvages de Ceylan laissent le corps d'un homme ou d'une femme dans la caverne ou sous l'abri rocheux où la mort l'a pris. Puis la communauté abandonne la place en hâte, et il faudra l'éviter pendant longtemps. « Quand on essaye de découvrir la nature de l'influence nocive éprouvée sur l'emplacement du décès, on reçoit habituellement pour réponse quelque chose comme ceci : si nous restions là où la mort a eu lieu, nous serions assaillis à coups de pierres. Dans beaucoup de cas, il ne semble pas qu'on se représente nettement que le défunt soit l'agent à l'oeuvre dans cette lapidation ; cependant, quelques indigènes croient que la responsabilité de ce genre de désordres incombe au spectre du décédé. »

Les Sakalave malgaches lèvent toujours leur camp après qu'un décès y a eu lieu, ils le reportent à distance. « Cette fuite perpétuelle devant la mort empêche naturellement la population de prendre des habitudes sédentaires, et il en résulte aussi que la construction des habitations demeure caractérisée par un style des plus rudimentaires. »

Les Thonga doivent abandonner un kraal, lorsqu'un chef y est mort, mais il faut attendre que soit écoulée toute l'année du deuil. Si le défunt est un particulier, on jette les débris de sa hutte dans la brousse, sans que le village entier soit déserté. « Mais, si le nombre des décès va croissant, les ossements divinatoires peuvent donner [171] l'ordre d'abandonner l'emplacement, comme souillé et dangereux. »

Les Masai prennent toutes les précautions possibles pour empêcher qu'un jeune ou une personne d'âge moyen ne meure dans le village. Aussitôt que se montrent les indices d'une fin prochaine, le sujet est porté promptement dans la brousse, où on le laisse expirer. Si, par quelque mauvaise fortune, il meurt dans le village, on l'en retire au plus vite. Il n'est permis de mourir paisiblement à l'intérieur du village qu'aux personnes des deux sexes ayant atteint un très grand âge, mais il faut laisser tomber en ruines la hutte où ils ont rendu leur dernier soupir, et, un mois après la célébration des obsèques, il faut quitter le

village. Les Akamba, pour leur part, ne changent pas de résidence après un décès, mais il faut que les habitants du village soient purifiés. C'est l'office d'un vieillard spécialement versé en ces matières. Il égorge une chèvre, recueille le contenu de la caillette et le mêle à certaines plantes dans unealebasse. Les villageois s'asseyent en cercle autour du célébrant, qui les asperge de cette mixture ; il en fait autant aux parois de la maison mortuaire et au lit où gisait le défunt. Jusqu'à ce que cette cérémonie ait été célébrée, aucune copulation n'est autorisée dans le village.

Les Bahima, peuplade pastorale de l'Ouganda, enterrent leurs simples particuliers dans les tas de détritits du kraal. Puis ils quittent l'emplacement et vont aménager un nouveau kraal à quelque distance. Dans l'Ouganda encore, les Banyankolé en font autant après expiration de la période de deuil. Or, chez eux, le deuil dure trois ou quatre ans. Les Wawamba enterrent un mort dans sa maison, ensuite abandonnée. À la mort d'un chef, on déserte généralement le village. Les Ogooué quittent un campement où est venue à mourir une personnalité, spécialement un chef ; ils laissent les habitations tomber en ruines, ou bien ils les brûlent.

Les Indiens du Chaco paraguayen changent de camp après un décès. Chez les Anabali et parmi d'autres tribus de l'Orénoque, la coutume ancienne voulait qu'un défunt fût enterré sur l'emplacement de son foyer. Ensuite on quittait le village, abandonnant tous les champs, et on en fondait un autre, distant du premier d'au moins douze lieues. Ces peuplades estimaient ne plus pouvoir vivre en sécurité dans une localité, après que la mort y avait fait son apparition. En accédant avec le temps à une vie plus stable, elles se bornèrent à démolir la maison du défunt et à brûler tout ce qu'il possédait. Les Indiens sumu de la côte mosquito portaient un moribond dans la brousse et l'y laissaient mourir. Tout décès dans une agglomération les obligeait à l'abandonner. Les Indiens [172] crée du Canada, après un décès, portent leur camp à plusieurs milles plus loin.

L'abandon ou la destruction de la demeure mortuaire est une coutume largement répandue. Certains indigènes de Victoria démolis-

saient la grossière hutte des défunts, et fréquemment ils la brûlaient, parce que personne n'eût voulu habiter un emplacement où quelqu'un était mort. Parmi les Massims méridionaux de la Nouvelle-Guinée britannique, la maison où avait cessé de vivre un homme ou une femme mariés était souvent laissée à l'abandon ou détruite, soit aussitôt après le décès, soit après que le survivant des deux époux avait rejoint le premier défunt ¹³⁷. Les Kerakis ne renoncent pas à habiter une demeure où quelqu'un est mort, s'il s'agit là d'une maison neuve et qui est en bon état. Mais, si elle est vieille, on la laissera vide pour un an peut-être après le décès de son occupant, après quoi elle sera détruite cérémoniellement. Les Kais, autre tribu de Papous, désertent la maison où s'est produit un décès. Si le défunt était un chef ou un autre personnage important, c'est tout le village qu'on abandonne, pour en construire ailleurs un nouveau.

En Nouvelle-Zélande, presque dans chaque *pa*, agglomération fortifiée, « la moitié des maisons, ou peu s'en faut, appartenait aux morts ». Quand le propriétaire mourait, il était enterré dans sa demeure, qu'on désertait ensuite, l'abandonnant avec tout ce qu'elle contenait. Personne n'y rentrait plus, car la peinture rouge répandue sur la porte indiquait que ce lieu était *tapu*. « Ces maisons délaissées, arrivées aux différents degrés de la décrépitude, donnaient au *pa* un aspect fort laid. » Aux îles Marshall, la hutte d'un chef décédé est laissée à l'abandon, et personne ne l'empêche de tomber en ruines.

Chez les Dayak de l'intérieur de Bornéo, qui construisent de grandes maisons communes, le logement d'une famille où survient un

¹³⁷ Seligman, *The Melanesians of british New Guinea*, p. 525, 631 s. D'après le professeur Seligman, il est probable que la maison est détruite non pas en vertu d'une crainte des morts comme tels, mais à cause du sentiment qui veut qu'il faille éviter, presque à tout prix, toute association intime avec des objets en rapport avec les défunts des clans étrangers. Il peut être suggéré que la maison d'un individu marié s'est trouvée si intimement associée au défunt, homme ou femme, membre d'un clan étranger, qu'on a pu la regarder comme identifiée en une certaine mesure à l'étranger décédé ; de telle sorte, qu'après cette mort, l'habitation n'est plus propre à subsister parmi la population du hameau. » (p. 13, note 2.)

décès est taboué pour sept jours et sept nuits ¹³⁸. Si quelqu'un meurt chez les Mangyans de Mindoro, chacun prend aussitôt la fuite, laissant toutes choses telles qu'elles se trouvent dans la maison, et obstruant avec des broussailles tous les accès qui pourraient y mener. Puis les parents du défunt se cachent dans la [173] jungle et changent de nom ¹³⁹. Les Aïnou déclarent qu'anciennement ils avaient coutume de détruire par le feu la cabane familiale après la mort de la femme la plus âgée de cette famille, car ils craignaient que son spectre ne revînt et ne leur apportât des maux. De nos jours, quand une femme est devenue très âgée et semble devoir mourir prochainement, elle a une petite hutte personnelle, qui sera brûlée après son décès ¹⁴⁰.

Les Hottentot abandonnent la hutte où l'un d'eux est mort, et ils en laissent le contenu intact. Chez les Basouto, personne n'occupe une cabane qui fut le théâtre d'un décès. Chez les Mashona, un veuf déserte la cabane où sa femme a rendu le dernier soupir. La veuve, quant à elle, demeure dans la hutte qui vit mourir son époux, mais après que le médecin aura purifié cette habitation. Les Chinyai enterrent un mort sous le sol de sa maison, ensuite fermée et abandonnée. Après la mort d'un chef, on déserte le village tout entier. Les Barotsé, peuple voisin des Zoulou, abandonnent presque toujours la hutte d'un défunt.

Chez les Ngoni (Angoni) de la Rhodésie du Nord, on n'emploie plus jamais la cabane où s'est produit un décès ; on la laisse tomber en ruines. Les indigènes disent que, s'ils observent cette coutume, c'est pour que le spectre du défunt puisse retourner dans ses précédents séjours. Chez les Akikuyu, quand un étranger venu dans un village y

¹³⁸ Sir Spencer St. John, *Life in the forests of the Far East* ², Londres, 1863, I, 175. Le village lui-même est taboué pendant un jour après le décès (I, 173).

¹³⁹ Worcester, *The Philippine islands and their people*, p. 427. Les Tagbanua de Palâwan suppriment une maison où un décès a eu lieu ; ceux de Busuanga l'abandonnent toujours (p. 108 s., 496).

¹⁴⁰ John Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, Londres, 1901, p. 130 s. D'après une autre relation, la maison où quelqu'un est mort est désertée. Les filets, récipients de cuisine, ustensiles de ménage, si grande qu'en soit la valeur pour les voisins, ne seront jamais touchés par eux. (S. C. Holland, *Journal of the anthropological institute*, III, 1874, 238.)

meurt, la hutte où il a expiré, avec tout son contenu, est complètement abandonnée, si le propriétaire appartient à la partie kikuyu de la tribu. S'il est de la section masai, l'abandon ne dure que jusqu'à ce que la souillure inhérente au décès ait été cérémoniellement ôtée. Les Aki-kuyu exigent aussi qu'une hutte neuve soit immédiatement démolie, si la femme du propriétaire se trouve avoir ses règles le jour où elle allume là le premier feu. Cette coutume s'applique aux deux sections de la tribu ¹⁴¹. Les Basoga de l'Ouganda n'occupent jamais une cabane où quelqu'un est mort. Les Bavuma, qui ont des affinités avec les Basogas, démolissent cette cabane.

Les Bangala du haut Congo enterrent un homme dans sa maison. [174] Puis celle-ci est désertée. Si le défunt en possédait plusieurs, une pour chacune de ses femmes, il faut les détruire toutes. Chez les Yoruba de la Côte des Esclaves, il est de règle de fermer l'appartement où un cadavre est enterré. Les familles riches abandonnent même toute la maison. Autrefois on la brûlait.

Chez les Fuégiens, habituellement, on détruit par le feu la cabane où un indigène est mort. Son emplacement est abandonné pour longtemps par les amis du défunt. Les Indiens de la Guyane, qui vivent dans la forêt et s'y construisent des maisons plutôt légères, abandonnent l'habitation d'un défunt et n'y retournent jamais. Ceux de la savane font des constructions plus consistantes ; quelquefois ils continuent à habiter dans celle où l'on est mort. Les Indiens tarahumare du Mexique non seulement détruisent une maison mortuaire, mais ils brisent les ustensiles de ménage qu'elle contenait.

Les Indiens cahuilla de la Californie du Sud brûlaient la maison d'un défunt avec tout ce qu'il possédait. Cependant, dans quelques

¹⁴¹ C. W. Hopley, *Bantu beliefs and magic*, Londres, 1922, p. 122 s. Ailleurs, cet auteur suggère que la même pratique pourrait, en une certaine mesure, expliquer le type intérieur d'architecture domestique qu'on trouve chez les Akikuyu et les Akamba. Ces gens ne sont guère encouragés à construire solide, puisqu'à chaque instant ils peuvent avoir à désertier leurs habitations ou à les démolir (*Journal of the royal anthropological institute*, XLI, 1911, 406).

unes des réserves, beaucoup d'Indiens ont construit des maisons charpentées. L'une d'elles n'aurait, paraît-il, pas été démolie avant que ne s'y soient produits trois décès. Les Navaho brûlent toute maison mortuaire. Personne ne s'approchera de cet emplacement, même au bout de plusieurs années, parce qu'on croit qu'il est hanté par l'esprit du défunt. Chez les Chippewa, il est d'usage de brûler le wigwam après le décès d'un de ses habitants. Les hardes et autres possessions personnelles du mort sont souvent comprises dans l'holocauste.

Chez les Pieds-noirs, lorsque mourait un grand chef ou un guerrier notable, et qu'il était enterré dans son logement, on transportait celui-ci à quelque distance du camp, et les armes, les vêtements de guerre, la pipe et les médicaments du défunt y étaient placés. Personne n'y entrerait jamais plus. Les Indiens thompson de la Colombie britannique, qui brûlaient le logis d'été où était mort un adulte, épargnaient la maison d'hiver, plus solide et moins rudimentaire. Avant d'occuper cette dernière, ils avaient pourtant soin de la purifier avec de l'eau où l'on avait mis à tremper du tabac et du genièvre. Si deux personnes, ou davantage, mouraient dans la maison d'hiver simultanément ou à des intervalles très rapprochés, elle était invariablement démolie.

Parmi les Esquimaux du détroit de Béring, si quelqu'un meurt subitement ou d'une maladie étrange ou peu commune, les occupants de sa demeure la désertent aussitôt. Quant aux Yakoute, ceux d'entre eux qui peuvent supporter ce sacrifice abandonneront une maison où un décès est survenu, quoiqu'il leur soit permis d'y revenir au bout d'un certain temps. Dans une partie de leur territoire, [175] autrefois, lorsque quelqu'un avait rendu l'âme dans telle ou telle maison, les occupants avaient coutume de s'en éloigner en hâte, laissant là le défunt avec tous les biens qu'il avait possédés durant sa vie. Les Kamchadal du Kamchatka abandonnent toujours une maison mortuaire et vont se loger ailleurs, à une certaine distance. Le cadavre est déposé dehors, pour être dévoré par les chiens ; avec lui on laisse là les vêtements du défunt, car quiconque les eût portés risquait, croyait-on, de mourir prématurément.

La coutume de détruire les biens et les effets d'un défunt ou de les déposer avec lui dans sa tombe peut souvent être interprétée comme une simple forme de sacrifice funéraire, destinée à fournir au spectre tout ce dont il a besoin pour entretenir sa vie dans l'autre monde. Là où la peur des revenants est forte, une explication peut quelquefois se trouver dans le désir d'empêcher le défunt de retourner aux lieux qu'il fréquentait auparavant, pour y rechercher ce qui lui appartient. Cependant, il n'est guère douteux que la crainte de la souillure inhérente à la mort n'ait été le facteur décisif, là comme ailleurs. Pour la pensée primitive, les possessions d'un homme sont saturées de sa personnalité. Elles forment partie intégrante de lui-même, aussi bien que ses cheveux, sa salive, l'empreinte de ses pas, son nom, toutes choses si généralement employées dans les arts magiques. Détruire, après sa mort, ses armes, ses outils, ses ornements, son costume, cela semble aux survivants n'être qu'une précaution élémentaire, et pour en doubler la certitude, on détruit également quelquefois, outre ce qui lui appartenait personnellement, tous les objets n'ayant avec lui qu'un rapport assez lâche. Quelle qu'en soit l'origine, cette coutume tendra à se maintenir comme une expression des regrets des survivants, ou comme leur tribut apporté au défunt ; de la sorte, cela garde une place parmi les cérémonies formelles du deuil, peut-être longtemps après qu'ont sombré dans l'oubli les idées sur lesquelles cela reposait.

Les aborigènes de l'Australie du Sud-Est enterraient généralement avec un défunt ses modiques possessions... Par exemple, dans la tribu wolgal, tout ce qui lui appartenait était « mis hors de la vue ». De même, chez les Geawe-gal, « tous les outils, tout ce que possédait un guerrier était enseveli avec son corps, avec, en fait, chaque objet inanimé compris dans ses biens ¹⁴² ». Les tribus de Victoria en faisaient

¹⁴² Howitt, *Native tribes of south-east Australia*, p. 461 s., 464. Cf. Smyth, *The aborigines of Victoria*, I, 104. Quelques tribus de la Nouvelle-Galles du Sud suspendent à des arbres, pendant environ deux mois, les armes, toiles, couvertures, filets, etc., appartenant à un défunt ; après ce délai, on les lave, et on les distribue à la parenté. (F. Bonney, *Journal of the anthropological institute*, XIII, 1884, 135.) L'intention est évidente : il s'agit de procéder à une purification.

autant ; seules les haches de pierre ayant [176] appartenu au défunt ne le suivaient pas dans sa tombe. On les tenait pour trop précieuses ; le plus proche parent en héritait. Chez les Wonkongurus du district du lac Eyre, toutes les possessions personnelles d'un défunt sont brisées sur son tombeau, « en sorte que son esprit ne revienne pas s'en servir » ; toutefois, on ne brise pas ce qui appartenait à une femme. Cette coutume ne paraît pas avoir été familière aux naturels du nord de l'Australie, gens plus pratiques. Chez eux, les biens d'un défunt sont régulièrement attribués à quelque destinataire particulier, par exemple à un oncle, frère de la mère. Mais les Kakadus brisent et brûlent les armes d'un individu décédé, et ils n'agissent pas autrement, quand il s'agit de ce qu'une femme possédait avant sa mort.

Parmi les insulaires de l'est du détroit de Torrès, si un homme mourait sans enfants, sa veuve remettait tous ses effets à ses parents du sexe masculin, lesquels brisaient ces choses et les brûlaient. Même ses massues à pointe de pierre étaient réduites à l'état de petits fragments, puis lancées au-dessus du feu. Si un fils unique venait à mourir, tous ses biens et avec eux ceux de son père étaient brisés et détruits de la même manière ; quelquefois, la parenté les rassemblait à l'intérieur de la maison, qu'elle brûlait avec son contenu. Puis on demandait à des amis de détruire les produits des jardins des défunts et d'y faire place nette, en extirpant tout ce qui se cultive. A Mabuiag, une des îles occidentales du détroit de Torrès, les gens en deuil allaient dans les jardins du défunt, coupaient les taros, abattaient les noix de coco, arrachaient les patates douces, détruisaient les bananes, etc. ¹⁴³.

Parmi les tribus de dialecte roro, en Nouvelle-Guinée britannique, beaucoup d'objets appartenant à un mort, sauf ses bijoux, sont brisés ou endommagés, puis suspendus sous le rebord du toit ; on abandonne alors la maison, et on la laisse tomber en ruines. De même, chez les Papou kiwai, l'héritier conserve habituellement les ornements ayant le

¹⁴³ A. C. Haddon. L'informateur ajoute ceci : « Les aliments étaient détruits par égard pour le défunt ; comme disaient les indigènes, c'était, une manière d'au revoir. »

plus de valeur. Les autres sont détruits ou donnés au peuple, en dehors du groupe auquel se rattachait le défunt ou la défunte, quelquefois dans d'autres villages. « Les parents les plus proches ne désirent pas garder les choses d'usage quotidien ayant appartenu au décédé, de crainte de mourir eux-mêmes. » Les Tamo de Bogadjim signalent la mort d'un homme important en coupant les palmes de ses cocotiers, en tuant ses porcs, en brisant ses récipients, ses arcs et ses autres biens personnels. Dans l'archipel d'Entrecasteaux, la parenté du défunt se noircit le corps, rase sa tête et orne ses bras de bracelets de roseaux [177] blancs ; « puis, si leur deuil les subjugue, ces gens brisent les récipients du mort, ainsi que ses canots ; ils peuvent même aller jusqu'à arracher ses plantations d'igname et ses bananiers, tel de ses cocotiers qui est en plein rapport. Il y a peu d'années, un homme wagifa fut emmené en prison. Ses parents, pensant que c'en était fait de lui, se mirent à abattre ses ignames, ses bananiers et plusieurs de ses cocotiers, comme s'il était déjà mort. »

Les Sulka de la Nouvelle-Bretagne détruisaient, après la mort d'un homme, tous ses biens ; s'il avait été riche ou distingué, ses femmes étaient tuées. Dans l'île Bougainville, la plupart des possessions d'un défunt sont sacrifiées durant les cérémonies funèbres. Non seulement on détruit ses provisions, mais ses plantations, taro et cocotiers, sont également supprimées. On dit que les indigènes redoutent la colère de son spectre, s'ils s'appropriaient ce qui fut à lui. Dans la Nouvelle-Géorgie, une des îles Salomon, toute la propriété d'un mort est « sacrée » durant les cent jours où l'on mène deuil sur lui. Personne ne touche à ses cocotiers, à son canot, à sa maison. Même son chien, s'il en a un, risque de mourir de faim, car personne ne veut en prendre soin. Dans une autre île du même archipel, San Cristoval, les arbres du défunt sont coupés, ses fruits,

noix de coco ou ignames, éparpillés sur le sol, ses vases brisés. On enterre aussi dans une tombe un chien ou un porc favori. Si c'est un chien, le récipient dans lequel on mettait sa nourriture doit être brisé ; si c'est un porc, la lance que son propriétaire employait à la chasse aux porcs sauvages doit être plantée sur la tombe, et jamais plus l'on

ne s'en servira ¹⁴⁴.

Dans l'île de Tanna, l'une des Nouvelles-Hébrides, on abat, après la mort d'un propriétaire, tous ses cocotiers, mais les autres arbres qu'il peut posséder sont transmis à ses héritiers avec ses biens personnels. En revanche, à Erromanga, les cocotiers ne sont pas sacrifiés. Quelques années avant sa mort, leur possesseur en parlera comme de choses appartenant à l'un de ses fils, si bien que, lorsqu'il viendra à mourir, chacun dira que les arbres sont au fils, non au père. Les indigènes sentent bien qu'il est désirable de préserver ces plantations ; ils ont donc imaginé une fiction légale pour rendre la chose possible ¹⁴⁵. Les Néo-Calédoniens font place nette [178] des possessions d'un défunt. Ses maisons et ses filets sont brûlés, ses plantations ravagées, ses cocotiers arrachés.

Les naturels de Niue, ou île Sauvage, déracinaient tout ce qui était planté chez quelqu'un qui venait de mourir. Ses arbres fruitiers ne faisaient pas exception ; on les jetait à la mer. Aux îles Marquises, c'est seulement lorsqu'un chef n'avait pas d'enfants qu'on enterrait ses biens personnels avec lui, mais en tout cas les objets ayant eu contact avec le cadavre, brancard ou couverture par exemple, étaient détruits. Chez les Maori, jamais plus on n'employait les effets d'un défunt.

Aux îles Nicobar, toute la masse des biens transportables du décédé, tels que (s'il s'agissait d'un homme, non d'une femme) ses lances, ses récipients, ses paniers, ses avirons, ses plats, etc., sont brisés ou mis hors d'usage par quelque autre procédé. On les porte ensuite au cimetière, pour être déposés sur la tombe ou sur le poteau funéraire-

¹⁴⁴ C. E. Fox, *The threshold of the Pacific*, Londres, 1924, p. 211. La coutume d'arracher ou de couper ras les arbres fruitiers d'un défunt se trouve ailleurs que dans les îles Salomon, par exemple à Florida et à Mala. On ne le fait pas en supposant le moins du monde que de pareils objets suivraient un homme sous quelque forme spectrale, mais, d'après les indigènes, c'est une marque de respect et d'affection. (B. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, 255, 263). Il semblerait que là, comme à Mabuiag (détroit de Torrès), la signification primitive de cette coutume soit tombée dans l'oubli.

¹⁴⁵ On ne sait pas au juste si cette coutume est observée ou non pour les simples particuliers aussi bien que pour les chefs.

re ¹⁴⁶. Les Saora, ou Savara, tribu aborigène de la présidence de Madras, brûlent avec le cadavre tout ce que le défunt possédait, arcs et flèches, poignards, colliers, vêtements, haches, faucilles à couper le paddy. Même son argent, tout ou partie, est jeté au feu. Il paraît que la plupart des groupes veddas ne manifestent pas la tendance à éviter ce qui a appartenu à un défunt, mais, chez les Henebedda, le sac à bétel, à moins qu'il ne fût de très bonne qualité, est laissé avec le corps ; et, dans beaucoup de cas, on n'en mange pas le contenu, mais on le dépose auprès du défunt. Le couteau à noix et la boîte à chaux, toujours transportés dans le sac du vivant de leur propriétaire, étaient conservés. Avant qu'on pût faire sans danger usage de ces précieux objets, il fallait les rendre inoffensifs ; aussi l'ancien chef des Henebedda les exposait-il sous un buisson pour dix jours ou davantage. « Cela était nécessaire, puisque, si l'on s'était servi de ces objets immédiatement, ceux qui en auraient fait usage auraient probablement contracté la maladie dont le défunt avait souffert. »

La coutume en question est ou a été très générale dans les tribus indigènes de l'Afrique australe. Elles avaient, nous dit-on, « une idée selon quoi quelque chose d'associé à la mort s'attachait aux effets personnels du défunt ; c'est pourquoi on détruisait par le feu tout ce qui, lui ayant appartenu, ne pouvait prendre place dans sa tombe. Était ainsi brûlée la cabane où il avait vécu, avec défense de construire une autre habitation sur le même emplacement. Si [179] le mort avait été chef d'un kraal, c'est cette agglomération tout entière qu'il fallait transporter ailleurs. Ceux qui touchaient au cadavre ou à quoi que ce soit des possessions du défunt étaient obligés de se soumettre à certaines cérémonies, puis de se baigner dans l'eau courante, avant de rejoindre leurs compagnons. » Les Bushman, qui répugnent à toucher un cadavre « par peur d'une mauvaise fortune », enterrent habituellement

¹⁴⁶ E. H. Man, *The Nicobar islands and their people*, Londres, 1932, p. 131 s., 138. À Car Nicobar, on détruit, à la mort d'un propriétaire de palmiers, quelques-uns de ces arbres tandis que d'autres « sont taboués pour un certain nombre d'années : ils deviennent de ce chef, « impurs » et ne peuvent être utilisés pour l'alimentation ou la boisson d'un seul habitant ». (George Whitehead, *In the Nicobar islands*, Londres, 1924, p. 194.)

les bijoux ou autres ornements d'un défunt avec lui. Chez les Bogo de l'Afrique orientale, à la mort d'un chef de famille, on brûle en général tout ce qui se trouve dans sa maison, y compris la provision alimentaire. Les objets appartenant au défunt sont d'abord enfermés dans des boîtes, qu'on jette ensuite au feu. La famille, appauvrie par ce sacrifice, est entretenue par les autres villageois jusqu'à la moisson prochaine.

Les Bangola du haut Congo dressent au-dessus d'une tombe un appentis surmontant une table grossière, où ils placent des bouteilles, des casseroles, des assiettes, des tasses etc. ; autour, se dressent des escabeaux et des chaises. Ces objets sont « tués », c'est-à-dire brisés. « Tous les indigènes me dirent qu'on tuait tout cela afin d'empêcher les gens de le voler, mais ils pensaient que les choses ainsi supprimées non seulement servaient de memento du décédé mais lui étaient de quelque secours, dans sa condition présente, sans qu'on pût préciser comment. Il n'est pas douteux qu'ils avaient oublié la raison du « meurtre » en question. L'argument du vol était insuffisant ; en effet, personne n'eût été assez téméraire pour piller une sépulture, vu l'impérieuse peur des esprits dont nul n'avait pu se défaire ; en outre, il eut été aisé de découvrir les voleurs, et un châtiment impitoyable aurait suivi leurs larcins. » Les Balolo, à la mort d'un homme libre, coupent tous ses bananiers et laissent les fruits de ses plantations pourrir sur une plate-forme. Personne n'oserait y toucher. Les Bana du Cameroun entassent sur une sépulture les débris de la cabane renversée du défunt, avec ce qu'elle contenait, sans omettre le moindre des objets dont il a pu se servir de son vivant. Les Yoruba, de la Côte des Esclaves, le lendemain d'un enterrement, brûlent tout ce dont le mort se servait journellement, sa pipe par exemple, sa natte, sesalebasses et autres objets de peu de valeur. Autrefois, la destruction était encore beaucoup plus considérable.

Chez les Fuégiens, une règle générale veut que soit détruit tout ce qu'un défunt possédait. Les Selk'nam (Ona) brûlent ces choses, et l'épouse fidèle jette aux flammes, par surcroît, plus d'un de ses biens personnels, si précieux qu'ils puissent être. On excepte de l'holocauste

les chiens de chasse bien qualifiés, car, selon les indigènes, leur maître défunt n'aimerait pas que l'on fît mourir des [180] animaux qui ont été ses compagnons et ses utiles serviteurs. Les Yamana (Yahgan) brûlent ou jettent à la mer ce qu'un mort laisse après lui. On peut placer une partie de ces choses dans la tombe, non pas comme offrande funéraire, mais parce que les survivants désirent se débarrasser de tout ce qui appartenait au défunt. Un Patagon qui a amassé un petit bien, soit par des larcins infligés aux blancs soit par son trafic avec ses voisins, ne peut rien laisser à ses enfants. Toute chose lui appartenant est détruite lorsqu'il meurt ; on abat même son bétail, ses chevaux et ses chiens de chasse. Cette pratique contribue à expliquer l'indolence naturelle qui caractérise ces indigènes et s'oppose à leur progrès dans les arts et métiers. « Pourquoi s'occuperaient-ils de l'avenir, alors qu'ils n'ont rien à en espérer ? » Les Indiens *lengua* du Chaco au Paraguay, qui brûlent le village où s'est produit un décès, et vont s'établir ailleurs, brûlent aussi les possessions personnelles du mort. S'il avait des animaux domestiques, en général ils sont tués. Faute de ces précautions, le spectre du défunt, déclare-t-on, viendrait hanter les survivants. Les Abipone enterrent avec un mort tout ce qu'il possède, ou bien ils font de ces choses un feu de joie. S'il s'agit d'un chef ou d'un guerrier notoire, les chevaux qu'il estimait le plus sont abattus et empalés autour de sa tombe. Chez les Bororo du Brésil, chacune des possessions d'un défunt est brûlée ou jetée à la rivière, en sorte que, disent-ils, ce disparu n'aura aucun prétexte pour revenir s'en saisir.

Maintes tribus de l'Orénoque, les Tamanac par exemple, ravagent les champs d'un propriétaire décédé et arrachent les arbres qu'il avait plantés. Les Itonoma boliviens abandonnent les biens fonciers d'un défunt (adulte), et ils n'en récoltent pas les produits qui y poussent. Ce pays ne doit plus être jamais exploité ; il appartient au mort. Les Indiens en question ne se servent pas des ustensiles d'argile et des autres objets qu'ils ont pu trouver dans de vieilles maisons où ont eu lieu des décès, ainsi que dans des tombes ; cela aussi appartient au mort. Les Toba accomplissent des cérémonies purifiantes, à propos desquelles le docteur Karsten écrivait ceci : « Si les indigènes brûlent certaines cho-

ses comme ayant appartenu au décédé ou ayant eu quelque contact avec lui, cette pratique résulte uniquement de leur peur de la souillure, de l'infection que la mort attache à ces choses. C'est pourquoi ils les livrent au feu, qui n'est autre que le plus puissant moyen de purification dont ils aient connaissance. Mais on doit ajouter que cette souillure de la mort est toujours personnifiée ; en d'autres termes, c'est avec le démon de la mort que ces Indiens redoutent d'entrer en contact, Si quelqu'un, spécialement un de leurs parents, conserve les choses dont il s'agit et, par exemple, se sert pour manger [181] d'une vaisselle ayant été utilisée par le défunt, le méchant démon peut entrer en lui (ou en elle), le rendre malade et le faire mourir. »

Parmi les Indiens miskito du Honduras et du Nicaragua, on observait fréquemment la coutume consistant à déposer dans la tombe d'un défunt tous ses biens personnels. Il fallait même abattre son cheptel et détruire ses plantations avec leurs fruits.

Dans le sud-ouest des États-Unis, les Indiens observent encore jusqu'à un certain point l'usage d'abandonner ou de détruire la maison où mourut un adulte, ainsi que ses vêtements et ses autres biens. « Beaucoup de leurs tribus déclarent explicitement que la suppression par le feu de tout ce qui a eu contact avec le défunt empêche la contagion. » Chez les Zuñi, les couvertures d'un adulte sont enterrées avec lui, ses autres vêtements et objets de literie sont jetés, la porte de sa maison reste grande ouverte pour quatre jours et quatre nuits, puis, avant que cette maison ne recommence à être habitée, on la lave à grande eau non sans plâtrer le sol d'une nouvelle couche de boue. Lorsque venait à mourir, chez les Pima, un maître de maison, la coutume ancienne voulait qu'on détruisit sa demeure en la livrant au feu. « Excellente précaution hygiénique, mais préjudiciable au développement de l'architecture. Les dépendances de cette maison étaient brûlées également, ou bien empilées en débris sur la tombe. On détruisait de même les possessions personnelles du défunt ; s'il avait des animaux servant à l'exploitation agricole, on les tuait, et chacun de ceux qui se trouvaient là, excepté les proches parents du mort, pouvait en manger. » Quelques Indiens apache fusillaient les chevaux et le bétail

d'un mort, non sans brûler sa maison et enterrer avec lui ou détruire tout ce qu'il avait possédé ou utilisé étant malade. Les Havasupai livrent aux flammes la maison du défunt, ainsi que ses possessions les plus précieuses, tuent deux ou trois de ses bons chevaux et laissent ses terres incultes, livrées aux mauvaises herbes pendant un ou deux ans. Si un homme ou une femme venait à mourir pendant que sa récolte était sur pied, la moitié en était à la disposition des héritiers ; quant à l'autre moitié, on la coupait, et on la laissait sécher sur place avant de la brûler. Il se donne communément des instructions in *extremis*, à cet effet ; quelquefois, aussi, sur son lit de mort, le malade ordonne que soient détruits tous les arbres fruitiers de ses terres.

Les Indiens pomo, de Californie, se dépouillaient de leurs possessions, après qu'un décès avait eu lieu dans la famille, fût-ce celui d'un petit enfant : « Ils brûlaient non seulement chacune des choses que le bébé avait touchées, mais aussi tout ce qu'ils possédaient eux-mêmes, si bien qu'ils recommençaient absolument une nouvelle vie, - nus comme à leur naissance, sans avoir gardé un seul objet [182] en propre ¹⁴⁷. » Autrefois, les Quinault, de Washington, ne se contentaient pas d'abattre la maison où quelqu'un était mort, mais ils enterraient avec le défunt ou posaient sur sa tombe tous ses biens personnels. Ils croyaient que l'emploi de n'importe quel vêtement ayant appartenu à un mort « serait promptement mortel. » Les Talkotin (Tautin), de la

¹⁴⁷ Stephen Powers, *Tribes of California (Contributions to north american ethnology, vol. III)*, Washington, D. C., 1877, p. 206. Chez les Maidus du nord, « peu de choses pouvaient être héritées, vu la coutume générale qui voulait qu'on brûlât presque tout ce qu'un homme possédait en mourant. » Les rares objets échappant à ce sort passaient par héritage à sa parenté survivante, spécialement à son fils aîné. (R. B. Dixon, *Bulletin of the American museum of natural history*, XVII, 226.) De beaucoup la plus importante des cérémonies funèbres, dans cette peuplade, est l'« incinération » annuelle, faite par la famille en deuil, d'objets divers : peaux, cuirs, vêtements, bonnets, colliers, paniers, en l'honneur du défunt et pour son usage. Les offrandes sont souvent si nombreuses que le feu est presque étouffé sous la fumée produite par l'amas de tout ce qu'on y jette. Chaque famille présente le sacrifice aux siens. Cela fait, durant trois ou quatre ans, la parenté semble penser que le bien-être du mort a été suffisamment assuré » ; en règle générale on cesse alors de renouveler cette pratique (p. 245 ss).

Colombie britannique, déposaient avec le décédé tout ce qu'il avait possédé en ce monde, et ses amis se mettaient en quête d'autres objets à placer avec lui dans la tombe ou sur la tombe. Aucun Indien thompson ne prendrait impunément possession de l'arc et des flèches, des longues guêtres et des mocassins d'un homme de sa tribu maintenant décédé ; de même serait-il fort dangereux de se mettre à fumer sa pipe, si l'on ne pouvait compter sur un puissant esprit tutélaire. Avant d'utiliser ses vêtements, on les lavait, et on les suspendait au dehors durant plusieurs jours. Il était nécessaire aussi de désinfecter les pièges de diverses espèces dont il avait pu se servir à la chasse ; à cet effet, on les accrochait pour longtemps à un arbre, loin de toute habitation ou sépulture.

Chez les Esquimaux du Groenland, le fils hérite de la tente et de l'umiak (bateau ouvert) de son père ; on peut acquérir de la même manière divers récipients et les lampes à pierre de savon. Mais les armes et les objets d'usage courant qu'un homme s'est fabriqués, même si c'est un kaiak pour la pêche aux phoques, il faut les ensevelir dans sa tombe. « Le droit personnel à la possession de ces choses est si puissamment développé qu'il revêt un caractère religieux ¹⁴⁸. » Chez les Esquimaux de la pointe Barrow, « tous les biens personnels du défunt sont censés devenir impurs, et il faut les exposer avec lui » ¹⁴⁹. Des pratiques analogues se rencontrent chez diverses tribus sibériennes.

[183]

On voit à l'évidence quelle perte à la fois de capitaux et de biens de consommation entraîne pareille destruction de la propriété privée.

¹⁴⁸ W. Thalbitzer, *Ethnographical collections from east Greenland, Meddelelser om Grönland*, XXXIX, 1914, 524. Se référant aux Esquimaux du centre, F. Boas déclare qu'une grande partie de la propriété personnelle d'un homme étant détruite, quand il vient à mourir, « les objets pouvant être acquis par héritage sont rares » (*Sixth annual report of the bureau of ethnology*, p. 580).

¹⁴⁹ John Murdock, *Ninth annual report of the bureau of ethnology*, p. 425. Il est probable, estime cet auteur, que les amis du *de cuius* s'arrangent de manière à enlever de chez lui les objets ayant le plus de valeur, avant que survienne son décès (*loc. cit.*).

Cet usage perpétue la pire pauvreté au sein de mainte communauté primitive. Il faut aussi en tenir compte, dans une mesure non négligeable, pour expliquer l'indolence et l'absence d'ambition que montre le primitif. Incapable de transmettre ses biens à ses descendants, il est ainsi privé de l'un des motifs les plus forts qui poussent l'homme à accumuler sa richesse. Il n'est pas moins clair qu'occasionnellement la coutume en question a pu avoir un résultat bienfaisant, en prévenant l'expansion de telles ou telles maladies contagieuses. Mais, quand bien même on dit que certains Indiens d'Amérique reconnaissent maintenant la valeur sanitaire de cette pratique, le fait qu'on ne l'observe pas en général après la mort d'un enfant indique bien qu'à l'origine elle a procédé d'autres considérations. La destruction des animaux domestiques et des récoltes sur pied nous conduit à la même conclusion. Ce qu'il y a de bon dans ce tabou, comme dans la plupart des autres, n'en a été qu'un sous-produit, nullement cherché ni prévu. C'est bien souvent que les voies humaines aboutissent aussi curieusement.

Pour la pensée primitive, le nom d'un individu fait partie de lui-même, tout comme les membres de son corps. Quiconque le connaît peut exercer une action magique fatale sur cet individu ou l'influencer d'une manière maléfique. Le nom d'un homme est souvent identifié à son âme, qui peut avoir à souffrir du fait qu'on l'a prononcé. En conséquence, on tient souvent secret les vrais noms, et on emploie dans la vie ordinaire des surnoms qu'on leur substitue ; plus communément encore, les noms sont entourés d'une série de prohibitions variées destinées à en prévenir l'usage non autorisé. Éviter un nom semble être dans la plupart des cas une règle dont l'infraction subit une punition d'ordre social : lourde amende, expulsion hors de la communauté, ou même mort. En certains cas, cependant, la réglementation est à classer parmi les authentiques tabous ¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Dans les îles d'Entrecasteaux, les fiancés n'emploient pas leurs vrais noms en s'adressant la parole ; ils inventent des noms imaginaires. « Il en est qui croient que le taro semé se flétrira et périra, si le tabou du nom est rompu. » (Jenness et Ballantyne, *The northern d'Entrecasteaux*, p. 98.) Parmi les tribus nagas du Manipour, chacun a un nom privé, qu'il faut tenir strictement

S'il faut éviter de prononcer le nom des vivants, à plus forte raison cette prohibition s'étend-elle au nom des morts. Tant que le nom dure, son porteur dure aussi ; employer son nom, c'est le rappeler lui-même du royaume des ombres. En outre, puisque le [184] nom du défunt transmet la contagion de la mort (le nom et ce qu'il nomme ne faisant qu'un), les survivants qui l'énoncent seront souillés tout aussi certainement que s'ils maniaient le cadavre ou faisaient usage des choses lui ayant personnellement appartenu. La prohibition peut être perpétuelle ; mais parfois on la limite soit à la durée des cérémonies funèbres, soit à la période du deuil. À la suppression temporaire ou perpétuelle du nom du défunt s'associe, de la part des survivants, la pratique du changement de leurs propres noms, de manière à tromper un revenant ou le mauvais esprit qu'on croit responsable du décès, ou bien afin d'échapper par ce détour à la souillure de la mort.

On nous rapporte à propos des Tasmaniens que mentionner, dans n'importe quelle intention, le nom d'un de leurs parents décédés « provoquait à l'instant un frémissement d'horreur et d'indignation, tant on craignait que cela ne fût suivi par quelque terrible calamité. » Dans les tribus de parler maraura, le long de la basse Darling, on ne prononçait jamais le nom des morts, « non pas par respect, mais par crainte. » Les aborigènes du Queensland s'en abstiennent aussi constamment, de peur que les esprits des défunts n'entendent les voix des vivants et ne découvrent de la sorte où se trouvent ceux qu'ils ont laissés derrière eux. Qu'un indigène nomme volontairement une personne décédée, il subira quelque préjudice infligé par l'esprit de cette personne ¹⁵¹.

Les tribus de l'Australie centrale n'émettent pas le nom d'un défunt pendant la période du deuil, à moins que cela ne soit absolument

secret. Sil venait à être connu, tout le village serait taboué, *genna*, pour deux jours, et il faudrait organiser une fête aux frais du délinquant. T. C. Hodson, *Journal of the anthropological institute*, XXXVI, 1906, 97.)

¹⁵¹ W. E. Roth, *North Queensland ethnography bulletin*, no 5, p. 20, 37. Au cap Bedford, quand un aborigène emploie non intentionnellement un nom prohibé (par exemple, celui d'un défunt), il se reprend aussitôt, en disant . « ma bouche est sale », puis il crache. (*Ibidem.*, n° 11, *Records of the Australian museum*, vol. VII, no 2, p. 78.)

nécessaire ; en ce dernier cas, ce nom est à peine murmuré, par crainte de déranger le spectre du mort. Si celui-ci entendait qu'on faisait mention de son nom, il en conclurait que ses parents ne sont pas occupés à mener convenablement deuil sur lui ; aussi viendrait-il les troubler dans leurs rêves. Certaines tribus australiennes du nord-ouest ne font jamais mention d'un mort après son enterrement ; sans quoi il pourrait revenir et les épouvanter la nuit dans le camp. On ne peut parler de lui qu'en disant « celui-là » et en montrant la direction de son tombeau. Les Tiwi des îles Melville et Bathurst prohibent non seulement le nom d'un défunt mais tout mot ressemblant à ce nom. « Les esprits ne sont pas seulement malveillants, ils sont aussi déraisonnables ; si quelqu'un, parmi les vivants, ne vous en voudrait pas d'avoir employé un mot usuel qui se trouve avoir quelque analogie avec le nom d'un mort, l'esprit de ce dernier est fort capable de n'admettre aucune différence. [185] De là la défense d'employer des termes plus ou moins similaires. »

En Nouvelle-Guinée, le nom d'un homme « meurt toujours avec lui » ¹⁵². Les Dobuan croient qu'une infraction au tabou du nom entraîne des conséquences désastreuses, excepté dans deux cas. Si un personnage important est malade et, semble-t-il, mourant, un sorcier en possession de pouvoirs bienfaisants peut appeler par son nom l'esprit d'un ancêtre, afin de sauver le patient. Il est également permis d'invoquer un esprit ancestral, en confirmation d'un serment très solennel. Les Yabini évitent de prononcer le nom des morts, de peur que leurs esprits, qui passent leur vie dans la forêt à manger des fruits de saveur désagréable, ne reviennent parmi les vivants pour leur infliger des vexations. Dans les îles d'Entrecasteaux, les noms des défunts ne doivent pas être mentionnés, « au moins avant que leur souvenir ait commencé à s'effacer ». Celui de qui il se trouve que le nom soit le

¹⁵² C. W. Abel, *Savage life in New Guinea*, Londres, 1901, p. 89. Cette règle admet certainement des exceptions. Les tribus de l'embouchure de la rivière Wanigela saisissent toutes les occasions pour rappeler le nom d'un défunt. Il est aussi usuel, parmi ses relations, d'adopter son nom, précédé d'un titre indiquant la parenté du sujet avec lui. (R. E. Guise, *Journal of the anthropological institute*, XXVIII, 1899, 211 ss.)

même que le nom d'un défunt est obligé de l'abandonner aussitôt et d'en prendre un autre. À Buin, un canton de l'île Bougainville, ce ne sont pas les noms des vivants, ce sont ceux des morts que l'on change. Ils reçoivent des « noms de l'autre monde », usuellement choisis pour plus tard par les intéressés eux-mêmes, alors qu'ils sont encore en vie.

Les Dayak maritimes de Bornéo changent souvent les noms de leurs enfants, à cause de la grande aversion qu'ils éprouvent à mentionner le nom d'un mort. Aucun Toda ne voudrait appeler un défunt par son nom. Il est strictement interdit d'énoncer le nom d'un parent plus âgé que soi et décédé. Dans les lamentations funèbres, chacun des participants parle du défunt, en le désignant par le mot qui indique le degré de parenté ayant existé entre eux deux, mais le nom propre est prohibé.,

Les Bushman du sud de l'Afrique « répugnent beaucoup à parler de la mort, ou des morts ; ils évitent ce sujet le plus possible. » De même, les Basouto montrent une forte aversion à mentionner les défunts par leur nom. Chez les Nandi, un mort ne peut par, être nommé, excepté lorsqu'un enfant reçoit son nom, ce qui se fait en cérémonie, ou bien au cours du traitement d'un malade. S'il faut parler d'un défunt, on dira « le décédé » ou : « décombres ». Quand un enfant ou une femme vient à mourir, chez les Masai, le corps est jeté au loin, et c'est le nom qu'on « enterre », c'est-à-dire que la [186] famille ne le prononce plus jamais. Même procédé pour les guerriers qui sont célibataires. Cependant, quand un ancien meurt, laissant des enfants, ses descendants sont nommés d'après son propre nom.

Dans la plupart des tribus indiennes de l'Amérique du Sud, les noms des défunts sont taboués. La prohibition de l'usage de pareils noms semble avoir largement prévalu parmi les Indiens de l'Amérique du Nord, cependant, sans y présenter toujours le caractère d'un tabou. Ainsi, on nous rapporte que les Indiens de la Californie n'aimaient pas mentionner le nom d'un mort, parce que cela eût causé un grand préjudice à ses parents et à leurs amis. Dans certaines tribus, la pire injure qu'on pût adresser à autrui consistait à parler de ses parents décédés et

spécialement à les mentionner par leur nom ¹⁵³.

Divers observateurs ont souligné comment ces précautions et restrictions dressaient un insurmontable obstacle au développement de l'histoire tribale. Ainsi, à propos de certaines tribus de la Nouvelle-Galles du Sud, Beveridge déclare que cette application persistante à oublier toutes choses ayant été en relation avec le défunt « exclut entièrement la possibilité qu'existe parmi ces tribus quoi que ce soit présentant un caractère historique ; en fait, l'événement le plus vital, s'il remonte seulement à une génération dans le passé, est tout entier oublié, dès l'instant où pour le raconter il faut mentionner le nom d'un indigène défunt ». De même, d'après Gatschet, les Indiens klamath de l'Orégon ne possèdent aucune tradition historique remontant à plus d'un siècle, « pour la simple raison qu'une loi rigoureuse leur interdisait de prononcer le nom d'un défunt ou de raconter ses actions, en se servant de ce nom ». Cette loi était strictement observée chez les Californiens, aussi bien que parmi les peuplades de l'Orégon ; sa violation pouvait être punie de mort. Cela suffit certainement pour supprimer au sein d'un peuple toute connaissance historique. Comment écrire l'histoire sans y employer des noms ?

Même au degré de culture le moins élevé, l'observation de jours de repos n'est nullement inconnue. À cette occasion de suspendre les occupations ordinaires se joint pour ces peuples le temps qui suit un décès. La prohibition du travail en ces jours-là n'est habituellement qu'une règle entre beaucoup d'autres, qui interdisent aussi le commerce sexuel, qui imposent une abstinence, partielle ou totale, de nourriture, et qui défendent de parler à haute [187] voix, de chanter, de danser, de porter des parures et autres signes de réjouissance. Tous ces tabous sont souvent réservés à la famille, ou au plus aux personnes

¹⁵³ A. L. Kroeber, *Notes on California Folk-Lore*, *Journal of american folklore*, XIX, 1906, 143. Les Hupas parlent d'un temps où un si grand nombre de noms se trouvèrent réunis par suite de décès en masse, qu'il devint nécessaire d'abroger momentanément la règle qui en prohibait l'usage ; il fallut permettre à ces noms de redevenir courants. (P. E. Goddard, *University of California publications in American archeology and ethnology*, I, 74.)

parentes du défunt. Dans d'autres cas, où le sens de la solidarité sociale a pris de la force, ils affectent toute la communauté. On peut quelquefois les expliquer en suivant les lignes de l'animisme. L'esprit d'un individu est supposé rester durant un temps avec le corps dans la tombe ou auprès de l'emplacement où s'écoula sa vie terrestre. Jusqu'à ce que les cérémonies funèbres soient accomplies, la prudence veut que les survivants évitent toute activité bien évidente, de peur d'attirer la fâcheuse attention du spectre. Une période analogue, de pleine quiétude, est parfois considérée comme nécessaire, si la mort a été attribuée à un mauvais esprit, qui peut guetter d'autres victimes. Mais la croyance au pouvoir de la mort pour souiller offre une explication plus générale des pratiques dont nous parlons ici.

Les tabous collectifs exigeant cessation du travail après un décès, ne se rencontrent pas chez les aborigènes de l'Australie, et ils n'apparaissent qu'occasionnellement parmi les Mélanésien, c'est-à-dire dans le vaste groupe d'îles et d'archipels qui vont depuis la Nouvelle-Guinée jusqu'aux Fidji. Mais beaucoup d'autres peuples observent des tabous de ce genre ; c'est le cas, notamment, des naturels de Bornéo, des tribus des collines de l'Assam, des Malgaches, des peuplades parlant bantou en Afrique du Sud et en Afrique orientale. Dans le nouveau monde, on trouve ces tabous bien développés parmi les Esquimaux du Groenland, de la terre de Baffin et de l'Alaska. Ils prévalent aussi chez les Esquimaux asiatiques ; ce fait vient renforcer l'opinion admettant qu'il y eut transmission de divers éléments de culture entre l'Amérique du Nord-Ouest et le nord-est de l'Asie ¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Voir H. Webster, *Rest days*, New York, 1916, p. 62,74. Sur le jeûne et les restrictions alimentaires après un décès, voir Westermarck, *Origin and development of the moral ideas*, II, 298-309. Presque tous les exemples cités là se réfèrent au jeûne obligatoire pour un veuf ou une veuve et pour les proches parents du défunt. Les cas où la coutume est socialisée paraissent être peu nombreux. Chez les Abipones, quand un chef mourait, tous les membres de la tribu s'abstenaient pendant un mois de manger du poisson, leur principal régal. (P. F. X. de Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, Paris, 1756, I, 468.) Parmi les Indiens thompsons supérieurs de la Colombie britannique, « il n'était permis à personne de manger, de boire ou de fumer en plein air

Chez les Dayak maritimes de Bornéo, quand une mort survient dans un village, « travailler aux champs est taboué, pour trois jours en saison de grands travaux, pour sept jours en tout autre temps. » Si c'est un chef qui est mort, les indigènes cessent de travailler plus longtemps qu'habituellement, si le mort est un simple particulier. Chez les Naga du Manipour, il n'est ni nécessaire ni usuel [188] pour la communauté entière d'observer *genna* dans les cas où le décès n'a rien de mystérieux. Mais, s'il résulte d'une maladie soudaine, d'un accident, si le défunt a été tué par un ennemi ou par des fauves ou des serpents, la période d'abstinence et de repos est obligatoire.

Lorsque vient à mourir un roi ou une reine malgache, beaucoup de pratiques sont tabouées (*fady*) pour le commun peuple ; pareilles prohibitions s'appliquent en des périodes variées, selon la volonté du nouveau gouvernant. Défense, par exemple, de chanter, de jouer de la musique, de frapper des mains, de rire bruyamment, de danser, de porter des parures ou des vêtements aux couleurs éclatantes, de peigner ou d'oindre ses cheveux, de mettre un chapeau, de couper ses ongles, de curer ses dents, de se baigner, de se regarder dans un miroir, de se mettre les mains sur les hanches ; tout cela est *fady*. Souvent aussi s'interrompt le travail de la poterie, du tissage et celui des métaux. Personne n'est autorisé à coucher dans un bois de lit, à voyager dans un palanquin ou à cheval ; il est attendu de chacun qu'il rase sa tête et couvre ses épaules. Beaucoup de ces dispositions sont également mises en vigueur après la mort d'un proche parent ¹⁵⁵.

Dans les tribus zouloues, il était de règle, au moins habituelle-

après le coucher du soleil (d'autres disent à partir du crépuscule), avant l'enterrement ; sinon le spectre eût porté préjudice aux délinquants. » (J. Teit, *Memoirs of the american museum ol natural history*, II, 328.)

¹⁵⁵ H. F. Standing, *Malagasy Fady, Antananarivo annual and Madagascar magazine*, n° 7, 1883, p. 74. Quelques occupations nécessaires ne pouvaient être entièrement abandonnées pendant la période du deuil, mais on ne leur donnait pas leurs noms usuels ; on employait des expressions telles que « aller à la campagne » ou « s'établir dam les champs ». (J. Sibree, *Curious words and customs connected with chieftainship and royalty among the Malagasy*, *Journal of the anthropological Institute*, XXI, 1891, 219).

ment, que personne ne travaille aux champs le lendemain d'un décès. Si le défunt est un chef, toute espèce de labeur était interrompue durant six mois. Les Akikuyu de la colonie du Kenya, qui observent maints tabous en rapport avec un cadavre, regardent comme néfaste le jour qui suit celui d'une mort. « Les gens ne voyageront pas ce jour-là, chèvres et brebis n'iront pas paître ; tous les habitants du village se raseront la tête. Les femmes ne sortiront pas durant quatre jours. Le lendemain, les fils qui ont participé à l'enterrement ne travaillent pas. » Les Kavirondo du Nil ne cultivent pas leurs champs pendant les trois jours qui suivent le décès d'une personne importante, et pendant dix jours après la mort d'un chef. Leurs voisins, les Basoga, étendent parfois à deux mois ce délai de dix jours. On dit qu'il n'est pas très rare que les récoltes aient eu à souffrir de la stricte prohibition des labeurs aux champs. Certaines tribus d'Abyssinie s'abstiennent de labourer, de semer et de moudre des grains, jusqu'à ce qu'un mort soit entermé.

Les restrictions suivant un décès sont importantes chez les Esquimaux, qui possèdent un système étendu de tabous. Ainsi, chez les [189] Esquimaux de la terre de Baffin et de la baie d'Hudson, il est interdit « d'ôter le givre de la fenêtre, de remuer les lits, de déranger ce qui peut se trouver sous un lit, de nettoyer les gouttes d'huile tombant des lampes, de gratter les cheveux ou la peau, de balayer la neige pour la faire fondre, de travailler le fer, le bois, la pierre ou l'ivoire. En outre, il est défendu aux femmes de se peigner, de se laver le visage, de faire sécher leurs chaussures et leurs bas. » Quelques villageois de l'Alaska s'abstiennent de travail le jour où un décès a eu lieu et, très souvent, le lendemain. Après la mort d'un chamane, tout labeur doit cesser dans un village pendant trois jours ¹⁵⁶.

¹⁵⁶ E. W. Nelson, *Eighteenth annual report of the bureau of American ethnology*, 1^{re} partie, p. 312 ss., 319. L'Esquimau du détroit de Béring observe des précautions variées, après qu'il a tué des animaux à consommer, tels le saumon et la baleine, pour que leurs ombres ne soient pas offensées et ne fassent pas venir des malheurs sur lui-même et sur son peuple. Un chasseur qui a contribué à capturer une baleine blanche ne doit faire aucun travail pendant quatre jours, durée au cours de laquelle l'ombre de la baleine est suppo-

Les Chukchi des rennes du nord-est de la Sibérie interdisent pendant la période des cérémonies funèbres toute espèce de travail féminin qui se fait avec l'aiguille ou le racloir. Cette règle concerne toutes les maisons du camp ou du village, et même les autres agglomérations du voisinage. Les Koryak arrêtaient toute activité dans la localité, avant qu'aient été célébrés les derniers rites concernant le défunt. Personne n'allait chasser sur terre ou sur mer ; personne n'allait chercher de la nourriture ; les femmes s'abstenaient de coudre. Actuellement, cette règle ne s'applique plus qu'aux gens présents dans la maison où repose le cadavre.

Tous ceux qui ont affaire, d'une manière ou d'une autre, au corps d'un décédé, y compris les entrepreneurs de funérailles et les fossoyeurs, les parents, les assistants, sont souvent dans un état tabou qui dure jusqu'à leur purification cérémonielle ¹⁵⁷.

sée demeurer avec son corps. Pendant ces quatre jours, l'emploi de tous instruments de fer est interdit au village. L'individu assez impie pour découper une baleine avec une hache de fer mourra. Ces Esquimaux appellent d'un mot spécial « un emplacement, où certaines choses sont tabouées ou bien où il y a à redouter quelque fâcheuse influence causée soit par la présence d'ombres offensées d'hommes ou d'animaux, soit par l'action d'autres moyens surnaturels. Cet emplacement est parfois considéré comme impur ; y passer porterait malheur au délinquant ; cela produirait sécheresse, mort ou insuccès à la chasse ou à la pêche. Le même terme s'applique aussi aux endroits où certains animaux ont été tués ou sont morts. » Dans ce dernier cas, la place est jugée dangereuse seulement pour la personne qui accomplit telle ou telle action prohibée, par exemple pour celui qui fend du bois avec une hache de fer sur le rivage où on a échoué une baleine blanche après l'avoir tuée. La mort est aussi la conséquence du fait de fendre du bois avec une hache de fer à l'emplacement où l'on est en train de préparer des saumons (p. 438, 440).

¹⁵⁷ Voir Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, p. 138-145. On a expliqué le costume de deuil comme ayant été à l'origine un déguisement adopté pour protéger les survivants contre le spectre des récents défunts. (Le même, *On certain burials customs as illustrative to the primitive theory of the soul, Garnered sheaves*, p. 13, 42 ss. D'après E. S. Hartland, le but primitif du costume (ou de l'absence de costume) de deuil consiste à distinguer de leurs compagnons ceux qui sont sous un tabou ; « c'est le signe de la contagion. » (*The philosophy of mourning clothes, Ritual and Belief*, Londres, 1914, p. 235.) Westermarck suggère que, puisque l'individu participant au deuil est

[190]

Quelques tribus australiennes du Murray inférieur interdisaient aux gens en deuil de parler pendant dix jours, durée pendant laquelle le corps était momifié au-dessus d'un faible feu. Parmi les Dieris de l'Australie méridionale, ceux qui maniaient un cadavre étaient impurs pour plusieurs jours. Dans la tribu kakadu du territoire du nord, les hommes et les femmes d'un camp où un décès avait eu lieu étaient tenus de se purifier. Souvent ceux de camps différents en faisaient autant, « quand ils apprenaient la mort de tel individu particulier ». Les hommes allumaient un feu de branchages, et, tandis que la fumée se recourbait autour d'eux, ils se versaient mutuellement de l'eau sur la tête puis se frottaient avec une espèce particulière de charbon. Les femmes s'enduisaient tout le corps d'ocre jaune ou de boue et portaient des bracelets de deuil. A cette cérémonie, les lances, javelots et tomahawks des hommes et les nattes, paniers, sacs et bâtons à fouir des femmes - en fait tous les objets possédés par les habitants du camp - sont purifiés par la fumée de l'herbe qu'on brûle.

Chez certains Massims du sud-est de la Nouvelle-Guinée, les parents qui ont pris part à des obsèques vont ensuite se baigner dans la mer. La veuve et les enfants font de même, « parce qu'ils ont soutenu le mourant ». Après cette purification dans l'eau salée, les enfants et la veuve se rasent la tête. Le peuple elema, du golfe papou, exigent qu'une tombe soit creusée par de vieilles femmes, parce que c'est là « chose insalubre, pour laquelle elles sont qualifiées ». Un cortège funèbre est formé, presque entièrement composé de femmes. Les fossoyeurs kerakis, quand ils ont fini leur travail, doivent se laver avec soin et ôter toute macule de leurs ongles, aussi bien que se nettoyer entièrement. En rentrant au village, ils sont enveloppés dans un nuage de cendres que les gens leur jettent à poignées.

À Aurore, l'une des Nouvelles-Hébrides, les membres féminins

plus ou moins pollué pour une certaine période, les vêtements qu'il porte deviendraient, eux aussi, souillés et ne pourraient plus être employés plus tard ; il faut donc en avoir de neufs ou n'en mettre aucun (*Origin and development of the moral ideas*, II, 545).

de la compagnie menant le deuil n'ont pas la permission d'aller en plein air pendant cent jours après les obsèques ; elles ne doivent pas non plus montrer leur visage à qui que ce soit. Elles restent enfermées tout ce temps, et se recouvrent d'un grand drap tombant jusqu'à terre. À Malekula, les deux hommes qui avaient enterré un corps restaient isolés dans leur lieu de réunion durant trente jours. Ils ne s'y tenaient pas debout, mais à quatre pattes, mains et genoux insérés dans des écales de noix de coco, pour éviter le contact du sol. Ils ne devaient toucher à aucune nourriture excepté [191] la leur. Le trentième jour de leur réclusion, ils écartaient les écales, se remettaient sur leurs pieds, sortaient du club et recevaient un nouveau nom. Quinze jours s'écoulaient encore, jusqu'à ce que cessât enfin leur isolement et qu'ils reprissent le cours normal de leur existence. En Nouvelle-Calédonie, les fossoyeurs doivent rester auprès de la tombe pendant quatre ou cinq jours. Ils ne rasent ni ne coupent jamais leur chevelure ; ils s'abstiennent de certaines viandes ; ils ne touchent pas de leurs mains les aliments qu'on leur apporte. On les dépose sur des feuilles, et ils les portent à leur bouche à l'aide d'une baguette. Ils portent aussi une coiffure spéciale. En dépit de l'impureté cérémonielle que des fossoyeurs sont forcés de contracter sans cesse, on les traite avec un grand respect ; le commun peuple ne passe jamais près d'eux sans s'incliner. A Fidji, le métier de fossoyeur pour les chefs était héréditaire dans un certain clan. Après les obsèques, le fossoyeur, auparavant teint de noir de la tête aux pieds, s'isolait. Il ne se risquait plus à sortir, sauf pour de courtes excursions et après avoir revêtu un long manteau qui était censé le rendre invisible. On lui apportait ses vivres à la nuit ; les gens de qui c'était l'office restaient silencieux et déposaient leur charge juste à l'entrée. Cette réclusion pouvait durer longtemps, plusieurs mois apparemment.

À Samoa, « ceux qui avaient soigné le décédé prenaient le plus grand soin de ne pas toucher à des aliments ; durant des jours ils étaient nourris par autrui, comme s'ils eussent été de tout petits enfants encore incapables de porter leur nourriture à leur bouche. S'ils avaient violé cette règle, on croyait que le dieu du loyer les aurait punis en les

rendant chauves et en leur faisant perdre leurs dents. » Le cinquième jour après les obsèques, ils se purifiaient en lavant leur visage et leurs mains à l'eau chaude ; à partir de ce moment-là, ils étaient « purs ». À Tahiti, chacun évitait rigoureusement les gens employés à l'embaumement, tant que durait leur office. « Ils ne se nourrissaient pas eux-mêmes, craignant que les vivres, souillés par le contact de leurs mains impures, ne causent leur propre mort. D'autres les alimentaient ¹⁵⁸. »

Chez les Maori, le *tapu* de ceux qui maniaient un cadavre ou le [192] portaient à sa dernière demeure était « chose on ne peut plus sérieuse. La personne atteinte par cette forme de *tapu* était retranchée de tout contact et presque de toute communication avec l'espèce humaine. Elle ne pouvait entrer dans aucune maison, ni se rapprocher d'un être vivant ou d'un objet quelconque sans lui porter un complet préjudice. Elle ne pouvait même pas toucher de ses mains des aliments ; ses mains étaient devenues si terriblement *tapu*, impures, qu'elles ne servaient plus à rien. Il fallait placer les vivres devant cet individu, à terre. Lui-même, s'asseyant ou s'accroupissant, les mains au dos sans pouvoir en bouger, s'arrangeait de son mieux pour saisir sa pâture avec sa bouche. En certains cas, il pouvait être nourri par un tiers qui, le bras tendu, devait s'arranger à ne pas toucher le personnage taboué ; encore cet auxiliaire était-il lui-même soumis à force restrictions sévères, dont le poids ne le cédait guère à ce que subissait le

¹⁵⁸ William Ellis, *Polynesian researches* ², Londres, 1831, I, 403. Dans les rites funéraires que les Tahitiens célébraient pour des chefs ou d'autres gens de haut rang, le corps était placé sur une plate-forme, sous laquelle on avait creusé un trou dans le sol. Le prêtre priait alors le dieu « qui, croyait-on, avait réquisitionné l'esprit du défunt » ; il lui demandait que les « péchés » de ce dernier puissent être déposés dans le trou et non pas attachés aux survivants. Aussitôt la cérémonie terminée, ceux qui avaient touché le cadavre ou les vêtements du décédé allaient précipitamment se laver de cette impureté dans la mer. Ils y jetaient aussi les habits qu'ils avaient portés en remplissant leurs offices funèbres. Après leurs ablutions, ils ramassaient dans l'eau quelques morceaux de corail et rejoignaient la plate-forme. Ils interpellaient le cadavre en ces termes : « Que la pollution soit avec toi ! » Puis ils jetaient le corail au-dessus du trou destiné à recevoir toute l'impureté inhérente au mort (I, 401 ss).

premier. Presque dans chaque village indigène d'une certaine importance, un des habitants, probablement pour être exempt du travail ou parce qu'il n'eût été bon à aucune autre occupation, était régulièrement préposé à entretenir les taboués. En conséquence, durant des années, il ne se trouvait jamais avec les autres, tant on était persuadé des horribles inconvénients du *tapu*, aussi bien que de ses dangers. »

À Yap, une des îles Carolines, les plus proches parents du défunt sont isolés en un lieu écarté pendant vingt-sept jours après les funérailles, parce que, disent les indigènes, leurs personnes sont souillées par l'odeur de la mort (*liu*). Rentrés dans leur village, ils ne doivent faire aucun ouvrage, ni consommer certaines catégories d'aliments pendant une nouvelle période de trois fois neuf jours. Leur liberté de circuler continue d'être restreinte pour un délai encore plus long, jusqu'à ce qu'ils soient réputés complètement débarrassés de la pollution de la mort.

Certaines tribus dayak de Bornéo tiennent pour « impure » toute la parenté d'un défunt, durant une période qui va de trois à sept jours. L'impureté dure beaucoup plus longtemps pour les plus proches : mari, femme et enfants ; elle ne prend fin que lorsqu'a été célébrée la cérémonie dernière concernant le mort. Les Igorot bontoc de Luçon ne montrent, dit-on, que de faibles indices de crainte ou de vénération tremblante en présence d'un défunt. Néanmoins, quand a eu lieu un enterrement, ils comblent la fosse en toute hâte, craignant que pendant ce travail des corbeaux ne se mettent à croasser au-dessus de l'emplacement, que des chiens n'aboient à proximité, que des serpents ou des rats ne traversent le sentier. De grands maux suivraient de pareils incidents indésirables. L'ouvrage achevé, tous ceux qui y ont participé courent, à [193] toute vitesse, se laver dans un cours d'eau. Tout fossoyeur karen doit laver ses vêtements après un enterrement. S'en abstenir lui porterait malheur. Aux îles Nicobar, tous ceux qui ont eu un rôle quelconque dans les cérémonies funèbres vont laver leurs pieds dans l'eau courante ; ce n'est qu'ensuite, après s'être purifiés, qu'ils peuvent entrer dans une « bonne » maison, maison cérémoniellement pure. Le lendemain est jour de repos solennel pour les gens en deuil.

Ils ne peuvent ni chanter, ni danser, ni rire, ni manger certaines sortes d'aliments pendant plusieurs jours après les obsèques. Ceux qui sont devenus impurs par contact avec le cadavre sont soumis à d'autres restrictions encore, durant un mois ou plus.

Les Toda, peuplade pastorale, prennent lors d'un décès des précautions extrêmes, parce que les bestiaux et le lait risquent une pollution cérémonielle. Tous ceux qui approchent le mort et sa famille deviennent impurs, *ichchil* ; ce mot désigne aussi l'impureté inhérente à un accouchement. Quiconque va dans un village où les restes du défunt sont gardés, entre les premières et les secondes funérailles, devient *ichchil*. Ceux qui désirent assister à des obsèques et cependant veulent éviter toute pollution, doivent s'asseoir à quelque distance et ne participer en rien au cérémonial. L'individu qui a été atteint par l'impureté du décès reste en cet état dangereux jusqu'à la nouvelle lune. Pour purifier les lieux où ont été accomplis les rites funéraires, les Toda célèbrent une cérémonie qui comprend la mise à mort d'un buffle. On recueille du sang de cette victime ; on y mélange de la terre dans un panier ; on peut aussi y ajouter de l'écorce. Puis on répand le tout au-dessus des emplacements où le buffle fut capturé et tué, ainsi que là où le défunt ou ses restes furent déposés lors des deux offices funèbres. Ces observances ne sont pas en vigueur, pour les femmes. On ne fait aucun usage de la viande du buffle ; son corps est laissé au lieu où il tomba.

À Madagascar, il n'est permis ni d'enterrer un corps dans la capitale ni de l'y laisser au delà d'un très bref délai. Le brancard grossier sur lequel le corps est porté, on le jette à l'écart, près de la tombe, comme étant souillé. Personne n'oserait s'en servir, même comme combustible ; on le laisse pourrir en plein air. En outre, après des funérailles, tous les assistants lavent leurs vêtements ou au moins en trempent une partie dans l'eau courante ; c'est ce qu'on appelle *afana*, « se libérer » ; l'eau, suppose-t-on, emporte au loin l'impureté due au contact ou bien à proximité du cadavre.

Chez les Thonga, la contamination de la mort nécessite purification, au degré le plus rigoureux pour les veuves, puis, suivant [194]

l'ordre descendant quant à la sévérité des prescriptions, pour les fossoyeurs, pour les habitants du village où le décès s'est produit, pour les parents qui résident dans d'autres villages et enfin pour la parenté des femmes du défunt. En outre, tous les villageois sont tenus de s'abstenir du commerce sexuel durant la période du deuil, et déjà même pendant les derniers jours du moribond, quand la fin est imminente. Après la mort d'un chef ou de quelque autre grand personnage, tous les couples mariés du village ont « des rapports, sexuels selon le mode rituel. » Chaque femme ensuite se lave les mains et les nettoie ainsi de leur « impureté ». Finalement, hommes et femmes se baignent dans l'eau courante. Ce rite sexuel de purification s'accomplit plusieurs semaines après les obsèques ; jusqu'à ce qu'on l'ait célébré, un mari est obligé de ne pas cohabiter avec sa femme ¹⁵⁹.

Chez les Nandi du Kénya, trois adultes, parents du défunt, emportent le cadavre à la tombée de la nuit et l'abandonnent dans la brousse, en proie aux hyènes. Pendant cette course, il faut que les porteurs aient bien soin de ne pas trébucher, de peur que la mauvaise fortune ne vienne frapper la famille entière. En rentrant au village, ils se baignent dans un cours d'eau, oignent leur corps de graisse, rasent en partie leur tête et s'installent pour quatre jours dans la cabane du défunt ; pendant ces quatre jours, ils ne doivent être vus ni par un jeune garçon ni par une femme. Il ne faut pas qu'ils touchent des vivres de leurs mains ; pour manger, ils s'aideront par exemple d'un morceau de gourde. Ils ne peuvent pas boire du lait ¹⁶⁰. Les Akamba ne permettent qu'aux hommes âgés de toucher un cadavre, d'assister à des obsèques, de creuser une tombe ou de procéder au balayage rituel d'une cabane mortuaire. Pour tout autre individu, ces choses sont sous un tabou, dont la violation amène une maladie. Les vieillards n'ont pas besoin de

¹⁵⁹ Junod, *Mœurs et Coutumes des Bantous*. Par « rapports sexuels selon le mode rituel », on doit entendre *semine non immisso* (1, 516). Il faut que les fossoyeurs thongas soient mariés, parce que seuls les gens mariés peuvent se débarrasser de l'impureté causée par le contact d'un cadavre. I, 139.

¹⁶⁰ Hollis, *The Nandi*, p. 70. Les Aikuyu, qui, eux aussi, déposent les cadavres dans la brousse, imposent de même de rigoureux tabous au parent qui ont rendu au défunt ce dernier devoir.

purification ¹⁶¹.

Parmi les Twi de la Côte de l'Or, « les gens qui ont touché le corps d'un défunt sont tenus pour impurs ; après l'enterrement, ils vont en procession à la source ou au ruisseau le plus proche, et là ils s'aspergent ; l'eau est le mode habituel de la purification des indigènes. » Chez les Ewe de la Côte des Esclaves, « le contact d'un cadavre rend une personne impure, il lui faut se purifier en se lavant [195] de la tête aux pieds ». Chez les Yoruba, après un décès, le prêtre asperge le corps, la chambre et les spectateurs avec l'eau de purification. Toucher un cadavre ou avoir quoi que ce soit à faire avec une tombe, c'est une pollution, selon les tribus du bas Niger. Il est de mauvais augure pour quelqu'un d'entrer dans une maison en ayant sur soi de la terre d'une tombe. Tous ceux qui remplissent l'office consistant à laver un cadavre et à l'habiller ont à se purifier.

Les indigènes de l'Amérique du Sud assujettissent les gens en deuil à beaucoup de tabous. Ainsi, les Indiens lengua du Chaco paraguayen exigent que les proches parents d'un défunt se tiennent étroitement emmitouflés et vivent à l'écart de qui que ce soit durant un mois, « prenant leur repas dans l'isolement et ne puisant jamais rien dans le récipient commun ». Ils sont regardés comme impurs et tenus de se purifier avec de l'eau chaude à l'expiration de la période du deuil. Les restrictions que les Taulipang et d'autres tribus de la Guyane imposent aux parents les plus rapprochés d'une personne décédée sont presque identiques à celles qu'une jeune fille observe lors de sa première menstruation. Les gens en deuil ne doivent pas parler à haute voix. Il ne leur est pas permis de manger du gros gibier. Tout ce qu'ils mangent ou boivent doit d'abord avoir été rendu inoffensif par une incantation appropriée. Ils ne travaillent pas durant un mois. Pendant que le corps se décompose, ils ne vont pas voir les plantations de manioc, de peur que la récolte ne soit perdue. Comme le déclarait un indigène, « le manioc sentirait la corruption du cadavre et se corrom-

¹⁶¹ Lindblom, *Akamba*, p. 95 ss. Les hommes âgés n'ont pas à procéder à leur purification, très certainement parce que, tout près de la mort, ils peuvent assumer des risques que les plus jeunes sont tenus d'éviter.

prait lui aussi ».

Les Indiens creek croyaient que certaines influences malfaisantes émanaient d'un cadavre, même après qu'on l'avait enterré. Les gens se trouvant près du cadavre ou de sa tombe étaient sujets à des douleurs et maladies, dans les articulations des jambes et ailleurs. Même la terre qui avait pu tomber sur les vêtements d'un fossoyeur, ou celle d'une tombe où quelqu'un s'était arrêté, causerait probablement des rhumatismes. L'homme qui creusait une tombe pouvait communiquer sa maladie à autrui. Quand un Iroquois avait été en contact avec un cadavre, il pilait des feuilles de plantain, les mettait dans de l'eau et se lavait la face et les yeux avec cette décoction. Il « n'eût pas fait bon », pour un malade ou un enfant, d'être vu par quelqu'un qui aurait négligé d'accomplir ce rite de purification.

Les cérémonies funèbres anciennement en usage chez les Indiens hupa de la Californie étaient suivies d'une purification rituelle des parents et du fossoyeur, Après l'enterrement, ces gens se retiraient dans un bain de vapeur, où un prêtre se mettait [196] en devoir de composer un remède énergique, à l'aide d'herbes bouillies. Puis il l'appliquait sur la tête, sur les bras et sur les jambes des sujets à purifier, en disant : « Ceci renouvellera ton corps, tu recommenceras à être heureux à la chasse, à la pêche ou au jeu. » Le fossoyeur frictionnait les paumes de ses mains et la plante de ses pieds, parce que ses mains avaient touché le cadavre et que ses pieds avaient foulé la terre de la tombe. Puis tous ensemble allaient au bord du cours d'eau, s'y lavaient derechef avec le médicament et finalement se baignaient dans l'eau courante. On répétait ces observances à plusieurs reprises, certains jours. Le fossoyeur, pour sa part, avait à accomplir d'autres cérémonies encore, avant d'être débarrassé de la pollution qui l'avait rendu si dangereux pour ses compagnons ¹⁶². La peur que les Indiens de l'État de

¹⁶² P. E. Goddard, *Life and culture of the Hupa, University of California publications in American archaeology and ethnology*, I, 71 ss. Nous apprenons ailleurs que tous ceux qui avaient touché un cadavre étaient obligés de garder la tête couverte jusqu'après la cérémonie purifiante, « de peur que le monde ne fût souillé » (*Hupa Texts, ibidem*, I, 224, note).

Washington manifestent envers un cadavre et leur répugnance horri-fiée à y toucher « provoquent souvent une difficulté : qui donc exécute- ra les cérémonies funèbres, puisque aussi bien quiconque a touché à un corps privé de vie ne doit manger ni du saumon ni de l'esturgeon durant trente jours ? »

Les Seechelt de la Colombie britannique, qui croient que le cada- vre est antipathique aux saumons, interdisent aux parents d'un défunt de manger ce poisson ou de pénétrer dans une baie où il se trouve. Toutefois, on n'observe pas cette prohibition, lorsque les saumons sont arrivés si nombreux qu'il n'y a pas de danger, qu'ils soient chassés par la peur. Règle analogue chez les Lillooet, voisins des précédents. Parmi les Indiens kutchin ou loucheux, ceux qui rendent aux morts les derniers devoirs ont à observer des restrictions variées. Il leur faut ne pas manger de viande fraîche, à moins que toute autre alimentation fasse défaut. Il leur faut déchirer la viande avec leurs dents ; l'usage d'un couteau leur est interdit. Quant à la boisson, il leur faut la prendre en buvant à une gourde qu'ils portent eux-mêmes, non pas en se ser- vant d'un autre récipient. Ils portent autour de leurs bras et de leur cou, et ils tiennent à la main, des baguettes de saule dépouillées de leur écorce, « Ces objets sont réputés écarter l'infection et prévenir tout mal susceptible de suivre le maniement d'un cadavre. » Chez les Es- quimaux du détroit de Béring, les commensaux du décédé doivent res- ter à leurs places coutumières dans la maison durant quatre jours après la mort, parce que l'ombre est toujours là, croit-on. Ils portent des ca- pes de fourrure, « pour empêcher que l'influence de l'ombre ne pénètre dans leurs têtes et ne les fasse mourir ». [197] Les anciens compa- gnons de lit du défunt ne doivent à aucun prix quitter leur place à ce moment-là. « Sinon, l'ombre pourrait revenir et, en occupant une place vacante, amener la maladie ou la mort sur l'occupant premier ou sur les habitants de la maison ¹⁶³. »

¹⁶³ E. W. Nelson, *Eighteenth annual report of the bureau of American ethnolo- gy*, 1^{re} partie, p. 313. Une fête du mort, qui durait cinq jours, chez ces Es- quimaux, comprenait force chants, roulements de tambours et danses en l'honneur du défunt. En conclusion de ces cérémonies, les exécutants se pas-

Les veuves et les veufs, à cause de leur étroite intimité avec le disparu,, ont à observer d'innombrables précautions, abstinences et rites de purification. Les veuves, en particulier, sont parfois traitées comme si elles avaient la lèpre ¹⁶⁴. Dans la tribu euahlayi de la Nouvelle-Galles du Sud, il faut qu'une veuve se couvre de boue et couche auprès d'un feu qui couve, pendant la nuit qui suit la mort de son mari. Trois jours après, elle se rend au bord d'une anse pour se laver et pour recevoir la fumée d'un feu que les hommes ont allumé sur le rivage. Après que ces mesures de purification ont été prises, l'obligation de garder le silence, qui pesait sur elle, prend fin, mais pendant plusieurs mois il lui faut porter une cape de veuve et laisser son visage barbouillé de terre de pipe. C'est encore de cette matière qu'une veuve de l'Australie centrale est obligée d'enduire ses cheveux, sa face et ses seins. En certains cas, elle doit garder le silence durant douze mois après le décès de son époux ; elle ne peut communiquer avec autrui que par le langage des gestes ¹⁶⁵.

Les tribus de dialecte roro, dans la Nouvelle-Guinée britannique, exigent qu'une veuve ou un veuf reste le plus possible à la maison pendant un délai qui peut aller de quatre à dix mois. Au cours de ce délai, le *de cuius* ne peut sortir que par derrière et si bien enveloppé qu'il soit méconnaissable pour toute personne de l'autre sexe. Durant

saient les mains sur le corps comme pour en essuyer quelque chose et le rejeter ; ils frappaient le sol du pied, et ils se claquaient les cuisses. Tout cela, afin de supprimer toute impureté qui aurait pu offenser les ombres (p. 371).

¹⁶⁴ Voir sir J. G. Frazer, *Psyche's Task* ², Londres, 1913) pp. 142-148 ; le même, *Folk-lore in the old Testament*, Londres, 1919, III, 71-81. E. S. Hartland a réuni de nombreux documents prouvant que selon une croyance très répandue les veuves sont hantées par leurs maris défunts, qui cherchent à reprendre avec elles le commerce sexuel. (Voir son essai intitulé *The haunted widow*, dans *Ritual and belief*, p. 194-234.)

¹⁶⁵ Spencer et Gillen, *Native tribes of central Australia*, p. 500. Dans la tribu warramunga, la coutume du silence obligatoire après un décès est observée non seulement par la veuve, mais par le plus grand nombre des femmes d'un camp, quel qu'il soit. Certaines d'entre elles deviennent si expertes dans le langage des gestes et s'y habituent tellement, qu'elles ne recouvrent jamais l'usage de leur langue, préférant s'entretenir par la mimique durant tout le reste de leur vie. (Les mêmes, *Northern tribes of central Australia*, p. 525 s.)

les premières semaines, la veuve aura bien soin, en quittant sa demeure « de descendre, lourdement, de manière à simuler une chute hors de la maison » ; et, chaque fois qu'elle va dehors, ses amis, comprenant sa faiblesse, la soutiendront, l'appuieront de [198] leurs bras. Chez ces tribus-là, veuves et veufs se rasent la tête en signe de deuil.

Chez celles de la presqu'île de Hood, une veuve ou un veuf vit dans l'isolement pendant deux ou trois mois, se rase la tête, noircit son corps et porte un costume spécial, approprié à sa condition de grand affligé. Une veuve kai dresse une petite hutte sur la tombe ; elle y prend ses repas, et elle y couche durant plusieurs semaines. Elle en sort le moins possible ; elle ne doit pas se baigner. Un veuf est soumis aux mêmes restrictions.

Dans les îles Trobriand, c'est dans une case étroite, à l'intérieur de sa maison, qu'une veuve est recluse. « Il ne lui faut pas quitter cette place ; elle ne peut parler qu'en murmurant à voix basse ; elle ne doit pas toucher de ses mains aliments ou boissons ; il lui faut attendre qu'on les lui mette dans la bouche. Elle reste enfermée dans l'obscurité, sans air pur ni lumière ; son corps est enduit d'une épaisseur de suie et de graisse, qui ne sera pas nettoyée de longtemps. » Cette réclusion, qu'on peut comparer à un séjour dans le purgatoire, se prolonge pour une durée qui varie de six mois à deux ans, suivant la condition du mari défunt. Dans l'île Eddystone, l'une des Salomon, une veuve dépose tous ses ornements et ne porte qu'un costume noir. Elle ne coupe pas ses cheveux, et elle ne les blanchit pas avec de la chaux. Un tout petit enclos, juste suffisant pour qu'elle puisse s'y étendre, est aménagé pour elle à l'intérieur de la maison. Si son mari était un chef, elle doit rester absolument invisible, les genoux relevés comme ceux du défunt. Quand la veuve d'un chef ou d'un simple particulier sort pour satisfaire un besoin naturel, il lui faut se blottir sous une natte. Une fois sa purification accomplie, on ne l'appelle jamais par son propre nom, mais toujours sous le nom de *namboko*. Chez les Maoris, une veuve reste en état tabou jusqu'à ce que les os de son époux défunt aient été raclés et portés dans leur sépulture définitive. Même coutume en ce qui concernait un veuf.

Les Agutainos de Polawan, une des Philippines, ne permettent pas à une veuve de quitter sa demeure durant sept ou huit jours après le décès de son mari ; même ensuite, il lui faut éviter de rencontrer qui que ce soit, car quiconque la regarderait mourrait sur-le-champ. En cheminant, elle frappe sur les arbres avec une cheville de bois pour donner connaissance de son approche ; les arbres eux-mêmes mourront bientôt. Une veuve tenguienne couche sous un filet de pêche pendant les trois jours où le corps de son époux défunt est gardé dans la maison. Précaution des plus nécessaires, car à proximité du lieu du décès un esprit rôde, guettant l'instant favorable pour s'accoupler avec la veuve. Qu'elle vienne à en sentir la froide étreinte, sa dernière heure aura sonné. [199] Les longs doigts de l'esprit s'embrouillent dans les mailles du filet ; il ne peut donc pas s'approcher trop dangereusement. La veuve se débarrasse de ses perles, revêt de vieux habits et un bandeau d'écorce, recouvert d'une grande coiffure blanche, qu'elle porte jusqu'après l'enterrement. Tous les parents du défunt restent couverts de même et ne font aucun travail. Les plus proches observent des précautions encore plus strictes. Ils ne mangent que du grain, ne touchent rien de sanglant, ne remuent pas les bras en marchant et ne montent pas à cheval. Sous aucun prétexte ils ne peuvent quitter le village ou assister à des fêtes. L'inobservation de ces tabous est suivie d'un châtiment rapide, dispensé généralement par l'esprit du défunt.

Beaucoup de tribus, en Afrique australe et orientale, imposent à une veuve ou à un veuf, comme acte final de la cérémonie de purification, une copulation. Chez les Betchuana, les hommes et les femmes ayant perdu leur conjoint au cours des douze mois écoulés passent une nuit dans un abri temporaire, où ils se livrent à des « rapports variés ». Avant qu'une veuve thonga puisse se remarier, il faut qu'elle s'unisse à un autre homme qu'elle déçoit. Si cet acte garde son caractère rituel, l'homme prendra sur lui la malédiction de la mort, et la veuve sera purifiée. Si, au contraire, l'homme accomplit l'acte intégralement, la veuve rentre chez elle désespérée. Elle a failli ; il faut recourir à des remèdes spéciaux pour conjurer sa position dangereuse. L'homme qui, inconsciemment, a purifié une veuve et qui vient à en prendre

connaissance aura de même recours aux médicaments du sorcier pour se débarrasser de la pollution de la mort. Un veuf ba-ila est en état de tabou. « Quelque chose de contagieux est suspendu sur lui : quelque chose laissé là par ses relations maritales avec sa femme décédée... Nous avons entendu expliquer cela comme étant l'esprit (*muzhimo*) de la défunte, qui s'attache à l'homme et à ses vêtements ; mais il semble que cela soit physique plutôt que psychique, car on peut s'en débarrasser en le transférant à un tiers. » Une amie de la défunte viendra dans la hutte du veuf ; il cohabite avec elle ; cet acte le libère de son impureté ; il est en état de se remarier. Une veuve, de même, est en état de tabou ; cela l'empêche de vaquer à ses occupations habituelles ou de se remarier, jusqu'à ce qu'elle ait été purifiée. Un homme ayant été en relations avec son époux défunt s'unit alors à elle, mais, s'il ne le fait pas seulement en apparence, elle cherche un autre partenaire pour ôter sa souillure.

Les Bakaondé de la Rhodésie du Nord, voisins des Ba-ila, ont réduit la purification des veuves et des veufs à ce qu'on pourrait appeler une mesure économique. La veuve, ou sa parenté, paie un [200] salaire à l'héritier de son mari, pour qu'il couche avec elle, durant une nuit par exemple. Mais, si elle est vieille ou disgraciée, il suffit que cet homme la prenne devant témoins et frotte sur son corps un peu de farine blanche ou lui mette quelques perles, blanches également. Par l'un ou l'autre de ces procédés, il fait partir l'esprit de l'époux décédé. Dans la même intention, un veuf achète les services de la soeur de sa femme défunte ou, à défaut d'une soeur, les services de quelque autre femme avec qui il puisse passer la nuit. Si le veuf est âgé et peu attirant, la femme choisie peut se borner à entrer dans une cabane avec lui et à couper le ruban de son jupon. Procédé simple, mais suffisant pour en finir avec l'esprit de la défunte, esprit dont la présence n'est nullement désirée. La seule objection, du point de vue indigène, consiste en ceci que beaucoup d'hommes refuseraient de purifier une veuve de son embarras spirituel, à moins qu'elle ne leur paie une somme exorbitante. Jusqu'à ce paiement, la veuve n'est pas libre de se remarier ; elle ne peut même pas quitter le village de son époux défunt. Les veufs,

habituellement, peuvent se tirer d'affaire, mais les mêmes exigences excessives leur sont souvent présentées avant qu'ils ne trouvent la femme nécessaire. Si l'homme se remarie ou cohabite ailleurs, il est tenu de payer à la parenté de sa nouvelle femme une compensation pour s'être marié avant sa purification. Cela résulte de la croyance qui veut que l'esprit de la défunte sera hostile à la nouvelle épouse, si les formalités exigées n'ont pas été dûment accomplies. La parenté de la décédée attendra aussi compensation du mari, « pour n'avoir pas fait ce qu'il devait ».

Dans une des deux catégories sociales d'Akikuyus, le décès d'un ancien est suivi d'une cérémonie destinée à purifier le village de la « tache de la mort ». Puis les anciens choisissent l'un d'entre eux qui est très pauvre et qui fait partie du même clan que le défunt ; il doit coucher dans la hutte de l'aînée des femmes ainsi devenues veuves et avoir commerce avec elle. Généralement, il continue à vivre dans le village, et on le considère comme le beau-père des enfants. Chez les Atherakas, du sud-est du Kenya, après la mort d'un chef de famille, les fils peuvent prendre pour femmes les plus jeunes veuves, « mais ils doivent attendre jusqu'à ce que le frère du défunt ait cérémoniellement cohabité avec la veuve principale », Si le rite n'est pas observé avant qu'un fils épouse l'une de ces veuves, ce fils deviendra tabou (*makwa*), et seul le sorcier pourra ôter son impureté. Une veuve akamba, après la purification des villageois, est tenue de coucher maritalement avec le frère du défunt ou, à défaut de frère, avec un autre homme d'un certain âge. De même, un veuf se purifie en cohabitant avec l'une de ses autres femmes. Un homme qui n'avait qu'une femme doit en trouver une autre, [201] devenue veuve récemment, et s'unir à elle ¹⁶⁶. Chez

¹⁶⁶ Lindblom, *The Akamba*, p. 101. Comme chez les Atheraka, un homme ne peut s'approprier les veuves de son père avant que la principale n'ait cohabité avec le frère de feu son mari. Si le fils violait cette règle, il deviendrait tabou. Pour ôter l'impureté ainsi produite, il est nécessaire de faire un paiement cérémoniel au frère, qui représente l'esprit irrité du défunt. Puis un morceau de bois, long d'environ quinze pouces, est inséré dans le vagin de la femme, avant qu'on s'en serve pour toucher deux ou trois fois le membre viril de son partenaire. Après cela, l'un des anciens prend le bâton et le lance

certaines tribus du Ruanda, à l'ouest du lac Victoria, le coït rituel est prescrit pour la purification d'une veuve. Un ou deux mois après la mort de son mari, il lui faut s'unir à un étranger, le matin, au chant du coq. Cependant, la cohabitation n'est pas complète ; si elle l'était, l'homme mourrait. Une veuve nandie est « impure ». Aussi longtemps que dure son deuil, aucun guerrier ne peut entrer chez elle ; à elle-même il est interdit de s'approcher des guerriers ou de se tenir debout pendant qu'ils sont assis ; elle ne doit parler qu'à voix basse, en un faible murmure. Les veuves de cette tribu ne sont autorisées ni à se remarier ni à porter de nouveau les anneaux d'oreilles des femmes mariées ¹⁶⁷.

Les tribus du bas Congo prescrivent à une veuve des rites de purification plutôt complexes, mais ils ne s'accomplissent qu'après la mort d'un premier mari. « Il lui faut prendre son lit et un ou deux objets dont il se servait couramment et les porter jusqu'à un cours d'eau. Le lit est placé au milieu du courant, et les autres objets sur le lit. La femme se lave dans le cours d'eau puis s'assied sur le lit. Le sorcier va la trouver ; il la plonge trois fois dans l'eau et il l'habille. Puis le lit et le surplus sont brisés ; les morceaux, jetés au fil de l'eau. On emmène la femme à distance du cours d'eau, et, cassant un œuf cru, on le lui donne à ingurgiter. Un crapaud est mis à mort ; de son sang on frotte les lèvres de la veuve ; on immole aussi une volaille, et on la suspend sur le côté de la route. Ces sacrifices terminés - c'est à l'esprit du défunt qu'ils furent offerts - la veuve est libre de rentrer dans son village. En y arrivant, elle s'assied sur le sol, étend ses jambes devant elle, et le frère de son défunt mari les enjambe. Elle est dès lors purifiée et pourra se marier, quand le temps de son veuvage sera complété. » Il

au-dessus d'une rivière en disant : « Je jette ce mal au loin. » Finalement, le frère s'accouple, le soir, avec la veuve. L'impureté de l'homme a alors disparu. Il ne doit plus avoir jamais rien à faire avec cette femme, mais il peut épouser une autre veuve de son père. (C. W. Hlobley, *Journal of the royal anthropological Institute*, XLI, 1911, 412.)

¹⁶⁷ Hollis, *The Nandi*, p. 72. Il est également interdit de se remarier aux veuves masaïs ; elles deviennent concubines. (Max Weiss, *Die Völkerstämme im norden deutsch-Ostafrikas*, Berlin, 1910, p. 385.)

faut exécuter tous les détails de ce processus ; autrement, aucun autre homme ne la recherchera en mariage. Quant au veuf qui a perdu sa première femme, il est tenu d'accomplir des cérémonies en quelque [202] sorte analogues pour « effacer la mort », comme disent les indigènes.

En Afrique occidentale, les veuves sont recluses dans leur hutte, où elles s'asseyent à terre, prennent peu de nourriture et restent dans un état de saleté et d'avilissement, jusqu'à ce que le spectre de leur mari ait définitivement quitté ce monde. À Calabar, il leur faut monter la garde, deux à la fois, dans la cabane où le corps est enterré, et elles ont à pourvoir, sur leurs ressources propres, à l'entretien de tous les amis du défunt qui leur font l'honneur de venir les voir. « S'il a été un personnage important, un homme de poids, tout le district viendra, non pas en masse, mais au gré de chacun, tout comme on rend visite à un ami vivant. Il est souvent arrivé que même une femme riche s'est ruinée du fait de ces dépenses. » Chez certaines tribus du Togo, il faut qu'une veuve reste isolée durant cinq ou six semaines. Au cours de cette période, elle porte un solide gourdin pour parer les possibles assauts du spectre de son mari. Même après être sortie de la hutte, il lui faut être sauvegardée pendant les six mois suivants, car jusqu'à la fin de ce délai le revenant est très susceptible de se montrer dans le voisinage. Ensuite, après certaines cérémonies, cette femme pourra se remarier. À Agweh, sur la Côte des Esclaves, une veuve devait rester enfermée six mois dans la pièce où son mari était enterré. A la fin de sa réclusion, on allumait un feu, où l'on jetait du poivre rouge. Après avoir été presque suffoquée par les exhalaisons irritantes, elle pouvait sans crainte se commettre de nouveau avec le monde extérieur.

Les Twi de la Côte de l'Or exigent que, quelques mois après le décès, la veuve offre un sacrifice à la divinité tutélaire de la famille. Avoir des rapports avec un homme avant l'accomplissement de ce rite l'exposerait à quelque grave infortune, tandis que son partenaire tomberait victime du courroux du spectre de l'époux décédé. Chez les Ibo de la Nigéria, il faut que la veuve se tienne chez elle durant le jour. Si elle sort à la nuit, c'est par derrière, là où le mur a été abattu pour lui

permettre cette sortie. Elle ne fera la cuisine pour personne, et réciproquement ; la seule personne qui puisse lui préparer des mets sera une petite fille n'ayant pas encore porté de collier pour orner son cou. La veuve ne peut toucher aucun individu du sexe masculin, excepté un petit garçon qui n'a pas encore été vêtu d'un pagne. Son fils seul peut venir la voir, et uniquement lorsqu'il fait nuit. Personne n'est autorisé à entrer dans l'eau où elle se lave ni à passer sur ses jambes. Ces restrictions restent en vigueur pendant vingt-huit jours après l'enterrement du mari.

Les Indiens patagon obligeaient veufs et veuves à rester isolés sous une tente. Pas de communication avec le monde extérieur ; [203] les reclus jeûnaient, s'abstenaient de certains aliments, ne se lavaient pas et s'enduisaient de suie. Après avoir mené deuil de la sorte durant une année, il leur était permis de se remarier. Une veuve ou un veuf *zuñi* « ne devait pas s'approcher du feu, ne devait ni toucher personne ni être touché par qui que ce soit, ne devait rien recevoir directement de la main d'un tiers, ne devait pas parler et devait dormir le moins possible, au besoin pas du tout ». Ces restrictions duraient quatre jours. Une veuve *lillooète* ne peut manger de la viande fraîche pendant un an. Elle ne peut coucher dans le lit habituel ou sur une natte, mais dans un lit spécial fait de branches de sapin rouge. Il faut qu'une jeune veuve subisse des purifications cérémonielles pour s'assurer une longue vie et pour être inoffensive envers son second mari. Si une veuve se remariait peu après la mort de son époux, sans avoir été ainsi purifiée, la vie du deuxième mari serait très courte. Un veuf *lillooet* s'abstient pendant quelque temps de manger de la viande fraîche ; plus il est jeune, plus cette abstinence dure. Un jeune veuf doit aussi renoncer pendant un an au commerce sexuel, plus particulièrement encore s'il possède des pouvoirs ésotériques ou religieux.

L'impureté des veuves et des veufs était très prononcée chez les Indiens *thompsons*. Immédiatement après la mort du mari ou de la femme, le survivant sortait et passait quatre fois à travers des rosiers. Pendant quatre jours, il lui fallait aller çà et là, soit le soir, soit au point du jour, s'essuyant les yeux avec des brindilles de sapin qu'on

suspendait ensuite à d'autres branches. Il fallait aussi prendre une précaution contre la cécité ; cela consistait à frotter quatre fois sur les yeux une petite pierre lisse, prise dans l'eau courante. Puis on rejetait cette pierre au loin. Pendant les quatre premiers jours, les survivants ne pouvaient toucher aux aliments ; ils se servaient de baguettes taillées en pointe aiguisée, au lieu d'employer leurs doigts. Pendant une année entière, une veuve ou un veuf dormait sur une couche faite de branches de sapin ; ils se lavaient chaque matin et chaque soir dans la crique du rivage. L'inobservation de ce cérémonial était sanctionnée par des maux de gorge, par la perte de la voix ou par la cécité. Également, tout au cours d'une année, la consommation d'une viande quelle qu'elle fût et celle du poisson frais étaient interdites. Il en était de même pour certains fruits. Toutes les herbes, toutes les branches sur lesquelles une veuve ou un veuf s'était assis ou couché, se flétrissaient. Une veuve ne pouvait cueillir des baies pendant un an ; autrement, toute la récolte fût tombée des arbustes ou se fût desséchée sur pied. Un veuf ne devait ni chasser ni pêcher, à cause de la mauvaise fortune qui en eût résulté pour lui-même et pour les autres pêcheurs et chasseurs.

[204]

Chez les peuples primitifs, l'homicide au sein du groupe vivant en paix, que ce soit une famille avec tous ses tenants et aboutissants, un village, un clan ou même une tribu, est un événement rare. Souvent même, vu cette rareté, on est embarrassé quant à la manière de le traiter. Aucune peine n'est prévue, fréquemment. Cependant, le meurtrier est quelquefois taboué, en tant que dangereux pour ses compagnons comme pour lui-même. Une pollution mortelle l'entoure ; le spectre de sa victime, furieux d'avoir été expédié dans l'autre monde d'une manière aussi fâcheuse que précipitée, poursuit l'auteur de cet acte, comme les furies poursuivaient Oreste. Tous les périls mystiques que le sauvage attribue à la mort sont renforcés, quand le décès a été dû à la violence. C'est pourquoi l'homicide, même s'il survint accidentellement ou s'il pouvait se justifier, nécessite quelquefois toute une série de rites purifiants.

Ces rites, on ne les trouve pas en Australie, mais ils sont connus dans diverses régions de la Nouvelle-Guinée. Quand un Koita avait tué quelqu'un de sa tribu, homme ou femme, le sang n'était pas essuyé sur l'arme du meurtre, mais il fallait qu'il séchât là. Le meurtrier se baignait dans l'eau, salée ou non, qu'il pouvait trouver en allant à son village ; puis, rentré dans sa maison, il y restait enfermé, isolé, durant une semaine environ. « Il était *aina* et ne pouvait approcher les femmes ; bien qu'apparemment il n'y eût pas de tabous alimentaires, pour porter la nourriture à sa bouche il se servait d'une fourchette à une seule dent faite d'un os de porc ou de kangourou. Ses femmes n'étaient pas astreintes à quitter sa maison, mais il leur fallait prendre soin de se tenir à distance de lui. A la fin de la semaine, il se faisait un grossier abri dans la brousse et passait là quelques jours, souvent en compagnie d'autres hommes ayant à peu près la même condition que lui dans la tribu. » Pendant ce temps, il se fabriquait une nouvelle ceinture, qu'il portait lorsqu'il retournait au village. Après l'exécution d'une danse cérémonielle, il allait chez lui et cessait d'être *aina*. « Un homme qui en avait tué un autre maigrissait et perdait sa condition. Pourquoi ? Parce que le sang de sa victime l'avait éclaboussé et que, tout comme le cadavre tombe en dissolution, lui aussi dépérissait. On croyait cela si fermement que, dans les temps anciens, quelqu'un qui subissait un amaigrissement sans perdre sa santé et sans qu'aucune raison évidente pût expliquer son cas était soupçonné d'avoir commis un meurtre.

Chez les naturels des îles Andaman, celui qui a tué quelqu'un, soit au cours d'une querelle particulière, soit dans un combat entre deux villages, se retire dans la jungle où il passe plusieurs semaines ou même plusieurs mois. Seuls sa femme et un ou deux [205] de ses amis peuvent aller l'y voir et le nourrir, car il ne lui est pas permis de toucher de ses mains aucun aliment ; il ne peut pas non plus saisir un arc ou une flèche. S'il viole l'une de ces règles, on croit que, l'esprit de sa victime le rendra malade. Cette période de réclusion est suivie d'une cérémonie purifiante.

Dans maintes contrées africaines, un tabou s'applique aussi bien

au meurtrier volontaire qu'à l'homme ayant tué accidentellement. Chez les Amaxosa, « si quelqu'un tue, il est tenu pour impur ». Il lui faut faire cuire ses vivres sur un feu préparé avec une sorte de bois particulière qui donne à la viande un goût amer. Quand il a mangé cette viande, il est obligé de frotter sur son visage les fragments carbonisés du bois ainsi brûlé, jusqu'à se noircir entièrement. Au bout d'un certain temps, il pourra se laver, rincer sa bouche avec du lait et reteindre sa face en brun. « Désormais il est pur. » L'impression pénible qu'un meurtrier peut éprouver, ce que nous appellerions le remords, en l'attribuant à la conscience, les Ba-ila le font provenir de l'esprit de la victime. Ils supposent que cet esprit réside dans la région de l'épigastre, d'où on peut l'expulser au moyen de ventouses ou d'un émétique. « La base physique pour ce genre de croyance, c'est naturellement le fait que le plexus solaire subit un trouble en raison de l'excitation des centres supérieurs. » Les Ba-ila se font une autre idée de la condition du meurtrier ; en apparence, il y aurait obsession plutôt que possession. Ils croient que celui qui a tué est hanté par le spectre de sa victime, ou bien que ce spectre est en lui ; l'idée est très vague. Un indigène se rendait dans un village ; là, il sentait qu'il tombait malade. Le devin déclarait qu'il avait commis un meurtre et qu'un spectre le hantait. En conséquence, on le chassait, car, si on lui avait permis de rester, beaucoup de villageois seraient morts ¹⁶⁸.

Les Nandi traitent celui qui a tué quelqu'un de son clan comme

¹⁶⁸ Smith et Dale, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, II, 136 s. Tuer un homme du clan n'est pas un crime ; c'est une offense contre son clan, contre le dieu communal, contre l'esprit de la victime et contre les puissances cachées de la nature. « Le clan est offensé du fait qu'il perd un membre ; ce qui offense un membre offense le clan. Le dieu communal, gardien de la communauté, est offensé par le meurtre de quelqu'un de son peuple... Il faut aussi compter avec l'esprit de l'individu, car il ressent l'introduction violente dans le froid et lugubre domaine des ombres, et il peut, pour se livrer à des représailles, venir hanter le meurtrier. En outre, il y a quelque chose de dangereux dans le seul fait de verser du sang... quelque chose qui soulève contre vous les mystérieuses forces du monde. Voilà, il faut l'avouer, des obstacles considérables pour le cas où les Ba-ila eussent été portés à commettre un meurtre. » (I, 414.)

étant « amer ou impur » (*ngwonin*) pour le reste de sa vie. Il ne pourra plus jamais rentrer dans un kraal à bétail, sauf dans le sien propre ; chaque fois qu'il voudra pénétrer dans une cabane, il lui faudra, à deux reprises, rayer le sol avec une corne de rhinocéros avant de mettre le pied sur le seuil. Cependant, cet état [206] d'amertume ou impureté permanente peut prendre fin, si le *de cujus* réussit à tuer deux Nandi d'un autre clan, et si lui-même paye le prix du sang aux parents des victimes. Les Akikuyu croient que, si celui qui a tué un homme de son propre clan va dans un village et partage le repas d'une famille dans sa hutte, ces gens qui l'ont ainsi nourri, deviendront *thahu*, pollués. En pareil cas, il faut appeler un sorcier, qui purifiera à la fois la hutte et ses occupants ¹⁶⁹. Les Atheraka exigent qu'un meurtrier soit purifié par un ancien de la tribu, qui asperge du sang d'un porc de petites incisions faites sur le corps du coupable. Si l'on omettait d'accomplir ce rite, le meurtrier poursuivrait le cours de ses sanglants exploits, tuant indifféremment ennemis et amis. Chez les Kavirondo, le meurtrier habite une cabane à l'écart du village. Une vieille femme pourvoit à ses besoins et lui fait la cuisine. Elle le nourrit aussi, car il ne peut toucher de ses mains des aliments. La période de la séparation dure trois jours. Le quatrième jour, un autre individu ayant lui-même commis un meurtre ou ayant, en quelque temps que ce soit, tué un ennemi à la guerre, mène le *de cujus* à un cours d'eau et le lave des pieds à la tête. Puis on lui fait prendre un repas de cérémonie, qui consiste en viande de chèvre et en potage. La peau de la chèvre est coupée en la-

¹⁶⁹ Hopley, *Bantu beliefs and magic*, p. 108. On émousse la pointe de la lance ou le poignard qui fut l'instrument du meurtre, puis on le jette au plus profond du cours d'eau voisin. « Ils (les indigènes) disent que, sans cela l'arme en question resterait la cause de meurtres (p. 233). » Chez les Akamba, l'arme qui a causé la mort est presque toujours une flèche. On l'emporte, et on la dépose sur un sentier où les passants pourront la voir, très probablement ; s'ils la ramassent, ils s'en approprieront la mystérieuse et redoutable essence. « Si l'on ne procédait pas ainsi, le mal resterait dans la famille du mort (p. 237). » Chez les Kondé du Nyasaland, la lance ayant causé la mort est brisée près de son manche, et la lame est courbée. Puis on suspend cette arme au toit de la demeure d'un parent du meurtrier. (D. B. MacKenzie, *The spirit-ridden Konde*, Londres, 1925, p. 89.)

nières qu'on attache autour du cou et des poignets du meurtrier. Jusqu'à ce que soient accomplis ces rites de purification, on estime que l'esprit de l'assassiné ne peut quitter l'emplacement du meurtre ; il voltige autour du responsable de cette mort ¹⁷⁰.

S'il survient un homicide accidentel chez les nègres du Cameroun, ils célèbrent une cérémonie, destinée à supprimer la culpabilité sanglante qui, autrement, resterait attachée à celui qui a tué. La parenté de la victime et celle du meurtrier se réunissent ; on sacrifie un animal, et chaque personne présente est aspergée du sang de cette victime. Les Builsa et d'autres tribus du nord de la Côte de l'Or exigent que certaines cérémonies purifiantes soient effectuées sur un meurtrier, le troisième jour après qu'il a tué. Jusque là, il ne peut entrer dans la hutte de sa femme ; il ne peut non plus [207] lui parler, et pas davantage à ses enfants. Parents et étrangers ne communiquent avec lui que par signes. Ses vivres lui sont apportés par un homme ayant lui-même commis un meurtre. Il couche, en compagnie d'autres anciens meurtriers, au-dessus de la tombe de ses ancêtres. Un meurtrier est toujours reconnu, car il porte, pendu à son cou, un petit morceau de bois. L'auteur d'un meurtre accidentel n'est pas assujéti à la purification. On nous dit que d'habitude, chez les Kru de Libéria, la vengeance du sang n'a lieu qu'en temps de guerre. Au fort de la bataille, il se peut qu'un homme abatte quelqu'un de son propre clan à qui il veut du mal. En ce cas, il faut que le meurtrier cherche aussitôt un ami intime et lui confesse son acte. Ils vont ensuite au cours d'eau le plus proche. Le meurtrier remplit d'eau le canon de son fusil, et, cette eau, il la boit. Dès lors, il est absous de son crime. Si ce rite de purification n'était pas accompli, le pouvoir de tabou (*kla*) inhérent au crime suffirait à causer la mort de son auteur.

À travers le Maroc, les meurtriers privés sont regardés comme impurs. Le poison suinte sous leurs ongles ; aussi quiconque boit de

¹⁷⁰ Roscoe, *The northern Bantu*, p. 279 s. Chez les Bagesus, un meurtrier tue une chèvre, se barbouille les joues avec ce que peut contenir l'estomac de cette bête et jette le reste sur le toit de la maison de l'assassiné, pour apaiser le spectre de celui-ci (p. 171).

l'eau dans laquelle un meurtrier a lavé ses mains tombera dangereusement malade. Ceux qui mangent avec lui d'un même plat ont grand soin d'éviter les morceaux que ses doigts ont pu toucher. En fait, bien des gens refusent même de prendre un repas en sa compagnie. Dans une partie du Maroc, il n'est pas permis à l'auteur d'un homicide d'égorger un animal pour la boucherie, de le dépouiller de sa peau ou de le dépecer. Dans un marché, cet homme doit se tenir à quelque distance des viandes mises en vente par les bouchers. « Si le gouverneur veut extorquer de l'argent à des bouchers, il leur envoie, un meurtrier qui peut, au cas où ils résisteraient aux exigences officielles, les en punir simplement en touchant la viande, ce qui la rend invendable. » Quiconque a ôté la vie à un être humain n'est pas autorisé à se rendre dans un jardin potager ou dans un verger, à passer sur une aire à battre, à entrer dans un grenier, à s'approcher du bétail. Défense lui est faite de visiter une mosquée ¹⁷¹.

Dans l'Amérique du Nord se rencontrent des vues analogues, concernant l'impureté qui s'attache aux gens ayant commis un homicide au cours de querelles privées. Les Indiens omaha soumettaient un meurtrier, à qui on avait laissé la vie, à des épreuves et pénalités variées. Il lui fallait aller nu-pieds. Il ne pouvait prendre des aliments cuits, élever la voix ou regarder alentour. Même pendant les chaleurs, il lui fallait garder son habit étroitement [208] serré sur lui et attaché à son cou. Il était obligé de tenir ses mains tout contre son corps. Défense de peigner ses cheveux. Quand les hommes de la tribu allaient à la chasse, il devait dresser sa tente environ à la distance d'un quart de mille du campement, « de peur que le spectre de sa victime ne déchaîne un fort vent susceptible de causer du dommage ». Personne ne voulait manger avec lui. À la fin de cette période d'ostracisme, les parents de l'assassiné disaient : « C'est assez. Tu peux circuler parmi la foule.

¹⁷¹ Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, Londres, 1926, II, 10 s. Dans certains cas, des meurtriers font l'office de médecins. Les pouvoirs curatifs qu'on leur attribue sont évidemment dus à une association d'idées entre tuer un homme et tuer une maladie (*loc. cit.*).

Mets des mocassins et porte un bon habit ¹⁷². » Les Ponka croient que des revenants entourent un meurtrier et ne cessent de faire entendre un sifflement. Même en se gorgeant de victuailles, il n'arrive jamais à apaiser sa faim. S'il lui était permis de voyager à sa guise, des vents violents se mettraient à souffler.

Chez les Indiens cheyenne, un meurtrier ayant réussi à échapper à la vengeance des parents de sa victime campait seul pendant longtemps. Le tribunal de la tribu examinait son cas, et le chef demandait à la parenté quelle compensation le dédommagerait de la perte subie. Lorsque la famille du meurtrier avait payé l'amende du sang, lui-même pouvait rentrer dans le camp. Mais dès lors il était un homme signalé à l'attention générale. Il ne lui était pas permis de prendre ses repas dans le même lieu que ses compagnons, ni de se servir de leurs plats, ni de boire dans leurs coupes. Si par hasard il lui arrivait justement de boire à un récipient autre que le sien, il fallait souvent le jeter ; sinon, on le purifiait. Le *de cujus* avait toujours sa pipe et son tabac particuliers, car personne n'eût voulu fumer avec lui ou accepter de lui du tabac passant de main en main. S'il était célibataire, il le resterait probablement sa vie durant ; aucune femme n'eût consenti à vivre avec lui, Il n'était pas jusqu'aux bisons qui ne l'évitassent, à cause de sa mauvaise odeur. En effet, on supposait qu'il se décomposait intérieurement et qu'il était destiné à mourir et à disparaître. Chez ces Indiens l'homicide volontaire était très rare ; « on en comptait seulement cinq ou six dans l'espace de plus de cinquante ans ».

Chez les Chinooks de l'Orégon, un vieillard ayant son esprit tutélaire (et par conséquent étant protégé contre les mauvaises influences) prend le meurtrier en charge et le soumet à divers rites de purification.

¹⁷² J. O. Dorsey, *Omaha sociology, Third annual report of the bureau of ethnology*, p. 369. D'après un document plus ancien, le meurtre volontaire était régulièrement puni par le bannissement du coupable pendant quatre ans, à moins qu'avant ce terme la parenté de l'assassiné n'ait pardonné. Au cours de la période où s'effectuait la sanction, le meurtrier avait à se tenir hors du village, et il ne pouvait communiquer avec personne, excepté ses plus proches. (Alice C. Fletcher et Francis La Flesche, *Twenty-seventh annual report*, p. 215.)

Même après qu'on a accompli ces observances, le peuple ne mange jamais en compagnie de quiconque a tué un homme ; on ne permet même pas à celui-ci de voir les autres pendant [209] qu'ils prennent un repas. Jamais non plus il ne doit regarder un faible enfant.

Là où aucune autorité publique n'est investie du droit d'appliquer des sanctions à l'homicide, des tabous, pourvus du caractère rigoureux que nous avons défini, exercent à n'en pas douter une influence de nature à retenir avant qu'il ne passe aux actes, quelqu'un qui inclinerait à commettre des meurtres. Il est également incontestable que les purifications physiques auxquelles un meurtrier est soumis ont de la valeur, lorsqu'on en vient à les regarder comme étant en quelque mesure une expiation pour une culpabilité d'ordre moral, un nettoyage effaçant la tache du péché commis. Ainsi en est-il certainement des tribus marocaines. Parmi elles, remarque le professeur Westermarck, « l'impureté d'un meurtrier n'est pas seulement due à la pollution du sang (qu'il a versé), mais aussi à son péché. » Chez les Indiens omahas, les restrictions imposées à l'auteur d'un homicide ont aussi présenté quelque chose du caractère éthique, parce que l'acte commis était considéré comme offensant Wakanda. Personne n'eût voulu manger avec un tel homme, car, disait-on, « si nous mangeons avec celui que Wakanda hait, Wakanda nous haïra, nous aussi, pour son crime ».

La peur du spectre irrité d'un homme tué, ou la peur de la contamination que sa mort comporte pour quiconque y a pris part, s'illustre en outre par les précautions que prennent quelquefois les exécuteurs. Ceux-ci, chez les Chan de Burma, « avaient la curieuse coutume de goûter au sang de leurs victimes, car ils croyaient qu'ainsi ils éviteraient la maladie et le risque de la mort à brève échéance ». Chez les Bakongo, on mène le meurtrier condamné sur la place du marché pleine de monde ; on l'enivre de vin de palme ; « puis le principal habitant du district danse autour de lui avec un poignard, et, agitant cette arme et la faisant étinceler autour de la tête du coupable, il lui fait une entaille au front : quand il a touché le prisonnier pour la troisième fois, quelqu'un sort de la foule et coupe la tête du meurtrier. Son corps est ensuite réduit en cendres. On croit que cette crémation détruit son es-

prit et par conséquent l'empêche de chercher à se venger en ensorcelant les exécuteurs. » Chez les Ibo et les autres tribus du delta, dans la Nigéria du Sud, les prisonniers de guerre sont décapités en un emplacement réservé aux exécutions et situé à quelque distance de la ville. Cet office est un grand honneur, que le roi ne confère qu'à des notables importants. L'exécuteur est tenu de lécher le sang resté sur le tranchant du glaive après la décollation ; et il doit aussi rester trois jours dans sa maison. « Pendant ce délai, il couche directement sur le sol, il mange dans des plats de bois cassés et boit le contenu de calesbasses également endommagées. [210] Le quatrième jour, vêtu de ses meilleurs habits et orné d'un certain nombre de plumes d'aigle et d'autres belles choses qu'il peut posséder, il fait irruption au dehors et va par la ville, rendant visite à ses amis les plus intimes. »

Chez les Tupi du Brésil, un guerrier qui avait mis, à mort son prisonnier capturé au cours des hostilités prenait un nouveau nom, teignait son corps et s'y faisait des entailles, jeûnait et restait étendu dans son hamac pendant une journée entière ; là, il passait son temps à tirer dans de la cire avec un petit arc et des flèches. Ce tir s'effectuait afin que le but du tireur ne devînt pas incertain à cause du choc produit par le coup mortel qu'il avait porté à autrui. Les Guanches des îles Canaries allaient jusqu'à tabouer un boucher. C'était toujours un proscrit et généralement un criminel, qui expiait son crime en plongeant ses mains dans le sang d'animaux innocents. Il ne pouvait faire connaître ses désirs qu'en désignant du geste les objets demandés, car le moindre de ses contacts entraînait pollution ¹⁷³.

L'homicide au cours d'une guerre, si, d'après les vues plus raffinées des civilisés, on ne l'assimile généralement pas à un meurtre, le sauvage le considère souvent comme impliquant les mêmes conséquences dangereuses qu'un meurtre ressortissant à ce que nous appellerions le droit commun. L'homme qui a abattu un ennemi, en combat loyal ou en usant de vilaines ruses, doit donc se soumettre à divers

¹⁷³ Ceux qui lavaient et embaumaient les cadavres étaient également sujets à des tabous.

tabous et à une purification cérémonielle qui le nettoiera de sa pollution, précisément comme celui qui a tué quelqu'un de son clan ¹⁷⁴.

Les indigènes de l'Australie centrale ne font pas ce qu'on pourrait rapprocher des expéditions guerrières proprement dites, mais il s'élève fréquemment entre leurs groupes locaux et leurs classes totémiques des chicanes et des brouilles qui, à l'occasion, entraînent perte de vie. Les Arunta pensent que le spectre d'un homme tué dans un combat ou en secret par vengeance suit les meurtriers sous la forme d'un petit oiseau (*chichurkna*) et guette un, moment favorable pour leur faire du mal. Si un membre du groupe n'entend pas son cri, il sera paralysé du bras et de l'épaule droits. Donc, lorsque cet oiseau fatal vole, la nuit venue, au-dessus du [211] camp, il faut faire bonne garde et tenir avec soin épaules et bras droits cachés à son regard si dangereux. À l'ouïe de son cri, les esprits sont soulagés, car chacun des auditeurs sait désormais que le spectre n'a pas le pouvoir de leur nuire.

Les guerriers revenus depuis peu du théâtre de leurs exploits sont tabou (*ngove*) pour les tribus mekeo de la Nouvelle-Guinée britannique. Ils se retirent dans un lieu où ils passent la plupart du temps à rester accroupis autour du feu. Le peu de nourriture qu'il leur est permis de consommer ne doit pas être touchée de leurs mains ; il faut la porter soigneusement à leur bouche au bout d'une fourchette. À la fin de leur réclusion, ils se lavent dans de l'eau où ont infusé les feuilles de certaines plantes. Ils peuvent alors sortir de leur retraite pendant le jour, mais il leur faut y rentrer pour la nuit. Ils n'entreprennent aucun ouvrage, ils ne portent pas leurs ornements, ils n'approchent pas leurs

¹⁷⁴ Voir Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, p. 157-165. Le même, *Aftermath*, Londres, 1936, p. 234-246. Voir aussi L. Lévy-Bruhl, *Primitives and the supernatural*, Londres, 1936, p. 279-287. Il y a quelques sauvages très logiques, qui, non contents d'imposer toute sorte d'abstinences et de choses à éviter à leurs chasseurs et pêcheurs durant le cours de leurs expéditions, les soumettent aussi à divers rites purifiants lors de leur retour, après que le gibier a été tué et le poisson pris. Par exemple, chez les Esquimaux, chez les Kayan de Bornéo et dans quelques tribus du sud de l'Afrique, (Voir Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, p. 204-209, 219-223.) Pour d'autres cas relatifs à l'« animalicide », voir Frazer, *op. cit.*, p. 287-291.

femmes durant plusieurs mois. Finalement, on célèbre une fête considérable, où de nombreux porcs sont immolés ; après cela, les guerriers sont affranchis des restrictions qu'ils subissaient jusqu'alors. Chez quelques-uns des Massim du sud, celui qui a tué ou capturé un homme destiné à être mangé dans une fête de cannibales, va droit à sa maison et s'y tient environ un mois. On dit qu'il a peur du « sang » du mort ; c'est pourquoi il ne participe pas à la fête ; s'il y allait, son abdomen « se remplirait de sang », et il mourrait. « Mais, ce qui le remplit de terreur, c'est quelque chose de plus subtil que le sang tel quel, plus subtil quoique en relation avec lui... Il semblait plutôt que ce fût comme si certaines vertus imperceptibles, émanant du sang, eussent fait sentir leur présence prolongée autour de la place où avait lieu le festin cannibale, et adhéré en quelque mesure à ceux qui y participèrent, longtemps après que toutes traces physiques eurent été effacées ; il semblait que ces influences eussent porté spécialement préjudice à l'organisateur de la fête. » Les Orokaivas imposaient des restrictions variées à l'homme qui en avait tué un autre dans une incursion guerrière. Il ne pouvait manger aucun fragment du corps de sa victime, et cette prohibition s'étendait au père du meurtrier, à sa mère et à ses plus proches parents. Il ne pouvait boire de l'eau pure d'une rivière ou d'un fleuve, mais seulement de l'eau agitée et rendue boueuse sous les pieds de quelqu'un qui n'avait pas tué. Il ne pouvait manger du taro cuit au pot, mais seulement du taro grillé sur un feu non couvert. Il ne pouvait avoir de commerce sexuel. Ces restrictions étaient en vigueur pendant un petit nombre de jours ; l'intéressé leur faisait prendre fin en mangeant la même sorte de fricassée que l'on donnait aux initiés à la fin de leur réclusion. Dans un cas observé par notre informateur, le sujet devait se soumettre à être [212] entièrement tourmenté par les fourmis, avant de pouvoir consommer le mets purifiant ¹⁷⁵. Les tribus de l'embouchure de la Wanigela exigent qu'un guerrier se purifie, lui

¹⁷⁵ F. E. Williams, *Orokaiva society*, Oxford, 1930, p. 173 ss. L'auteur pense que ces observances ont un caractère non seulement purifiant mais également défensif. Il semble qu'elles soient destinées à chasser l'esprit de l'homme tué, aussi bien qu'à faire cesser l'impureté du meurtrier (p. 175).

et ses armes. Il est séquestré durant trois jours. Le quatrième jour, il revêt tous ses plus beaux armements et insignes, sort en exhibant toutes ses armes et, ainsi accoutré, parade à plaisir à travers le village. Le cinquième jour, on organise une chasse ; du gibier tué on extrait un kangourou. Cet animal dépecé, on en frotte le foie et la rate sur le dos du guerrier. Ensuite, celui-ci se rend au point le plus proche où il y ait de l'eau, et il s'y baigne, tandis que tous ses jeunes compagnons encore inexpérimentés nagent entre ses jambes écartées, afin d'acquérir quelque part de sa force et de son courage.

Les Fidjiens, qui jouissaient d'une réputation bien méritée de gens sanguinaires, tenaient en grand honneur celui qui avait tué un membre de quelque tribu ennemie, jeune ou vieux, homme, femme ou enfant, en combat loyal ou par trahison. Néanmoins, le meurtrier devait subir des restrictions variées. Après avoir été oint en bonne forme, ou consacré, avec de l'huile rouge, il se retirait dans une hutte spéciale où il passait les trois nuits suivantes. Il lui fallait, pendant ce délai, dormir assis ; il ne pouvait changer son costume fait d'écorce, ni ôter la peinture rouge de son corps, ni entrer dans une maison où se trouvait une femme. Pendant les trois jours correspondant à ces trois nuits, il marchait sans arrêt, suivi par une dizaine de jeunes hommes teints en rouge comme lui-même ¹⁷⁶.

Dans les îles Marquises, le fusil ou la lance avec quoi le guerrier avait tué un homme devenait *tapu* aussi bien que sa propre personne ; à cette arme on donnait le nom de sa victime.

Tous les Maori participant à une expédition guerrière étaient *tapu* pour les femmes, jusqu'à ce que le combat ait cessé. Durant ce temps, ils faisaient leur propre cuisine et prenaient spécialement soin de ne pas laisser leurs vivres auprès d'une arme, ainsi que de ne les saisir jamais de la main droite. C'est la main gauche qui devait les porter à la

¹⁷⁶ Thomas Williams, *Fiji and the Fijians* ³, Londres, 1870, p. 44 ss. Le rituel compliqué que décrit Williams était appliqué au fils d'un chef ayant tué sa première victime. On présume que des guerriers d'un rang moins élevé ou tout à fait quelconques étaient soumis à des restrictions moins lourdes.

bouche ¹⁷⁷. On peut supposer que cette précaution avait pour but d'empêcher la main droite, celle qui maniait [213] la lance, d'être rendue inutilisable par les aliments impurs. À leur retour, les guerriers étaient délivrés du *tapu* qui les avait atteints. On allumait deux feux ; sur chacun d'eux un expert sacerdotal faisait rôtir une seule patate douce. Le prêtre mangeait l'une des deux ; l'autre était consommée par une femme choisie pour participer à la cérémonie. Ce processus s'accompagnait de la récitation de certaines incantations. Les guerriers avaient dès lors licence de frayer avec leurs compagnons et de reprendre leur vie normale ¹⁷⁸.

Les naturels des îles Pelew portaient constamment à la chasse aux têtes, parce qu'une tête humaine leur était indispensable pour diverses cérémonies. Les chasseurs couronnés de succès, si c'étaient des jeunes gens n'ayant jusqu'alors participé à aucune expédition, subissaient un tabou (*meay*) et restaient trois jours dans la maison de réunion du village. Il ne leur fallait, au cours de ce délai, ni se baigner ni toucher une femme. Leur régime alimentaire était rigoureusement limité. Ils étaient tenus de se frotter avec les feuilles d'une certaine plante et de chiquer du bétel pour se purifier de la pollution. Quant aux chasseurs plus âgés, ayant pris part à maintes expéditions et coupé force têtes, ils n'observaient pas ces restrictions, excepté si leurs mains avaient touché le cadavre de la victime.

¹⁷⁷ Tregear, *Maori race*, p. 332 s. Les membres d'une campagne guerrière, avant de partir, allaient au bord d'un cours d'eau ; ils y étaient aspergés l'un après l'autre par un prêtre. (Le même, *Journal of anthropological Institute*, XIX, 1890 110 a.) C'était certainement un rite de consécration, qui les dotait de force et d'heureux auspices pour leur entreprise.

¹⁷⁸ E. Best, *Maori religion and mythology*, *Dominion Bulletin*, n° 10. Une femme, la *wahine ariki*, jouait le rôle dirigeant dans un autre rite maori destiné à retirer aux guerriers leur caractère sacré. C'était la femme la plus âgée dans la branche aînée de la famille de laquelle les membres de la tribu faisaient partir leur descendance. Au retour de l'expédition, cette femme était chargée d'avalier une oreille du premier ennemi tué dans le combat. Elle seule pouvait goûter de la chair humaine ; si une autre femme s'y risquait, les hommes auraient de grands revers dans leur prochaine campagne. (Edward Shortland, *The southern districts of New Zealand*, Londres, 1851, p. 68 ss.)

Chez les Basouto, rameau oriental du peuple betchuana qui occupe de vastes espaces, « l'ablution se pratique spécialement au retour de la bataille. Il est, absolument nécessaire que les guerriers se débarassent le plus tôt possible du sang qu'ils ont répandu ; sinon, les ombres de leurs victimes les poursuivraient incessamment et troubleraient leur sommeil. Ils vont, en procession et équipés de toutes leurs armes, jusqu'au cours d'eau le plus voisin. Au moment où ils y entrent, un devin placé plus haut jette dans le courant quelques substances purifiantes. Cependant, cela n'est pas rigoureusement nécessaire. Les javelots et les haches subissent, eux aussi, l'ablution ¹⁷⁹. »

Chez les Thonga, occire des ennemis dans la bataille vaut aux champions une gloire considérable mais leur cause aussi un grand [214] danger. « Ils ont tué. Ils sont donc exposés à la mystérieuse et mortelle influence du *nuru* ; aussi leur faut-il subir un traitement médical. Qu'est-ce que le *nuru* ? C'est l'esprit de l'individu tué, qui essaie de se venger sur le meurtrier. Il le hante et peut le précipiter dans la folie : ses yeux se gonflent, font saillie et s'enflamment. » Il sera hors de lui, en proie au vertige ; la soif de sang pourra même le pousser à attaquer avec des intentions homicides des membres de sa propre famille. Pour éviter des conséquences aussi terribles, les gens ayant tué sont assujettis à maints tabous. Ils revêtent de vieux habits, mangent en se servant de cuillers spéciales, de plats particuliers et de pots cassés. Il ne leur est pas permis de boire de l'eau. Il faut que leur nourriture soit froide ; si elle était chaude, elle les ferait enfler intérieurement, parce que, disent les indigènes, « ils sont chauds eux-mêmes, ils sont souillés ». Les relations sexuelles leur sont absolument interdites. Au bout de quelques jours, un sorcier vient les purifier et « ôter leur

¹⁷⁹ Casalis, *The Basutos*, p. 258. Le Basouto dit ceci « « Le sang humain est lourd ; il empêche celui qui l'a versé de prendre la fuite (p. 309). » Le tabou du guerrier semble être général chez les tribus betchuanienues. Un homme qui a occis un ennemi dans la bataille ne doit à aucun prix entrer dans son propre enclos, car ce serait chose grave, si même son ombre venait à tomber sur ses enfants. Il évite strictement sa famille et ses amis jusqu'après sa purification. (W. C. Willoughby, *Journal of the anthropological Institute*, XXXV, 1905, 305.)

noir ». Cela fait, on met en paquet, bien attachés, tous les ustensiles employés par les meurtriers pendant leur réclusion, ainsi que tous leurs vieux vêtements puis ce paquet est suspendu à un arbre et abandonné à la ruine ¹⁸⁰.

Un guerrier de la tribu lumbwa, dans le Kenya, après avoir tué un ennemi, rentre chez lui en criant le nom de la tribu de sa victime. Les villageois viennent à sa rencontre et jettent de l'herbe sur lui. Puis il va à la rivière, s'y baigne en cérémonie et répand de la terre rouge et blanche sur sa tête et sur son corps. De même, ses armes, bouclier et lance, sont enduits de boue. Il vivra plus ou moins reclus durant un mois. Au cours de cette période, les femmes et les enfants ne doivent pas manger ses restes ; ils évitent sa présence. Le mois écoulé, le tueur cherche une femme étrangère, de préférence supposée stérile, et il s'unit à elle ; si le mari l'apprend, il ne montre aucun ressentiment. La purification du guerrier est dès lors achevée.

Le guerrier kavirondo est frotté de certains médicaments, généralement du fumier de chèvre, « pour empêcher l'esprit du défunt de nuire à l'homme par qui il a été tué ». Les Ja-luo exigent qu'un guerrier qui a eu du succès rase sa propre tête et suspende à son cou la tête d'une volaille. Il faut que cela soit fait avant qu'il entre dans son village. Il va alors chez lui et donne un grand festin pour se concilier l'esprit de l'homme tué.

[215]

Les Jivaro de l'Équateur oriental et du Pérou sont actuellement la plus belliqueuse de toutes les tribus indiennes en Amérique du Sud. C'est au point qu'ils pourraient bien risquer, qui sait, de s'exterminer eux-mêmes. Cependant, le guerrier jivaro qui a eu du succès est assu-

¹⁸⁰ Junod, *Mœurs et Coutumes des Bantous*. Les Awembas de la Rhodésie du Nord croient que, si ceux qui ont tué ne sont pas purifiés de leur culpabilité sanglante, ils deviendront fous. (J. H. W. Sheane, *Wemba warpaths*, *Journal of the african society*, n° 41, p. 31 s.) Un guerrier nandi qui a tué un ennemi essuie soigneusement le sang sur la lance ou le poignard, en le faisant tomber dans un récipient fait avec de l'herbe, puis il boit ce sang. « Sans cela, on croit que cet homme sombrerait dans le délire. » (Hollis, *The Nandi*, p. 27.)

jetti à force restrictions. Le soir du jour où les ennemis ont été tués, tous les hommes ayant participé au massacre se donnent de légers coups de pointe sur tout le corps, à l'aide d'une flèche teinte. Mesure de protection contre les esprits des ennemis abattus. Cette nuit-là, le meurtrier rêvera, et en songe il rencontrera l'esprit qui lui dira : « Viens, dansons ensemble. » L'âme ou l'esprit du guerrier répond alors : « Non, je ne puis danser, car j'ai tout le corps endolori. » S'il ne s'est pas piqué comme on l'a vu ci-dessus, il acceptera l'invitation en rêve, et il mourra peu après. Aussitôt que le Jivaro a occis son ennemi, il ne lui est plus permis de manger que du manioc bouilli et écrasé ; encore faut-il que ce mets soit préparé par lui-même ; aucun autre homme, et à plus forte raison aucune femme, n'en a l'autorisation. Quand les guerriers mangent, ils ne touchent jamais le manioc de leurs doigts ; ils emploient de petites aiguilles de bois. Puisque leurs mains ont été souillées du sang de leurs ennemis, leurs aliments, s'ils les touchaient, partageraient cette pollution, et ils s'exposeraient à mourir. En outre, il ne leur est pas permis de se baigner ou de se laver d'aucune manière jusqu'à ce qu'ils soient rentrés chez eux. Avant qu'ait lieu certaine solennité, c'est-à-dire avant plusieurs mois, ils ne peuvent avoir aucun commerce sexuel, ni même coucher dans la même chambre qu'une femme.

Les Indiens pimas de l'Arizona n'observaient aucune coutume avec plus de rigueur que celle exigeant la purification du guerrier qui avait tué son ennemi dans la bataille. « Assisté d'un vieillard, le guerrier ayant à expier le crime du sang répandu se retirait dans les bosquets le long d'une rivière, à quelque distance des villages, ou bien il se transportait vers les collines adjacentes. Durant seize jours, il ne lui était pas permis de toucher sa tête avec ses doigts ; autrement, ses cheveux auraient blanchi. S'il portait la main à son visage, les rides l'envahissaient. Il tenait une baguette, pour se gratter la tête... Ensuite il se baignait dans la rivière, si froide que pût être la température. La fête de la victoire, que ses amis célébraient dans le même temps au sein des villages, durait huit jours. A la fin de cette période, ou quand la moitié de son temps de réclusion était révolue, le guerrier pouvait

aller dans sa maison, pour y recevoir un fétiche fait de la chevelure de l'Apache qu'il avait tué. Cette chevelure était enveloppée de duvet d'aigle et attachée par un lien de coton ; on le gardait dans un panier de sorcier. Le sujet ne buvait pas d'eau pendant les deux premiers jours, et il [216] jeûnait deux fois plus longtemps. Après cela, son assistant lui passait du maïs cuit, écrasé et sucré avec des instructions sur sa conduite future ; ainsi, il était averti d'avoir à attendre que tous les autres soient servis, lorsqu'il partagerait leur alimentation et leur boisson... L'explication présentée pour l'observation de cette loi de lustration, la voici : si l'on ne s'y conformait pas, les membres du guerrier durciraient ou se paralyseraient ¹⁸¹. »

Les Maricopa de l'Arizona du Sud montraient une grande peur de leurs ennemis tués ; chaque individu ayant eu contact avec eux était soumis à une rigoureuse purification, qui durait seize jours. Il fallait aussi que se soumissent à la purification ceux qui avaient fait prisonniers des femmes et des enfants. Les guerriers chickasaws devenaient impurs en versant le sang ; ils avaient à subir un jeûne, de trois jours. Un guerrier natchez ayant fait un prisonnier ou opéré un scalp pour la première fois de sa vie, était obligé de ne pas voir sa femme et de ne pas manger de viande pendant un mois. Si ces tabous n'étaient pas observés, l'âme de l'individu tué dans la bataille ou l'âme du prisonnier causerait la mort de ce guerrier. A défaut de cette issue, il mourrait probablement de la première blessure qu'il recevrait dans un autre combat ; au moins ne remporterait-il plus aucun avantage sur l'ennemi. Un Indien thompson ayant tué un ennemi se noircissait la face avec du charbon. Sinon, l'esprit de sa victime l'eût rendu aveugle.

Les Kwakiutl de la Colombie britannique, chez qui le cannibalisme était un rite cérémoniel, soumettaient à maintes restrictions les

¹⁸¹ Frank Bussell, *Twenty-sixth annual report of the bureau of american ethnology*, p. 204 s. Cette longue période de retraite, immédiatement après une bataille, diminuait grandement la valeur des Pimas quand ils servaient avec les États-Unis contre les Apaches. La bravoure des Pimas faisait l'objet d'éloges de la part de tous les officiers ayant d'eux quelque expérience, mais leur rigide observation de la coutume dont il s'agit faisait qu'on ne pouvait pas beaucoup compter sur eux comme éclaireurs et comme alliés (*loc. cit.*).

consommateurs de la chair humaine. Ils leur interdisaient de travailler, de jouer ou de s'approcher de leurs femmes durant toute une année ; pendant quatre mois compris dans cette période, il leur fallait vivre seuls dans leurs chambres à coucher. S'ils sortaient de la maison en cas de nécessité, c'était par une issue secrète, en arrière, et non par la voie ordinaire. Au cours des quatre mois de réclusion, chacun avait pour ses repas une cuiller, une assiette et une marmite particulières ; ces objets étaient jetés au rebut à la fin de la période. Chacun aussi gardait une aiguille de cuivre pour se gratter la tête ; si ses propres ongles avaient touché sa peau, ils seraient tombés. Il ne pouvait boire plus de quatre gorgées à la fois. Durant les seize premiers jours après avoir mangé de la chair humaine, il, était interdit de prendre aucune alimentation chaude, et, pendant quatre mois entiers, de refroidir les aliments chauds [217] en soufflant dessus. La période de réclusion terminée, le sujet prétendait avoir oublié les procédés et usages ordinaires des hommes, et il lui fallait se mettre à tout apprendre à nouveau.

Ainsi, la peur de l'activité volontaire des spectres et mauvais esprits, jointe à la peur de la mort elle-même influence dangereusement contagieuse, explique les innombrables tabous mortuaires observés par les primitifs. De pareilles prohibitions et les croyances sur lesquelles elles reposent sont largement répandues à travers le monde des aborigènes. Elles ont parfois présenté une certaine utilité, en imposant une sorte de quarantaine aux personnes des malades et aux cadavres en voie de décomposition. Elles ont aussi aidé à répandre le respect de la vie humaine ; cela put résulter, des restrictions imposées aux meurtriers. D'autre part, et ceci fait lourdement pencher la balance en leur défaveur, il faut considérer les ravages économiques que ces tabous ont sanctionnés en pure perte, ainsi que les souffrances, pénalités et sacrifices que ces tabous comportaient fort inutilement.

[218]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre VI

Les étrangers. — Phénomènes étranges.

[Retour à la table des matières](#)

Pour les peuples primitifs, les étrangers sont des ennemis ; leurs intentions hostiles sont suspectées et redoutées, souvent à juste titre. La défiance et même la haine ressenties envers eux semblent ainsi basées sur le fait même de leur étrangeté. Étant inconnus, ils sont investis de qualités mystérieuses et dangereuses, qui font d'eux les porteurs de divers maux, puissants en maléfices et habiles à toute sorte de magie nocive. À ce titre, des tabous s'attachent régulièrement à eux.

Les aborigènes de Victoria, qui étaient presque, sinon tout à fait, omnivores, n'eussent néanmoins touché à aucun aliment partagé avec un étranger. Ils n'aimaient pas non plus manier les armes d'un étranger, car ils craignaient que ces objets ne « communiquent une maladie et ne causent la mort ». Concernant les tribus australiennes du centre et du nord, Spencer et Gillen remarquent qu'il serait on ne peut plus inexact de les supposer en état constant d'hostilité. Dans presque chaque camp d'étendue considérable, on trouve des membres de tribus

étrangères, qui sont là en visite et qui, souvent, participent aux cérémonies. « En même temps, il est parfaitement vrai que, si quelque représentant d'une tribu inconnue fait son apparition, il a toutes les chances d'être au plus vite percé de coups de lance, excepté, bien entendu, s'il se présente accrédité comme messenger sacré. Tout ce qui est étranger est dangereux aux yeux de l'indigène, qui redoute particulièrement la magie s'exerçant à distance ¹⁸². » Les Mailu, tribu papoue, n'aiment pas qu'un étranger entre dans un de leurs villages sans avoir été invité ou sans avoir un introducteur. Ils craignent que son ombre même ne s'attache à eux. Ils ne mangent pas volontiers devant des étrangers. Pour les Arapesh montagnards, les relations sexuelles avec un étranger sont périlleuses. Même la copulation avec sa propre femme, si elle vient d'assez loin, implique un élément redoutable, jusqu'à ce que plusieurs mois se soient écoulés et que les partenaires se soient habitués l'un à l'autre. Un homme qui se déplace se gardera soigneusement du contact des femmes dans [219] son nouveau séjour, à l'exception de celles qui se trouvent lui être apparentées et dans les maisons desquelles il peut, par conséquent, coucher sans craindre la sorcellerie.

Les habitants de Niue, appelée aussi l'île Sauvage, mettaient régulièrement à mort les gens qui, venant d'autres îles, débarquaient sur leurs rivages ; ils en faisaient autant à ceux de leur propre peuple qui, partis en bateau, rentraient chez eux. « Cela avait pour cause la peur des maladies. Durant des années après qu'ils eurent commencé à s'aventurer sur la mer, ils ne voulurent faire un usage immédiat d'aucun objet ainsi venu en leur possession, mais ils laissaient tout en quarantaine, des semaines durant, dans la brousse. » Les naturels de l'archipel Tenimber ou Timorlaut, n'enterrent pas un étranger décédé pendant son séjour chez eux. Ils sont persuadés que quelque calamité

¹⁸² Sir Baldwin Spencer et F. J. Gillen, *The northern tribes of central Australia*, Londres, 1904, p. 31 s. D'après une remarque de E. M. Curr, les aborigènes australiens, d'une manière générale, croient que tous les étrangers se sont ligüés pour leur ôter la vie par la sorcellerie. D'où leur xénophobie et le massacre régulier des étrangers du sexe masculin qui tombent entre leurs mains (*The Australian race*, Melbourne, 1886-1887, I, 85).

frapperait leur pays, s'ils procédaient à cet ensevelissement.

Les Kayan de Bornéo prennent grand soin qu'un étranger ne touche à un de leurs jeunes enfants ou ne le regarde de trop près. Plus cet homme est influent, plus on redoute son contact, car cela peut attirer sur l'enfant la fâcheuse et probablement malfaisante attention des esprits. Pendant qu'un explorateur américain dirigeait une expédition sur la rivière Baram à Sarawak, il se produisit dans cette région trois décès ; les indigènes attribuèrent ce fait à la présence des étrangers, qu'ils prièrent de se retirer. En Nouvelle-Guinée, quelques Alfuru demandèrent à un voyageur italien de quitter leur village le plus tôt possible, parce que sa présence portait malheur. « Voici que nos fils se sont mis à mourir, disaient-ils, dès que vous êtes venus et les avez regardés. Il en est mort cinq en trois jours. C'est vous qui les avez tués avec vos yeux. Partez ; sinon tous ceux qui restent vont périr. » De même, les naturels de Ta-tsien-lu, sur les confins orientaux du Tibet, ayant eu contrairement à la règle un temps froid au mois de juin, associaient ce phénomène insolite à la présence d'un naturaliste étranger, qu'ils mettaient en demeure de quitter leur pays.

Chez les Tangkhul du Manipour, aucun étranger ne peut entrer dans une maison où a eu lieu une naissance. Cette interdiction dure six jours si l'enfant est un garçon, cinq jours si c'est une fille. On craint que la présence d'un étranger ne cause du mal au nouveau-né, alors précisément qu'il se trouve le plus accessible aux fâcheuses influences. Les Rengma de l'ouest, après une naissance, ne permettent pas aux parents de parler à des étrangers durant dix jours. Les Lhota interdisent toute conversation entre les parents et des étrangers pendant six jours après la naissance d'un garçon, et cinq jours après celle d'une fille.

Un étranger qui vient à mourir chez un groupe andaman est [220] enterré sans cérémonie ou jeté à la mer. Chez quelques-unes de ces tribus, on coupait autrefois ce cadavre en morceaux que l'on brûlait. D'après ceux qui procédaient de la sorte, le sang et la graisse du mort, dotés de puissance malfaisante, étaient envoyés au ciel dans la fumée de l'incinération et rendus ainsi inoffensifs pour les vivants. Ce sang

se montre dans les reflets empourprés du couchant.

Les quatre tribus des collines Nilgiri : Toda, Badaga, Kota et Korumba, ont longtemps vécu très près les unes des autres, quoique au point de vue culturel elles aient peu de traits communs et qu'elles évitent toujours les contacts sociaux approfondis. Lorsque les magiciens korumbas ont l'occasion d'aller voir leurs clients kota, femmes et enfants du village courent se mettre à l'abri dans leurs demeures et s'y tiennent renfermés, jusqu'à ce que les visiteurs soient partis. Toute transaction entre Kota et Korumba prend place hors du village, que ce soit chez les uns ou chez les autres. De la même manière, s'il faut que des musiciens kotas soient présents à toutes les cérémonies principales des Toda, « que cet orchestre vienne trop près d'une laiterie, la place sera polluée ; et, pour la sanctifier à nouveau, il faudra appliquer tout un rituel de purification compliqué. » En un mot, tout contact intime entre membres des différentes tribus est strictement prohibé.

Quand un étranger meurt dans un village thonga, et que nul ne le connaît, « il n'importe ». Les adultes attachent une corde au cadavre et le mettent dans un creux. Le mort étranger ne propage aucune contagion ; donc il n'y a pas lieu de procéder à une cérémonie de purification. Les Akamba et d'autres tribus de l'Afrique orientale croient qu'un homme qui a des relations sexuelles pendant qu'il voyage à l'étranger apportera dans son village la mauvaise fortune. Les Akikuyu, après avoir bâti une hutte neuve, redoutent d'y apporter du feu venant d'un autre village, car ce feu ou son combustible pourrait, qui sait, amener avec lui quelque contamination. Il est donc très risqué de s'y prendre de la sorte ; c'est particulièrement dangereux pour de jeunes enfants, que cela, expose à maigrir et à tomber malades.

Un missionnaire raconte quelle anxiété certains indigènes du bas Congo éprouvèrent, lorsqu'il arriva dans la région. Les sages hochaient la tête et déclaraient ceci : « Les gens de San Salvador mourront promptement ; il ne pleuvra pas ; la peste et des désastres de toute sorte ne manqueront pas d'en résulter. » Un étranger qui meurt à Loango ne peut y être enterré. Son corps est attaché dans des couvertures et suspendu entre deux poteaux. Quelquefois ses compatriotes

viennent le racheter et l'emportent. Quand un Achanti, homme ou femme, se lève du siège qu'il occupait et [221] n'a pas l'intention de s'y rasseoir. sans tarder, il renverse cette chaise ou cet escabeau et le couche sur le côté ; quelquefois il l'appuie au mur. C'est une précaution, pour empêcher qu'un étranger, en s'asseyant là, y dépose une mauvaise influence.

Les Indiens jivaro de l'est de l'Équateur attribuent toutes les maladies, soit endémiques, soit importées par les blancs, à des esprits, mais, pour se protéger contre l'apparition chez eux de ces puissances démoniaques, ils ne connaissent d'autre moyen que de prendre la fuite devant eux. Ainsi, lorsque la petite vérole éclate dans un village, les habitants abandonnent la place, au moins pour quelque temps. « Cela étant, écrit le docteur Karsten, on comprend aisément l'anxiété avec laquelle, à l'arrivée d'un blanc étranger, ces Indiens ne manquent pas de se demander s'il « apporte la maladie. » Dans sa personne, dans ses vêtements, dans les autres choses mystérieuses qu'il détient, le visiteur est supposé convoier les germes de maux dangereux. On regardait spécialement comme tabou les ustensiles qui me servaient pour manger et boire ; au moins la première fois que je séjournai chez les Jivaro, aucune de leurs femmes n'aurait pour rien au monde mangé dans un de mes plats ou bu dans un verre m'appartenant. On était persuadé que la maladie et la mort seraient les conséquences probables d'une pareille imprudence. » Les Bakairi du Brésil attribuent la maladie, la mort et d'autres maux à la sorcellerie pratiquée par des étrangers d'au delà de leurs frontières. Chez les Indiens des plaines, il va de soi que « les étrangers, en particulier les étrangers blancs, sont souvent accompagnés de mauvais esprits ».

Le Chukchi sibérien qui voit son feu s'éteindre dans la toundra glacée et privée de bois ne peut emprunter du feu à son voisin, car le feu d'une famille étrangère est considéré comme infectieux et comme abritant de mauvais esprits. La peur de la pollution s'étend à tous les objets appartenant à un foyer étranger, aux peaux dont la tente est faite, à la chambre à coucher. « Les Chukchi du lointain intérieur du pays, qui ne se déplacent que peu, quand ils arrivent dans un territoire

étranger, redoutant de coucher dans les tentes de cet endroit ou de manger des aliments cuits sur un feu inconnu, préfèrent dormir en plein air et chercher leur subsistance dans leurs provisions, si restreintes soient-elles. D'autre part, un voyageur étranger arrivant à l'improviste dans un camp chucki est difficilement admis sous une tente. » Les Orotchi de la région du fleuve Amour croient que des malheurs tels que l'incendie des forêts, des chutes de neige excessives pendant l'hiver, la crue des cours d'eau, se sont multipliés pour eux depuis la venue des Européens ; « ils vont même jusqu'à mettre au compte des Russes l'apparition de nouveaux phénomènes, comme le tonnerre ».

[222]

Il n'est pas rare que des étrangers aient à subir des cérémonies purifiantes avant qu'on leur permette d'entrer dans une communauté et de frayer avec les habitants. Quelquefois, les étrangers prennent eux-mêmes de telles précautions. Ceux qui rentrent dans leur propre pays après avoir séjourné ailleurs peuvent aussi être mis en demeure de passer par une purification rituelle. Dans certaines parties de l'État de Victoria, quand une tribu étrangère a été invitée dans un district et qu'elle s'approche du campement des autochtones, « les étrangers tiennent à la main des écorces ou des bâtons allumés, afin, de nettoyer et purifier l'air ». Chez quelques unes des tribus du sud-est de l'Australie, l'étranger est tenu de mordre tout d'abord une bouchée de viande cuite que son hôte lui tend au bout d'une broche. Puis l'hôte met un peu de terre dans de l'eau qu'il donne à boire à l'arrivant. Celui-ci peut alors manger des aliments de la tribu chez qui il se trouve et boire de son eau ; s'il le faisait sans avoir au préalable accompli le cérémonial prescrit, il tomberait malade, et son corps se couvrirait d'ulcères ¹⁸³. À Nanumea, une île de l'archipel Ellice, les étrangers arrivant en bateau

¹⁸³ R. H. Mathews, *Ethnological notes on the aboriginal tribes of New South Wales and Victoria*, Sydney, 1905, p. 59. D'après A. W. Howitt, un étranger doit boire de l'eau boueuse, trois gorgées dans chaque partie de la cérémonie, Il faut qu'il laisse couler cela lentement dans son oesophage ; autrement, sa gorge s'obstruerait. (*The native tribes of south-east Australia*, Londres, 1904, p. 403, concernant les Jajaurungs, tribu victorienne.)

ou originaires d'autres îles ne pouvaient avoir aucune communication avec les indigènes avant d'être menés dans les temples, où des prières étaient présentées « pour que le dieu exerce son pouvoir et expulse toute maladie ou toute tromperie que ces étrangers pourraient avoir apportée avec eux ».

Un Maori, quand il voyageait à l'étranger, était *tapu*. De retour, il ne pouvait aller chez lui avant que le *tapu* ait été ôté par un prêtre. On dit que les Kayan de la partie néerlandaise de Bornéo redoutent, plus encore que les propres démons de chez eux, les mauvais esprits suivant les traces des voyageurs. Cette attitude peut s'expliquer, lorsque, à leur retour, les voyageurs apportent avec eux des maladies contagieuses, spécialement l'influenza. Quelques tribus exigent que celui qui revient d'une longue absence à l'étranger reste séquestré pendant quatre jours dans une hutte particulière, avant qu'il lui soit permis de regagner sa demeure.

Chez les Lao, au nord du Siam, le maître de maison a coutume d'offrir un sacrifice aux esprits de ses ancêtres, avant de recevoir et d'héberger un étranger. Si ce rite était négligé, les esprits puniraient l'omission en faisant tomber malades les habitants de cette maison. Quand un Naga entre dans un village étranger, ou quand il en sort, il frappe ses oreilles, son front et son estomac avec un [223] brin d'indigo sauvage, qu'il met ensuite dans son jupon. C'est afin de conjurer toutes les fâcheuses conséquences que sa visite pourrait entraîner pour lui. Les Rengmas de l'ouest croient que les étrangers apportent avec eux la magie malfaisante. Si un étranger vient dans un village et s'y établit, les habitants observent un *genna*, temps de tabou qui dure un jour. Les Rengmas orientaux font de même, mais uniquement dans le cas où l'étranger apporte avec lui ses récipients destinés à la cuisson des aliments et ses autres ustensiles.

Lorsque les voyageurs betchuanas rentraient des pays étrangers, « il ne leur était pas permis de rejoindre leur cercle de famille jusqu'après avoir reçu une lustration à l' « eau sainte » ; parfois, la purification s'opérait par un moyen plus puissant encore, qui n'était autre que le fiel d'un boeuf sacrifié ; il fallait, en tout cas, les libérer de toute

mauvaise influence susceptible de les avoir atteints pendant leur absence. » Peu d'indigènes observent actuellement cette coutume, quand bien même il se trouve encore dans chaque tribu des gens ponctuellement attachés à suivre les anciennes voies ¹⁸⁴. Les Basoutos allaient jusqu'à faire subir des fumigations au bétail capturé à la guerre, avant de le laisser se mêler à leurs propres troupeaux. Avant qu'un étranger puisse être reçu dans un village thonga, il lui faut se soumettre à une cérémonie de purification, analogue à celle qui suit la mort d'un membre important de la communauté, et tous les habitants du village sont purifiés avec lui. Dans l'Angola, un homme qui avait été longtemps absent du milieu de sa famille ne pouvait, après son retour, avoir des relations sexuelles avant d'avoir lavé ses organes génitaux avec un certain remède. Il fallait aussi qu'un magicien lui fît des marques à la craie sur le front. Cette purification empêchait que quelque influence nocive ne fût transmise à sa femme, alors qu'il avait pu contracter cette disposition en ayant des relations avec des étrangères. Au Bénin, il faut qu'un étranger se lave les pieds avant de pénétrer dans le pays. Chez les Arabes nomades du Maroc, dès qu'un étranger paraît dans un village, on lui présente un peu d'eau ou, si l'arrivant est une personne notable, un peu de lait. S'il le refuse, il n'est pas autorisé à circuler librement ; il lui faut se tenir dans la mosquée du village. « Quand je demandai l'explication de cette coutume, on me dit que c'était une mesure de précaution contre l'étranger ; qu'il commette un vol ou se conduise mal [224] d'une manière ou d'une autre, la boisson ferait enfler ses genoux, si bien qu'il ne pourrait s'échapper. »

Les Indiens navahos qui ont été les prisonniers d'une autre tribu sont lavés de la tête aux pieds après leur retour, « afin que puissent disparaître toutes substances et influences étrangères » qui se sont éventuellement attachées à eux.

¹⁸⁴ W. C. Willoughby, *Nature-Worship and Taboo*, Hartford, Conn., 1932, p. 222 et note. D'après un auteur ancien, les Betchuanas se purifiaient après un voyage en se rasant la tête, « de crainte d'avoir contracté des étrangers quelque mal causé par la magie ou la sorcellerie ». (John Campbell, *Travels in south Africa... second journey*, Londres, 1822, 11, 205.)

Quiconque voyage à l'étranger n'a pas seulement à compter avec la rencontre d'ennemis appartenant à l'espèce humaine ; ce sont aussi toutes les mystérieuses terreurs de l'inconnu qu'il lui faut affronter. Certains clans de la tribu kurnai, de Victoria, croyaient qu'il existait un être du nom de Lohan, veillant sur eux et rendant le séjour dans leur pays mortel pour les étrangers. « Aussi était-ce à lui qu'ils attribuaient le tabou qui les protégeait contre les visites d'autres bus ¹⁸⁵. » Chez les Maori, la peur de mourir était telle qu'en allant sur une rive étrangère on célébrait certains rites pour rendre ce lieu *noa*, ordinaire, « de crainte que, peut être, il ait précédemment été *tapu* ». Les Thonga, quant à eux, croient que des esprits tourmenteurs attaquent fréquemment ceux qui vont dans un district autre que le leur et les suivent dans leurs migrations ultérieures.

L'effet général de ces tabous appliqués à des étrangers et à leurs pays consiste, évidemment, à confirmer ce qu'on peut appeler l'ethnocentrisme du sauvage. On a dit des naturels australiens que « la sorcellerie leur fait redouter et haïr tout individu n'appartenant pas à leur propre coterie, suspecter quiconque n'est pas de leur tribu ; cela tend à les cantonner dans de petites collectivités, et c'est le grand obstacle au progrès social. » Cette constatation s'applique évidemment d'une manière très générale. Il convient, cependant, d'ajouter que l'attitude ainsi définie coexiste souvent avec une stricte observation de la loi de l'hospitalité. Aussi advient-il parfois qu'un étranger jouisse de privilèges extraordinaires, à titre d'hôte. Le tabou frappant l'étranger et la pratique de l'hospitalité exercée envers lui, afin de s'assurer sa bénédiction ou d'éviter sa malédiction, peuvent en dernière analyse remon-

¹⁸⁵ Howitt, *Native tribes of south-east Australia*, p. 485 ; cf. p. 403. Les tribus bloomfields, du Queensland, admettent l'existence d'un esprit de la nature, appelé Yirru, qui vit sous terre. « Les hommes les plus âgés, à qui le pays appartenait primitivement, déclarent que certaines parties de ce sol sont « yirru », et il en résulte que, si des personnes de l'un ou de l'autre sexe, hormis eux-mêmes, mangent là ou y campent, ou troublent l'emplacement d'une manière ou d'une autre, l'esprit en question les punira en les frappant de graves plaies, etc. » (W. E. Roth, *North Queensland ethnography bulletin*, n° 5, p. 291.)

ter à la même racine : ce qu'il a d'étrange.

Pour le sauvage, tout ce qui sort de l'ordinaire, tout ce qui est surprenant, ce qui n'a rien de familier, tout cela est mystérieux. Quoi que ce soit qui porte ce caractère peut quelquefois être traité [225] avec une considération particulière et même avec révérence ; cela devient un talisman apportant la bonne fortune, ou une amulette conjurant la mauvaise, ou un fétiche supposé possédé d'un esprit secourable. Cela peut aussi être évité comme malfaisant,, et dans certains cas l'application à l'éviter prend la forme d'un tabou.

Le missionnaire James Chalmers observa une fois que les naturels du voisinage de Port-Moresby, en Nouvelle-Guinée, éprouvaient un vif étonnement devant ce que contenait son sac de voyage. Ils n'avaient jamais vu ni épingles, ni aiguilles, ni fil, ni ciseaux. Ce qui les stupéfia le plus, ce fut une petite boîte où se trouvaient un thermomètre, un baromètre et une boussole. Lorsque Chalmers essaya de leur montrer comment se servir de ces instruments, ils le supplièrent de fermer la boîte et de l'emporter au loin le plus tôt possible ; autrement, disaient-ils, « nous serons tous malades ». Un administrateur britannique en Nouvelle-Guinée nous apprend que, si quelqu'un essayait d'écrire en présence de représentants de la tribu gosisi, ceux-ci tournaient promptement les talons. Papier et crayon leur causaient une telle frayeur qu'aucun d'entre eux ne serait resté durant plus de trois ou quatre minutes auprès d'un bureau de l'administration. On montrait, un jour, une montre à certains Maori. « Le bruit de la montre était si merveilleux selon leurs conceptions, qu'ils l'assimilaient bel et bien au langage d'un dieu. La montre elle-même, considérée comme étant l'*Etua*, était l'objet d'un profond respect. » Les Dusuns « attribuent chaque chose, bonne ou mauvaise, heureuse ou malheureuse, qui leur arrive, à un événement nouveau survenu dans leur pays. »

Chez les tribus les plus sauvages de Ceylan, le savon est prohibé, spécialement quand il est parfumé. Il semble qu'il exerce une attraction sur les « diables », qui affligeront pour le reste de leurs jours ceux qui s'en seront servis. En conséquence, les villageois des territoires gagnés sur la jungle n'emploient jamais le savon et s'appliquent à être

le plus sales possible. Les gens d'Oudh, dans l'Inde anglaise, « tiennent pour *tabu* un toit couvert de tuiles », probablement, selon notre informateur, parce qu'en un temps peu éloigné ils vivaient comme des bohémiens sous de grossiers abris faits de roseaux. Lorsque les bananes furent introduites pour la première fois chez les Ba-ilas de la Rhodésie du Nord, l'un de ces indigènes à qui l'on en offrait s'en détourna avec une extrême consternation. « Non, non ! s'écria-t-il ; je n'ai jamais vu cela auparavant ; c'est *tonda* (tabou). » Il est également tonda, pour qui que ce soit, de voir une taupe hors de son terrier. Cette bête ne se montre pas souvent à la surface du sol en plein jour. « Si vous la voyiez, elle ferait la grimace, et, en conséquence, un de vos amis mourrait. » En revanche, la voir dans son trou est parfaitement inoffensif.

[226]

Une croyance très répandue parmi les Akambas du Kénya veut que le fer soit l'adversaire de la pluie. Aussi, dans le district **de** Ritui, n'emploie-t-on pas d'instruments en fer pour le travail agricole. Notre informateur pense que la même croyance explique probablement l'opposition de ces indigènes envers les voies ferrées. « J'abordai une fois ce sujet avec un vieillard, mais ce que je retirai de cet « entretien » se réduisit presque à un regard qui disait clairement : si tu ne sais pas que poser un ruban de fer sur le pays suffirait à y faire disparaître toute trace de pluie, que peux-tu bien savoir ¹⁸⁶ ! » Chez les Patagons, « tout objet insolite qu'ils ne comprennent pas, comme par exemple une boussole ou une montre, est regardé avec suspicion, comme étant

¹⁸⁶ C. Dundas, *Journal of the royal anthropological Institute*, XLIII, 1913, 525. Chez les Bakongo, une forge est considérée comme sacrée ; jamais ils n'y dérobent rien. Celui qui s'y risquerait contracterait une hernie très grave ; si quelqu'un avait le front de s'asseoir sur l'enclume, sesj ambes enfleraient. (J. H. Weeks, *Among the primitive Bakongo*, Londres, 1914, p. 249.) Sur les superstitions en rapport avec le fer, voir Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, p. 224-239, qui suggère que cela remonte à « cette période archaïque, dans l'histoire de la société humaine, où le fer était encore une nouveauté et, à ce titre, était regardé par beaucoup de gens avec suspicion et défiance (p. 230) ».

habité par un mauvais esprit ». Les sorciers-médecins indiens de la Guyane évitent tous les aliments non indigènes ; ils leur sont, disent-ils, « taboués ».

Les Indiens bribri de Costa-Rica distinguent deux sortes d'impureté ou souillure cérémonielle : *nya* et *bukurú*. Ce qui a eu rapport avec un décès est *nya*. Quant au *bukurú*, sa pire forme émane d'une jeune femme ayant ses premières règles. Il s'attache aussi aux armes et aux ustensiles dont on ne s'est pas servi depuis longtemps ; avant de recommencer à les employer, il faut les purifier. S'agit-il d'objets portatifs laissés intacts durant de longs jours, on a coutume de ne se remettre à y toucher qu'après les avoir battus avec une baguette. « J'ai vu une femme prendre une grande canne et en battre un panier suspendu par une corde au toit d'une maison. Je lui, en demandai le motif. Elle me dit que le panier contenait ses trésors, que probablement elle en retirerait quelque chose le lendemain et que pour le moment elle en chassait le *bukurú*. Une maison laissée sans emploi pendant longtemps doit être balayée, puis la personne qui procède à ce nettoyage doit prendre un bâton et battre non seulement les objets portatifs mais aussi les lits, les poteaux, bref tout endroit accessible à l'intérieur de cette maison. Le lendemain, elle est apte à recevoir des occupants. »

Chez certains Aléoutes, tous les objets manufacturés en Russie qui pouvaient se trouver sur le rivage étaient considérés comme « impurs », et on les jetait aussitôt au rebut.

Cette peur si vive de ce qui est étrange et inhabituel contribue largement à expliquer le conservatisme des sauvages et leur répugnance [227] envers toute espèce d'innovations. Un missionnaire, après vingt-cinq ans d'enseignement chez les indigènes du Congo (ses observations s'appliquent particulièrement aux Bangalas), déclare qu'en dépit de leur étonnante capacité d'imitation, ils manquent d'invention. Leur possibilité de cet ordre a été socialement anéantie. Pendant des générations, on s'est accoutumé à accuser de magie quiconque a lancé une nouvelle industrie ou inauguré un art inédit. « Connaître plus que d'autres, être plus habile que d'autres, plus énergique, plus avisé en affaires, plus élégant dans sa tenue, a toujours fait

accuser son homme de sorcellerie et l'a exposé à la mort. » Ou, pour prendre un autre exemple, avec quelle lenteur le progrès est-il condamné à cheminer parmi les Wanika : chez eux, « si quelqu'un ose critiquer le style de sa hutte, faire une entrée plus grande que ne le veut la coutume, s'il ose porter un vêtement plus fin que celui de ses compagnons, ou d'un autre modèle, il est immédiatement mis à l'amende, et en même temps on le couvre d'un ridicule si outrageant que bien hardi serait celui qui voudrait s'y exposer. » La tendance des sauvages à persécuter les innovateurs dérive de l'idée qui statue la responsabilité collective, tous devant souffrir pour la faute de chacun. La haine du non-conformiste exprime ainsi le sentiment du bien-être du groupe. En « conséquence, le sort de celui qui voudrait innover est beaucoup plus dur chez les primitifs que dans nos propres sociétés. S'il est d'humble extraction, on a vite fait de jouer du gourdin ; s'il est chef et que lui arrive une maladie ou un accident, chacun y voit le juste châtiment de son impiété, ainsi qu'un avertissement contre tout écart hors des bonnes voies qu'ont suivies les ancêtres. Ce que Walter Bagehot appelait le « gâteau de la coutume » est plus solide, plus immuable que jamais.

Divers aspects de la nature, étranges ou terrifiants, donnent naissance à des tabous. Les Bukana du nord de la Nouvelle-Guinée croient que celui qui montre du doigt un arc-en-ciel aura des ulcères aux aisselles. Cette punition est envoyée par les esprits courroucés des gens assassinés, dont le sang forme l'arc-en-ciel ¹⁸⁷. À Mindanao [228]

¹⁸⁷ S. Lehner, dans R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, Berlin, 1911, 111, 466. Cette superstition est très répandue. Aux îles Loyauté, si un arc-en-ciel apparaissait fréquemment, on le regardait comme annonçant une famine ou un cyclone. Il était strictement interdit aux enfants de le montrer, car cela eût fait mourir leurs mères. (Emma Hadfield, *Among the natives of the Loyalty group*, Londres, 1920, p. 113.) Les insulaires des Marshall pensent que, si quelqu'un montre un arc-en-ciel, le doigt ainsi employé deviendra crochu. (August Erdland, *Die Marshall-Insulaner*, Munster en Westphalie, 1914, p. 340.) Les Dusun de Bornéo croient que ce doigt rougira. (I. H. N. Evans, *Studies in religion, folk-lore and custom in british north Borneo and the Malay peninsula*, Cambridge, 1923, p. 15.) Quand le Karen voit un arc-en-ciel à l'ouest de bon matin, il dit que le roi de l'Hadès a paru pour poser un poteau

(Philippines), certaine tribu vit dans une vallée semblable à un cratère ; ces gens ont entendu parler de la mer, mais ils ne l'ont jamais vue. Quiconque l'apercevrait, croient-ils, ne manquerait pas de mourir. En rentrant après avoir tenté l'ascension du mont Kilimanjaro, que les tribus voisines considèrent comme hanté par des démons, quelques Anglais furent aspergés d' « une liqueur préparée techniquement, et supposée dotée du pouvoir de neutraliser les mauvaises influences, de rompre le charme des esprits malfaisants. » Les Ona de la Terre de Feu, qui respectent et redoutent des objets naturels tels que les montagnes, le soleil, la lune, les étoiles, les lacs, les forêts n'en parlent pas à voix haute et ne les regardent pas trop longtemps. Selon eux, si vous parlez d'une montagne en sa présence, elle enverra pluie et vent. Les Jivaro de l'est de l'Équateur croient que leur dieu de la pluie vit dans la solitude des cimes montagneuses couvertes de nuages. « S'il est offensé par une invasion irrévérencieuse de sa demeure, il envoie de violentes pluies sur le voyageur, il fait déborder les fleuves et rend la route

funéraire destiné à ses enfants. Ce poteau est destiné à rappeler au peuple que beaucoup des siens sont morts sans avoir reçu les honneurs funèbres convenables, et qu'une calamité quelconque va sanctionner cette négligence. On était donc terrorisé à la vue de l'arc-en-ciel, spécialement s'il coïncidait avec la foudre ou avec un tremblement de terre. Si un indigène le montrait, il lui fallait aussitôt mettre son doigt dans son nombril, sinon ce doigt serait perdu, avec tout le membre dont il faisait partie. (H. M. Marshall, *The Karen people of Burma*, Columbus, Ohio, 1922, p. 228.) Les Ao Naga disent qu'il est très malheureux de montrer du doigt un arc-en-ciel ; cela rend le doigt crochu. (J. P. Mills, *The Ao Nagas*, Londres, 1926, p. 305.) Les Rengma occidentaux croient que, si vous désignez un arc-en-ciel, vous tomberez malade. Ceux de l'est sont persuadés que vous aurez un enfant muni de deux doigts grandissant ensemble. Mais cette calamité peut être conjurée, en mordant aussitôt une pierre à aiguiser. (Mills, *The Rengma Nagas*, p. 245.) Le Cherokee ne montrera pas l'arc-en-ciel, de peur que son doigt n'enfle à la phalange inférieure et ne reste à jamais difforme. Croyance analogue chez beaucoup d'autres tribus indiennes. (Voir James Mooney, *Myths of the Cherokee, Nineteenth annual report of the bureau of american ethnology*, 1^{re} partie, p. 257, 442.) Les Fan (Afrique équatoriale française) croient que des jumeaux ne doivent jamais regarder un arc-en-ciel, mais notre informateur n'indique pas par quelle raison les indigènes justifient cette croyance. (Voir E. Allégret, *Les idées religieuses des Fan (Afrique occidentale)*, *Revue de l'histoire des religions*, I, 1904, 217.)

difficile et dangereuse. » Pas un indigène n'osera parler en traversant le sommet de la montagne qui lui est particulièrement associée. Le dieu fluvial jivaro hante une grande cataracte du Marañon ; la même règle du silence est observée par les Indiens, quand ils traversent la gorge de ce fleuve ¹⁸⁸.

Chez les Indiens de la Guyane, certains mots, la plupart d'origine espagnole, ne doivent pas être prononcés au cours d'un voyage, Les émettre est le plus sûr moyen d'offenser les esprits des eaux, qui feront chavirer le bateau ou même lui feront subir un naufrage désastreux. Ces mêmes Indiens, avant d'essayer de franchir une [229] cataracte, ou lorsqu'ils aperçoivent pour la première fois un nouvel emplacement, ou encore chaque fois que se montre à eux un rocher ou une montagne de forme frappante, conjurent la malveillance des esprits de ces lieux en se frottant du poivre rouge dans les yeux ¹⁸⁹. Au poivre, on peut substituer du jus de limette. Une fois, ne disposant ni de chaux ni de limette ils trempèrent soigneusement dans de l'eau un morceau de tissu indigo, puis frottèrent cette teinture sur leurs yeux. Cette manière de se priver temporairement de la vue a été signalée par d'autres voyageurs. Quelques Indiens caribe, en voyant pour la première fois une suite de montagnes, exprimaient du jus de tabac dans leurs yeux. Les Arawak, quand ils se rendent sur un nouvel emplacement, mouillent leurs yeux d'eau de mer ou d'eau douce. Sans cela, les mauvais

¹⁸⁸ M. W. Sterling, *ibidem*, n° 117, p. 116. Tous les principaux dieux de la nature et héros de la civilisation, d'après les Jivaro, sont dotés de *tsarutama*, « force magique impersonnelle », qui donne des capacités surnaturelles à certaines catégories d'animaux, de plantes et de phénomènes de la nature. (Le même, *Jivaro shamanism, Proceedings of the american philosophical society*, LXXII, 1933, 137.)

¹⁸⁹ E. F. Im Thurm, *Among the Indians of Guiana*, Londres, 1883, p. 368 s. « La douleur extrême que cause cette opération, quand les Indiens l'exécutent intégralement, je puis en parler sagement en me rappelant ce que j'éprouvai en frottant par hasard mes yeux, alors que mes doigts avaient peu auparavant manié du poivre rouge. D'autre part, si les plus âgés s'infligent cette torture avec le plus grand stoïcisme, j'ai constaté à maintes reprises - chose rare en dehors de ce cas spécial - que des enfants et même des jeunes gens indiens sanglotaient en de pareils moments. » (*Loc. cit.*)

esprits rôdant aux environs leur causeraient des maux d'yeux et peut-être d'autres maladies encore. « Une femme affirmait qu'indépendamment de tous les mauvais esprits la seule nouveauté de la scène pouvait lui valoir des affections oculaires, si les précautions d'usage n'étaient pas prises. » Les Indiens bribri de Costa-Rica tiennent pour spécialement *burukú* (cérémoniellement impur) un endroit tel qu'un sommet non encore visité ou non visité depuis longtemps. Les habitants du Groenland ne prononceront pas le nom d'un glacier, lorsqu'ils passent devant ses bords en bateau, de peur de l'offenser et qu'il ne lance contre eux un iceberg. Les Aléoutes considèrent comme une « infraction punissable » le fait de parler sans nécessité et défavorablement des étoiles et des nuages.

Le tonnerre et l'éclair expliquent force tabous. Quelques tribus du Queensland, chez qui s'observe assez fréquemment un défaut de pigmentation sur les mains et les pieds, expliquent cette anomalie en assurant que les gens ainsi affligés auront recueilli quelques débris d'un arbre frappé par la foudre. Les Maori croient que l'homme frappé par le tonnerre avait violé quelque tabou ; c'est le dieu Tupai, l'une des divinités de la foudre, qui le punit.

Les Semang, nègres très primitifs de Malaisie, croient que certaines actions déplaisent souverainement aux puissances suprêmes, qui les châtient en envoyant une violente tempête avec tonnerre et éclairs. Alors l'eau jaillira à flots des entrailles de la terre, et les délinquants seront foudroyés ou engloutis dans le déluge. Seul un [230] sacrifice sanglant peut éviter ces terribles conséquences. Le sang, il faut l'extraire d'une jambe ou de quelque autre partie du corps, puis le lancer en l'air. Le peuple effectuera ce geste lorsqu'un ouragan s'approche, avec la foudre ¹⁹⁰. Les Naga sema traitent un homme tué par la foudre

¹⁹⁰ J. H. N. Evans, *The negritos of Malaya*, Cambridge, 1937, p. 170 ss. Les actions tabouées sont de caractère très mélangé. Chez les Jehai, elles comprennent le meurtre d'un mille-pattes, la chasse à certaine espèce de hiboux avec une sarbacane, l'exposition d'un miroir pour le faire resplendir en plein air, le commerce conjugal pendant qu'il fait jour. Les Lanoh estiment que rire d'un chat ou d'un chien déplaît extrêmement aux puissances suprêmes. D'autres actes pouvant amener comme châtiment une tempête sont : le ma-

comme étant frappé de malédiction ; ils l'enterrent à l'écart. Les Ao Naga ne mangent pas un animal foudroyé. Si l'on se servait comme combustible du bois d'un arbre atteint par l'éclair, tous les enfants de la maison auraient la tête couverte d'ulcères.

Les peuples de l'Afrique australe parlant bantou montrent une grande frayeur des coups de tonnerre, très impressionnants dans cette partie du monde. Les Amaxosa « se représentent le tonnerre comme procédant de l'action directe d'une divinité ; si quelqu'un est tué par l'éclair, ils disent que Dieu (Uhlanga) a été parmi eux. En de pareils cas, il leur arrive de porter leur résidence ailleurs et d'offrir en sacrifice une génisse ou un boeuf. Si des bestiaux sont abattus par la foudre, on les enterre soigneusement. » Chez les Zoulou, une maison ou un animal frappé de la sorte est taboué.

Cependant, ces peuples croient que pareil être ou pareil objet contient la « puissance » de la foudre ; en conséquence, pour protéger la collectivité là-contre, les médecins ordonnent parfois qu'on mange un boeuf foudroyé. C'est ce qu'on fait, mais, en prenant ce repas, on ne cesse d'absorber aussi des émétiques, puis on va se laver, et l'on prend encore des médicaments. Les médecins se font des entailles sur leurs propres corps et se frottent avec des ingrédients mélangés à la chair d'un animal tué par la foudre. Ils entrent de la sorte en sympathie avec le ciel, quand arrive la tempête ; ils savent maintenant quand il y aura tonnerre et éclairs ; ils peuvent prendre des mesures propres à préserver le peuple de subir des dommages ¹⁹¹.

riage entre proches parents, les manières irrévérencieuses avec lesquelles on s'adresse à sa parenté et une trop grande intimité entre garçons et filles (p. 172 ss.). Des idées analogues se rencontrent chez les Sakai de la presqu'île malaise, chez les Malais péninsulaires et chez les Orang Dusun de la partie septentrionale et britannique de Bornéo (p. 81 s., 87 s., 199 ss., 271 s.)

¹⁹¹ Henry Callaway, *The religious system of the Amazulu*, Londres, 1870, p. 380 et note 30, p. 402. Cette « inoculation » zouloue, par l'application de quelque matière prise sur un objet taboué, à une personne que cela préserve du mal résidant dans cet objet, peut être comparée à une pratique des Kondé du Nyasaland. Après que la tombe d'un chef a été comblée, les membres du convoi funèbre se partagent un médicament fait avec les rognures des ongles

[231]

Quand la foudre frappe la place centrale d'un village thonga, cet événement annonce un grand malheur à venir. Si le médecin- sorcier est capable d'exhumer le mystérieux oiseau qui a causé le coup de foudre, ou au moins de repérer l'urine coagulée (appelée ciel) que cet oiseau a émise, il n'est pas nécessaire de détruire le village et d'émigrer. Mais, si ses efforts restent vains, le peuple aura à recourir à ces suprêmes décisions, « car la présence du mystérieux pouvoir du ciel au milieu du groupe des cabanes amènerait un désastre ». Tabou, l'action consistant à se chauffer à un feu fait du bois d'un arbre foudroyé, ou à s'en servir comme combustible ¹⁹².

Les Nandi comprennent au nombre des gens cérémoniellement impurs, ou tabous, ceux qui ont mangé de la viande d'un animal foudroyé. Quand une hutte a été frappée par l'éclair, un membre du clan toyoi (qui a pour totem le termite et la pluie) est appelé pour détruire cette hutte par le feu. Si un boeuf a été foudroyé, quelques hommes du

et des cheveux du défunt. On nous informe que cela a pour but d'éviter que la maladie qui a tué cet homme se répande sur les survivants (D. R. MacKenzie, *The spirit-ridden Konde*, Londres, 1925, p. 301 s.)

¹⁹² Junod, *Mœurs et Coutumes des Bantous*. Les magiciens thonga savent comment faire un puissant charme, extrait de la chair, des plumes et de l'urine du merveilleux oiseau de l'éclair. Ce charme est mis en un lieu où fut commis un vol, puis les nuages font leur apparition, et vers le soir une tempête éclate. L'éclair atteint le voleur dans sa hutte et fait surgir l'objet dérobé. « J'ai vu arriver cela », déclara un indigène. A un charme thonga employé pour protéger les jardins contre les larrons, on ajoute un peu de la poudre obtenue en brûlant une branche prise sur un arbre frappé de l'éclair (c'est-à-dire du ciel). Quelquefois, c'est dans le jardin que le magicien brûlera des branches de cet arbre en les apportant près des plantes qui poussent, afin que la fumée les entoure. Si un voleur entre dans le jardin, « le ciel le tuera », disent les naturels. Chez les Bakwena, quand il y a lieu de purifier une hutte, après la mort de son propriétaire, le sorcier chargé d'y procéder apporte un fragment détaché d'un arbre ravagé par un coup de foudre, arbre si « terriblement tabou » que jamais on n'oserait y toucher avant de s'être puissamment fortifié soi-même par des charmes puissants. (Willoughby, *Nature worship and taboo*, p. 205 s.) Ainsi, ce qui est sacré au plus haut degré peut s'employer pour conjurer l'influence funeste émanant de ce qui est pollué, également au degré suprême.

clan ont le devoir de tourner l'animal sur son côté ; cela fait, les adultes peuvent sans crainte découper et consommer une partie de la viande. En mangeant, ils ne doivent pas causer entre eux ; après le repas, il faut mettre les os en tas pour les brûler. Avant de retourner chacun chez soi, tous ces convives ont à se rendre au cours d'eau le plus proche, pour y prendre un bain. L'emplacement où on a brûlé les os est recouvert d'épines et de pierres, pour que ne puissent plus y passer ni hommes ni bêtes. Quand la foudre a tué des bestiaux, il faut purifier le troupeau dans l'eau courante. Les guerriers se tiennent là sur deux rangs, sur les rives, et les jeunes filles célibataires, déshabillées, leur font face, debout dans l'eau. On fait passer le troupeau entre elles ; chaque vache est aspergée d'eau, à mesure qu'elle avance. Puis les jeunes filles ramènent le bétail à domicile, pendant que les hommes s'asseyent près du cours d'eau et récitent une prière, adressée au dieu-soleil. Un arbre atteint par la foudre ne peut jamais fournir du bois de construction ou du bois à brûler.

[232]

Les Ja-Luo de Kavirondo désertent une maison que la foudre a frappée, si cet accident a fait là une victime humaine. Cependant, ils ne se font pas scrupule d'employer le bois pour d'autres usages. Les Wawanga du mont Elgon exigent que tous les habitants du village soient purifiés par le médecin-sorcier, si la foudre tombe sur une hutte ou tue soit un homme, soit un animal. Les Bahima (Bahuma) de l'Ouganda et les Banyoro professent l'« étrange croyance » qui veut que, lorsque la foudre tue des vaches, le reste du troupeau ne doive pas quitter la place jusqu'à ce que le médecin l'ait délivré, en faisant une offrande au dieu du tonnerre.

Les Fan de l'Afrique équatoriale française essayent toujours de découvrir quel *eki* (tabou) particulier fut rompu par l'homme que la foudre a tué ; un prêtre féticheur est appelé pour se livrer à cet égard à des investigations. On ne célèbre jamais de rites funéraires pour la victime. Son corps est porté sans cérémonie dans la brousse et inhumé près d'une fourmilière, en sorte qu'il puisse être promptement détruit. Quelquefois on le place le long d'une rangée de fourmis en marche,

pour accélérer encore les choses. Son crâne ne sera pas conservé avec les crânes de ses ancêtres : il est mort d'une « mauvaise mort » ; tout souvenir de lui doit être effacé au plus tôt. Les Yoruba croient que les gens qui ont été presque tués par l'éclair, ou dont les maisons ont subi un coup de foudre, avaient nécessairement violé quelque tabou ou commis quelque action éloignant d'eux la protection des dieux ou des ancêtres. Des individus aussi pervers ne sont donc assistés en aucune manière.

Khebioso (So) est le dieu de la foudre pour les Ewe de la Côte des Esclaves. Son nom signifie littéralement « l'oiseau », ou « l'être, semblable à un oiseau, qui jette du feu ». Quelques gens croient que le craquement du tonnerre est réellement le bruit de ses énormes ailes. Quand une maison, frappée de la foudre, prend feu, il ne faut pas éteindre les flammes. Cela amènerait la vengeance du dieu sur la communauté entière, celle-ci ayant agi contrairement à sa volonté manifeste. Une maison atteinte par un coup de tonnerre mais non incendiée est aussitôt envahie par une foule de prêtres et d'« épouses » du dieu ; ces gens, qui prétendent chercher la flèche sacrée de la foudre, en réalité débarrassent les lieux de tout objet utilisable et portatif. Une lourde amende frappe le propriétaire de cette maison ; elle est souvent si énorme qu'il ne peut la payer. En ce cas, il se voit réduit à l'état d'esclave, lui et toute sa famille. Le coup de foudre tombé là prouve à l'évidence que les habitants ont commis quelque péché - omission ou action -qui suscita la colère du dieu. Le corps d'un homme tué par la foudre est trainé par les prêtres et les « épouses » de Khebioso jusqu'à un emplacement, bien visible, où on l'expose. En droit, il ne sera pas [233] enterré. Cependant, si c'était un homme libre, les prêtres. permettent en général qu'on le rachète pour pouvoir l'ensevelir. S'agit-il d'un esclave, les gens du dieu découpent le corps en morceaux pendant son exposition et ils mâchent ces débris, sans les avaler, mais en criant aux passants : « Achetez-nous de la viande, de la bonne viande. » On dit qu'anciennement des prêtres et leurs compagnes avaient coutume de consommer la chair de tous les gens foudroyés.

Les Apaches des montagnes blanches de l'Arizona, comme les

autres tribus indiennes, distinguent dans certains phénomènes naturels, végétaux, animaux ou êtres humains, l'existence d'une puissance occulte. Ils donnent un nom à cette puissance, et ils sont convaincus de la possibilité de l'acquérir par des prières et par l'accomplissement de certains actes rituels. Ainsi acquise, elle devient un moyen de combattre les sources mêmes dont elle émane. La foudre est une de ces sources de la puissance cachée, une source considérable. Les gens à qui leur conscience reproche des fautes vivent dans la peur de voir approcher la saison des orages, parce que les pécheurs sont souvent frappés par une flèche partie de l'azur. Mais il existe des hommes très « saints », investis à un haut degré de pouvoirs occultes, qui savent comment célébrer une cérémonie protégeant contre la foudre ¹⁹³. Les Indiens omaha, quand un individu avait été tué par l'éclair, fendaient la plante de ses pieds et l'enterraient face contre terre. Moyennant ces précautions, son spectre gagnait aussitôt le pays des esprits et ne causait plus aucun trouble aux vivants. La maison que le défunt avait habitée était abandonnée ¹⁹⁴.

La lune, à cause de sa lumière souvent brillante, à cause aussi de ses transformations périodiques et de son mouvement régulier à travers l'espace, semble avoir éveillé l'intérêt du primitif et excité son imagination à un degré beaucoup plus développé que ce ne fut le cas pour le soleil, pour les planètes ou telle constellation. Les craintes provoquées par les éclipses de la lune, par sa disparition à la fin de la

¹⁹³ G. Goodwin, *White mountain Apache religion*, *American Anthropologist*, n. s., 1938, XL, 26 ss. Les hommes et les femmes apaches portent des amulettes faites de bois touché par la foudre, généralement pin, cèdre ou sapin du sommet des montagnes. Ces objets sont découpés à l'image des formes humaines et ornés de lignes gravées qui représentent l'éclair. Le capitaine Bourke a vu une fois un faisceau sacré qu'on lui permit de tâter mais non de desserrer. Ce faisceau contenait quelques-uns des rameaux déchirés par la foudre, « auxquels ils (ces Indiens) attachent tant de prix ». (J : G. Bourke, *Ninth annual report of the bureau of ethnology*, p. 465, 587.) Les Maricopa évitent les arbres frappés par la foudre, de crainte de contracter quelque maladie. (Leslie Spier, *Yuman tribes of the Gila river*, Chicago, 1933, p. 295.)

¹⁹⁴ Les Indiens creek croyaient que quelqu'un ayant été atteint par l'éclair, qui « vivait pour conter le conte », guérissait toutes les maladies.

lunaison, par ses phases, ont donné naissance à d'innombrables tabous. L'existence de ces prohibitions en Polynésie, en Indonésie et en Afrique, sans parler de leurs survivances en [234] pays asiatiques et européens, contribue à éclairer les origines du sabbat hébreu et celles du modèle babylonien dont il semble avoir procédé.

On considère parfois les éclipses de lune comme défavorables au travail ; elles peuvent être accompagnées de jeûnes et d'autres abstinences. Éclipses de soleil ou de lune obligent une communauté naga à déclarer un *genna* et à suspendre pour un temps les occupations habituelles. Quand les Toda savent qu'une éclipse est sur le point de se produire, ils se privent de boire et de manger ; l'éclipse passée, ils célèbrent un grand festin, avec des aliments spéciaux qui se préparent pour toutes les solennités. Dans l'Inde méridionale, les gens se retirent dans leurs demeures pendant une éclipse, et ils s'y tiennent enfermés. « Ce temps est à tous égards de mauvais augure ; aucun travail alors commencé ou achevé ne réussira ; en fait, on éprouve une telle crainte que personne n'aurait l'idée de rien entreprendre d'important à ce moment-là. » Les naturels du nord de l'Inde considèrent, dit-on, comme un crime grave le fait de se partager des aliments, de boire de l'eau ou de céder aux appels de la nature pendant une éclipse. Chez les Wasania, tribu du Kénia, toute copulation est alors prohibée.

Que la lune cesse de briller à la fin du mois, le fait fut parfois expliqué comme résultant de sa descente dans le monde inférieur ; dès lors, l'*interlunium* peut être tenu pour une période dangereuse et défavorable. Cette attitude semble avoir prévalu parmi les peuples de l'Inde parlant les idiomes dravidiens. Les Kanarèse de Hyderabad et de Mysore ne travaillent pas aux champs le dernier jour de la lune. Qu'un enfant vienne au monde ce jour-là, on croit qu'un membre de la même famille va mourir. Si une vache ou la femelle d'un buffle a un petit, il faut le vendre. Le soir qui précède une nouvelle lune, personne ne peut manger des aliments cuits. La nouvelle, lune est consacrée aux

morts ¹⁹⁵.

Les Maler ou Sauria Paharia, des montagnes Rajmahal au Bengale, qui tiennent le dimanche pour défavorable et ne se marient pas ce jour-là, s'abstenant même de faire des visites et de travailler aux champs, observent la plupart des mêmes restrictions pendant le temps où la lune est invisible. Les mariages resteraient stériles, s'ils étaient consommés alors ; d'une manière générale, cette période est associée aux maladies et infortunes. Divers peuples africains ont des idées analogues. Les Zoulou n'engageraient pas de combat le « jour noir » de la lune. Les Akikuyu du Kénya, qui [235] font de la lune l'épouse du soleil, croient que lors de la pleine lune le soleil lutte avec elle et la tue. Pendant qu'elle est « morte », comme ils disent, on ne part pas en voyage, on n'offre aucun sacrifice, on ne tue aucun mouton. On croit de plus que chèvres et brebis ne pourront pas mettre bas le lendemain du jour où la lune disparaît. Les Akamba, tribu apparentée aux Akikuyu, croient que, le dernier jour de la lune, il ne naît ni enfant ni animal domestique. L'un des clans des Akamba s'appelle *mu-mwei* (*mwei* signifie lune) ; aucune maison de ce clan ne peut être balayée le dernier jour de la lune.

Il arrive que des tabous soient imposés et des rites d'apaisement observés lors de la nouvelle lune et de la pleine lune, beaucoup moins communément lors du premier quartier et du dernier. La nouveauté même de la lune, resurgissant apparemment de la mort, éveille l'intérêt. Ses contrastes, comme forme, dimensions et position dans le ciel, avec la précédente approfondissent l'impression qui veut qu'elle ait de l'importance ; en outre, en remplissant la fonction qui consiste à inaugurer un mois, elle ne prend pas seulement une place spéciale dans le calendrier, mais elle se trouve investie de cette signification que le sentiment ou l'émotion attache à tout commencement d'une nouvelle

¹⁹⁵ L. Gengnagel, *Volksglaube und Wahrsagerei an der Westküste Indiens*, Ausland, LXIV, 1891, 871 s. Si une vache a un veau le jour de la nouvelle lune, on croit que son lait fera mourir son possesseur. (P. Kershasp, *Some superstitions prevailing among the caranese-speaking peoples of southern India*, *Journal of the anthropological society of Bombay*, VII, 84.)

période. Ces vues sur l'influence lunaire sont naturellement étendues à la pleine lune, souvent regardée comme marquant une division du mois et, dans certains cas aux demi-lunes, comme indiquant les autres principales étapes de la lunaison.

Les Hawaïens observaient, au cours d'une lunaison, quatre périodes tabouées, durant chacune deux nuits et un jour, et dédiées respectivement aux quatre grands dieux de leur panthéon. La première était celle de Ku, de la troisième nuit à la sixième ; la seconde, de Hua, lors de la pleine lune, comprenait les quatorzième et quinzième nuits ; la troisième, de Kalva, était celle des vingt-quatrième et vingt-cinquième nuits ; la dernière, de Kane, s'étendait sur la vingt-septième nuit et la vingt-huitième. Pendant ces périodes, un chef dévot restait en général dans le temple, s'adonnant à la prière et au sacrifice. Il était alors interdit aux femmes de monter en canot. Le commerce sexuel faisait aussi l'objet d'une prohibition ¹⁹⁶.

Diverses peuplades de Bornéo observent des tabous lunaires. Parmi les Dayak terriens, lors de la pleine lune et le troisième jour après, [236] « on ne peut faire aucun ouvrage agricole, si l'on ne veut pas que le riz soit étouffé par la nielle et la rouille. Chez certaines tribus, les jours de mauvais augure sont ceux de la nouvelle lune, de la pleine lune, du premier quartier et du dernier. » Quant aux Dayak maritimes, c'est « à certains moments de la lunaison, juste avant et juste après la pleine lune, qu'ils ne travaillent pas dans leurs terres ; d'ailleurs, avec tout ce qui s'accumule : mauvais présages, sons ou signes, rêves défavorables, morts, les deux tiers de leur temps est perdu pour l'ouvrage agricole. » Les Kayan appellent la pleine lune « mauvaise » ; ils interrompent alors toute affaire importante, telle que la cons-

¹⁹⁶ W. D. Alexander, *A brief history of the hawaiian people*, New York, 1899, p. 50 ss. David Malo, *Hawaiian antiquities*, Honolulu, 1903, p. 56. Malo, écrivain indigène versé dans les antiquités d'Hawaï, déclare que les périodes de tabou n'étaient pas observées durant les quatre mois *makahiki* de l'année, alors que les services religieux réguliers s'interrompaient pour faire place à des jeux et cérémonies du dieu Lone. Même constatation dans l'ouvrage de A. Fornander, *An account of the polynesian race*, Londres, 1878, I, 123, note 2.

truction d'une maison et celle des bateaux.

Les Sakai, peuplade aborigène du centre de la presqu'île malaise, observent un tabou de trois jours de travail dans les plantations, quand la lune « tombe » au lever du soleil, quand la lune est à son plein et semble « enflée », enfin, quand elle a commencé à décliner et est « entaillée comme une faucille ». Tabou analogue, pour deux jours, quand la vieille lune va mourir. Quelqu'un de la maison mourrait, en cas de violation de ces règles. De plus, il ne faut faire aucun ouvrage pendant deux jours lorsque apparaît la nouvelle lune ; sinon, des pores sauvages viendraient ravager les récoltes. C'est ainsi que, pour les Sakai, treize jours du mois lunaire sont impropres à l'agriculture.

Beaucoup de peuples africains professent des vues catégoriques concernant l'influence défavorable des phases de la lune sur les activités humaines. Les Zoulou saluent l'arrivée de la nouvelle lune avec des démonstrations de joie, mais le lendemain ils cessent tout travail, « estimant que, s'ils semaient quoi que ce soit en ces jours-là, ils n'en moissonneraient jamais le produit ». Les Bapiri, tribu de souche betchuanienne, restent chez eux lors de la nouvelle lune et ne vont pas aux champs. « Il croient que, s'ils vquaient à leur ouvrage à ce moment-là, le millet resterait dans le sol sans germer, ou bien l'épi ne se remplirait pas, ou encore la rouille le détruirait. » Le missionnaire Livingstone a fait la remarque suivante chez une autre tribu de Betchuana : « Il n'y a de jour de repos déterminé nulle part dans cette région, si ce n'est le lendemain de l'apparition, de la nouvelle lune ; les gens, ce jour-là, s'abstiennent seulement d'aller dans leurs jardins ¹⁹⁷. »

Les Baziba, établis au sud-ouest et à l'ouest du lac Victoria, sont, dit-on, l'une des rares tribus de cette partie de l'Afrique ayant « un jour de repos fixe, indépendamment du sabbat chrétien. [237] Les deux premiers jours de chaque lune sont jours de vacances pour tout le

¹⁹⁷ David Livingstone, *Missionary travels and researches in south Africa*, Londres, 1857, p. 235. Un écrivain plus ancien, à propos des Betchuana en général, dit que, lorsque apparaît la nouvelle lune, « tous doivent cesser de travailler et observer ce qu'on appelle dans nos pays des jours fériés. » (Campbell, *Travels in south Africa..., second journey*, II, 205.)

monde. » Les Akamba considèrent comme étant de très mauvais augure le transport d'un lieu à un autre du gros ou du petit bétail pendant les quatre premiers jours de la nouvelle lune, ainsi que le simple fait de donner alors des cadeaux. Les Mendi de Sierra-Leone ont une fête de la nouvelle lune, où ils s'abstiennent de tout travail, « déclarant que, s'ils violaient cette règle, le blé et le riz deviendraient rouges, car la nouvelle lune est un « jour de sang ».

Le danger mystique qui s'attache aux personnes, endroits, objets et phénomènes naturels ayant quelque chose d'étrange apparaît aussi dans les circonstances où le courant normal de la vie commune est interrompu, et où surgit ce qu'on peut appeler une crise. En général, toute époque de signification particulière, inaugurant une ère nouvelle ou marquant transition d'un état à un autre, toute période de perturbations atmosphériques, de mauvais temps, tout moment difficile, alors que des événements malencontreux se sont produits, ou lorsqu'on s'attend à les voir arriver, peut être marqué par des tabous destinés à faire front aux circonstances et à conjurer le danger ou le désastre redouté. On impose communément aussi des tabous à propos de certaines entreprises importantes, telles qu'une expédition militaire, le commencement de la saison de pêche, la première plantation, le début de la récolte, la construction d'une maison.

En tous ces cas, une période d'abstinence et de repos est rigoureusement observée. Il faut suspendre les occupations ordinaires ; jeûne et continence sont requis ; les réunions publiques prennent fin ; les feux et les lumières s'éteignent ; défense de chanter, de danser, de faire du tapage ; l'agglomération est fermée ou mise en quarantaine contre les gens de l'extérieur. Des règles négatives de ce genre ressemblent de près à certaines des observances qui marquent les grandes étapes de la vie humaine : naissance, puberté, mariage, décès. Il est raisonnable d'en conclure qu'à mesure que s'approfondit le sentiment de la solidarité sociale, les observances autrefois limitées à l'individu ou à ses relations les plus immédiates font place peu à peu à celles que la communauté accomplit en grand ou, en tout cas, lui servent de modèle. Nous ne pouvons pas toujours découvrir les raisons particulières

qui expliquent ces faits, mais ils semblent exprimer une ancienne doctrine

« Dans le repos sera votre force ¹⁹⁸. »

[238]

On ne connaît pas, en Australie, des périodes d'abstinence collective. Il ne s'en est trouvé que de faibles indices en Nouvelle-Guinée et dans les îles mélanésiennes. En revanche, elles sont ou ont été nombreuses chez les Polynésiens, à Bornéo et dans d'autres îles des Indes orientales, ainsi que chez les peuples tibéto-birmans de l'Asie du Sud-Est, particulièrement dans l'Assam et la Birmanie. Les multiples ressemblances que la coutume considérée nous présente à travers ce vaste espace peuvent peut-être s'expliquer comme résultant d'une vaste et longue diffusion d'éléments culturels, depuis le continent asiatique, à travers le inonde insulaire du Pacifique. Des périodes tabouées similaires ont cours également en Afrique.

Dans les îles de la Société et aux Marquises, la pêche à la bonite, en novembre ou décembre, débute par une cérémonie levant la prohibition qui jusque-là frappait la capture de ce poisson. Un strict tabou de toute activité marquait le premier jour de ce processus : personne ne pouvait s'approcher du rivage, ni faire du feu, ni cuire de la nourriture, ni même manger avant le coucher du soleil. On abandonnait les

¹⁹⁸ Evans-Pritchard signale que, lorsque des tabous sont mis sur les activités courantes d'une communauté, en connexion avec d'importantes entreprises, l'attention de ses membres se concentre sur l'importance de l'affaire en cours. Ainsi, les prohibitions du commerce sexuel, de l'absorption de certains aliments, de la danse et d'autres choses analogues tracent comme une avenue derrière le travail à exécuter. Cet auteur compare les tabous interdisant à quelqu'un de faire ce qu'il a normalement l'habitude d'accomplir à l'obscénité rituelle, autorisée ou même prescrite en certaines occasions. « Une fonction commune au tabou et aux actes obscènes particuliers consiste à faire brèche dans la routine courante de la vie d'un individu et à souligner expressément la valeur sociale de l'activité à laquelle tabou et obscénité sont associés. » (E. E. Evans-Pritchard, *Some collective expressions of obscenity in Africa. Journal of the royal anthropological Institute*, LIX, 1929, 325, 328 s).

labeurs coutumiers, tels que, pour les hommes, la construction des canots et celle des maisons, et, pour la femme, la préparation des tissus, des nattes, la couture ; « en un mot, tout travail était interdit ; c'était un jour de silence et de dévotion ». Les prêtres restaient dans le temple, occupés à prier ; leurs aides préparaient un autel où seraient déposés les premiers poissons pris. A la chute de la nuit, le canot unique qui était parti pour la pêche rentrait avec son butin. On plaçait sur l'autel quelques-uns des poissons les plus grands. Les autres étaient entièrement consumés dans un feu ardent, devant le même autel. Le poisson attrapé ce jour-là appartenait aux dieux ; la prise du lendemain allait au grand prêtre ; la pêche ne s'ouvrait à tous qu'à partir du troisième jour.

Chez les Maori, pour se préparer à pêcher le maquereau, il fallait observer des tabous variés. Tous ceux qui travaillaient à faire des filets ou à les raccommoder, la place où on les fabriquait, le cours d'eau sur les bords duquel s'exerçait cette activité, étaient dans un état de tabou. Personne ne pouvait passer là, aucun canot n'avait la permission de remonter la rivière ou de la descendre ; on ne devait faire du feu qu'à partir d'une distance fixée ; la préparation [239] des aliments restait en suspens jusqu'à ce que fût révolue la période ainsi tabouée.

Les Maori observaient aussi des tabous collectifs relatifs à la plantation du *kumara*, patate douce, un de leurs aliments essentiels. Le temps de planter arrivé, « chaque chose était *tapu* ; il n'était permis de sortir aucun canot ; on ne pêchait pas ». On exhumait le crâne d'un chef de tribu de haut rang, et on le plaçait dans le jardin, afin que sa puissance occulte (*mana*) garde la plantation et assure une abondante récolte.

Dans l'île de Yap, l'une des Carolines, deux vieux « sorciers », à qui sont soumises toutes les affaires importantes, ont le pouvoir de placer des tabous sur un village entier. Les périodes de réclusion et d'abstinence sont imposées pour une durée de six mois. Les circonstances critiques donnant lieu à ces décrets sont une sécheresse, une famine, une maladie ; cela se pratique aussi après la mort d'un chef ou d'un autre personnage fameux, et avant une campagne de pêche.

« Bref, tout grand événement est célébré de la sorte, et, en fait, un *tabu* est toujours en pleine vigueur ici ou ailleurs, au grand mécontentement des commerçants, qui ne voient dans ces vacances forcées que prétexte à fainéantise, ivrognerie et débauche. »

Sont connues sous le nom de *punan* les périodes d'oisiveté obligatoire, d'abstention du commerce sexuel et d'autres prohibitions, qu'observent les habitants des îles Mentawai. Le « grand » *punan* résulte de telle ou telle circonstance intéressant d'une manière vitale le bien-être de la communauté : lorsqu'un chef se construit une maison, lors de l'installation d'un nouveau chef ou du choix d'un nouveau prêtre, si une épidémie frappe un village, si un crocodile a tué un villageois. Quand au « petit » *punan*, il concerne plutôt des individus et des familles, on le décrète en maintes occasions : construction d'une maison, mise en exploitation d'un jardin, fabrication d'un bateau, départ d'un villageois qui va s'établir ailleurs. Ce tabou est spécialement obligatoire pour les femmes pendant leur grossesse, lorsqu'elles accouchent et pendant huit mois après cette date. Le *punan* accompagne aussi un mariage ; il s'impose quand une maladie sévit au sein d'une famille, et quand un membre de la maisonnée vient de mourir. Toutes les crises dans la vie commune et individuelle sont ainsi des périodes de restriction ; cependant, en certains cas, elles se sont transformées en fêtes et en congés ¹⁹⁹.

¹⁹⁹ A. Maass, *Ta-ka-kai-kai tabu*, *Zeitschr. 1. Ethnologie*, XXXVII, 1905, 155 s. La plus grande partie de cet article concerne les analogies entre le système tabou des îles Mentawai et les systèmes apparentés qu'on trouve en Indonésie et en Polynésie. Pour plus ample exposé de ces saisons de restriction, voir E. M. Loeb, *Mentawai social organization*, *American Anthropologist*, n. s., 1928, XXX, 415 ss. L'auteur les appelle *punen*, et cite une référence hollandaise (J. F. K. Hansen, *Bijdragen tot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandich-Indië*, LII, 1915, 174), qui déclare que les indigènes sont en état de *punen*, avec les tabous que cela comporte, durant dix mois environ dans une année. « Le système *punen* amène l'oisiveté forcée, l'abstention prolongée des rapports sexuels, plus longtemps peut-être que chez tout autre peuple de la terre, des alternatives de festins et de famine et l'inaptitude formelle à s'assimiler des éléments culturels étrangers, tels que l'élevage d'animaux non destinés aux sacrifices (exemple : le bétail) ou la culture du riz,

[240]

Lorsque le peuple de Bali se trouve en face d'un danger réel ou imaginaire, tel qu'une épidémie, un tremblement de terre ou une éclipse de lune, on prend aussitôt des mesures pour chasser les mauvais esprits qui ont causé le fâcheux événement. Ce but, on le suppose accompli en partie par des commandements verbaux : « va-t'en, va-t'en ! », adressés aux démons, et en partie au moyen d'un tumulte n'ayant rien de terrestre : exclamations et coups. Suivent deux jours de silence absolu, le silence du tombeau. Pendant cette période, dite *sepi*, personne ne se risque à sortir de chez soi, et aucun étranger n'est admis dans le village. Même l'ouvrage domestique de tous les jours, y compris la cuisine, est arrêté. L'interdiction de toute activité est levée le troisième jour, mais même alors il reste défendu de travailler dans les rizières, de vendre et d'acheter dans les marchés. Les mauvais esprits, croit-on, voudraient toujours revenir aux lieux qu'ils occupaient autrefois ; il faut donc les amener à penser que Bali n'est pas Bali mais une île inhabitée.

Chez les Kayan de la partie néerlandaise de Bornéo, toute la période pendant laquelle s'effectue la culture du riz, depuis le choix d'un emplacement jusqu'à la récolte finale dans les greniers, est supposée soumise à des influences surnaturelles. Aucun travail aux champs ne peut être entrepris sans le consentement des esprits ; leur aide ne peut être sûrement obtenue pour la croissance et la maturation des grains, sans qu'on observe un rigoureux système de sacrifices et de tabous. Un observateur, qui décrit en détail les rites agricoles des Kayan, nous dit que les solennités des semailles durent plusieurs semaines, et que pendant ce temps certaines règles communales sont imposées. Le premier jour, chacun, à l'exception des très vieux et des très jeunes, est tenu de ne pas se baigner ; puis, pendant huit jours consécutifs, il ne

qui exige un travail assidu. D'autre part, ce système a prolongé sa durée, à cause de l'insistance des voyants, qui exploitent la crédulité du peuple. En outre, il fait appel aux sentiments collectifs, maintenant l'union en une fraternité de la foi, une possession commune de biens matériels et une égalité de rang et de prestige » (p. 410).

faut faire aucun travail et n'avoir aucun rapport avec les communautés voisines. La présence d'étrangers, croit-on, effraierait les esprits ou les importunerait et, par conséquent, compromettrait la réussite de la récolte. Après les rites des semailles, viennent ceux qu'on observe lorsqu'on commence à sarcler les champs, puis finalement la fête de la moisson, laquelle dure huit jours, quand le riz a été heureusement [241] engrangé et que prend fin la longue période de labeur et d'anxiété.

Chez les tribus nagas du Manipour, comme chez les Kayan de Bornéo, les tabous communaux réguliers concernent pour la plupart les récoltes. « Parmi toutes ces tribus, depuis le jour du premier *genna* du grain jusqu'à la moisson finale, toute autre forme d'activité et d'industrie est prohibée. Chasser, pêcher, couper des arbres ou de l'herbe, tisser, faire de la poterie, extraire du sel, pratiquer des jeux quelconques, sonner de la trompette, danser, trafiquer d'une manière ou d'une autre, tout cela est rigoureusement interdit. C'est *genna*. Désobéir à ces prohibitions risque de faire perdre le grain dans l'épi. » Des tabous analogues sont imposés en beaucoup d'autres circonstances. Une cérémonie destinée à faire pleuvoir, où le chef emploie la magie au profit du village tout entier, s'accompagne d'un *genna*. On proclame aussi des *genna* pour la communauté s'il s'est produit un phénomène inhabituel, tremblement de terre, éclipse de soleil ou de lune, comète, par exemple. La destruction d'un village par le feu rend un *genna* nécessaire, avant qu'on puisse prendre quelques mesures pour rebâtir les habitations. Pareil événement indique que des esprits qui ne veulent pas de bien au peuple sont à l'oeuvre. En conséquence, la seule vue d'un village voisin en flammes suffit pour que s'impose un *genna*. Lorsque éclate une maladie épidémique, lorsque se produisent des décès mystérieux, lorsqu'un groupe de guerriers rentre au village en apportant des têtes coupées dans une incursion, les délibérations du conseil du village et la fête annuelle des morts sont également suivies d'un *genna*. Un écrivain ancien, à propos de ces pratiques observées chez les Angami Naga, remarque que « les raisons n'en finissent pas, pour lesquelles un *kennie* peut ou doit être déclaré, et, comme cela

consiste en un congé général, où l'on ne fait aucun ouvrage, ce sabbat angami semble être une institution plutôt populaire ²⁰⁰ ».

Divers peuples d'Afrique observent des périodes d'abstinence et de repos communaux. Chez les Basouto, « certaines circonstances solennelles et importantes exigent la consécration de certains jours de relâche. On s'abstient de tout travail public, le jour où meurt un personnage influent. À l'approche de nuages qui promettent de la pluie, on ne va pas dans les champs, ou on se hâte d'en sortir, afin d'attendre en paix la bénédiction désirée, sans troubler la nature dans ses opérations. Cette idée est poussée si loin que, selon la plupart des indigènes, s'ils persistaient dans leur travail en un pareil moment, les nuages irrités se retireraient ou enverraient, au [242] lieu de la pluie, la grêle. Les jours de sacrifice, ou de grande purification, sont aussi des jours de vacances. De là vient que la loi concernant le repos du septième jour, loin de soulever la moindre objection dans l'esprit des Basouto, leur apparaît comme très naturelle et peut-être même comme plus fondamentale qu'à certains chrétiens.

Dans les clans septentrionaux des Thonga, l'établissement d'un nouveau kraal est chose extrêmement importante ; cela donne naissance à un grand nombre de règles positives, d'abstinences et de prohibitions observées par les habitants. La période, d'environ un mois, pendant laquelle le changement de lieu s'opère, est dominée par deux grands tabous. Le premier interdit absolument les relations sexuelles. Toute violation de ce tabou ferait tomber malade le chef, peut-être serait-il paralysé ; quant à la femme coupable, elle ne pourrait plus jamais mettre des enfants au monde. En second lieu, personne, pendant le mois dont il s'agit, ne peut laver son corps. Car ceci risquerait de faire pleuvoir, circonstance gênante pour les constructions. Quand les nouvelles huttes et leur enclos sont établis, hommes et femmes se rassemblent en deux groupes séparés et se demandent les uns aux au-

²⁰⁰ John Butler, *Journal of the asiatic society of Bengal*, n. s., 1875, vol. XLV, 1^{re} partie, p. 316. Cet observateur décrit le *kennie* comme un système de tabou « strictement analogue à ce qui est en vogue parmi les sauvages des îles du Pacifique ».

tres s'ils (ou elles) ont bien respecté leur vœu de continence. Si l'un confesse avoir péché, toute l'affaire est souillée et il faut la recommencer ailleurs. Si tous ont réussi à pratiquer la continence durant le mois, ils procèdent à une cérémonie de purification, analogue à celle qui prend place au cours des rites du deuil. Chaque couple a des relations sexuelles d'après un ordre déterminé, l'un pendant telle nuit, un autre la nuit suivante, etc. Puis ils vont tous ensemble piétiner l'emplacement où les femmes se lavent les mains. Des cérémonies de déplacement très analogues à celles de ces Thonga se pratiquent chez les Ronga, clans de la même tribu. Mais les Ronga ont d'autres tabous encore. Personne ne peut allumer du feu dans un village, tant que l'établissement n'est pas entièrement achevé. Il est défendu aussi de danser, comme d'écraser de la farine dans un mortier. Interdiction de siffler, car il pourrait en résulter que le village soit ensorcelé, avant que le médecin-sorcier l'ait protégé par ses charmes. Notre informateur signale que, parmi ces cérémonies célébrées pour le renouvellement d'un village, beaucoup d'éléments se retrouvent dans les rites d'initiation des garçons et dans le deuil ; cette ressemblance s'explique par le besoin commun d'ôter l'impureté rituelle. Tous les membres adultes du clan participent au processus du nettoyage ; le village aborde ainsi une vie nouvelle et purifiée.

Les Nandi, qui probablement furent à l'origine une tribu de chasseurs, ont accédé à l'agriculture ; ils cultivent en grand le [243] millet et l'éléusine. Le travail de la terre comporte chez eux force restrictions : quand on est dans une plantation, personne ne peut porter ou déposer une lance à terre ; on ne doit pas porter des cuissards ; une peau ne peut être traînée le long du terrain cultivé ; siffler est strictement interdit. Défense de travailler pendant la journée entière qui suit un tremblement de terre, phénomène que la spéculation des Nandi, d'accord avec d'autres philosophies sauvages, attribue aux mouvements des esprits souterrains. « Après un tremblement de terre ou une chute de grêle, quand un décès a eu lieu dans la famille, si une houe se brise, ou si une bête de proie enlève une chèvre, on ne peut faire aucun ouvrage dans les champs pour le reste du jour et pendant les

vingt-quatre heures ultérieures ; car on croit que tout malade qui mange du grain pendant la moisson ou qui boit de la bière faite de ce grain mourra, et que toute femme enceinte aura une fausse couche. »

Chez les Bakongo et dans les autres tribus du Congo inférieur, quand la maladie sévit dans une ville, ou en raison d'une sécheresse, ou s'il est mort beaucoup de chèvres, ou encore si l'élevage du bétail et de la volaille ne réussit pas convenablement, bref, si l'on a eu plus d'une infortune, toute la ville est soumise à certaines restrictions telles que celle-ci : « aucun paquet ne doit être introduit dans la ville ou y circuler » ; en conséquence, tous les faisceaux et ballots doivent être défaits extra muros ; leurs éléments entreront dans la ville séparément. Ou bien c'est l'eau qui ne doit pas y être apportée dans un récipient placé sur la tête de quelque personne que ce soit ; donc, chaque femme approchant de la ville prend le vase bien en équilibre sur sa tête et le porte dès lors dans ses bras. Ces restrictions sont abrogées, quand on estime qu'elles ont atteint leur but.

Les nègres de la Guinée accomplissent des rites annuels, pour expulser les mauvais esprits. La cérémonie destinée à se délivrer du démon, qu'on pratiquait autrefois à Cape Coast Castle, sur la Côte de l'Or, avait pour but de chasser de la ville le diable Abonsam à grand renfort de tapage, de cris, de vociférations, de coups de bâton, de bruit de casseroles, de coups de fusil, à quoi se livraient tous les habitants réunis. « Tout cela était précédé de quatre semaines d'un silence mortel ; on ne peut se servir d'un fusil, ni battre le tambour, ni bavarder entre soi. Si, au cours de ces semaines-là, deux indigènes tombent en désaccord et font du bruit dans la ville, on les mène aussitôt devant le roi, et ils subissent une lourde amende. Si l'on trouve, errant librement dans la rue un chien, un porc, une brebis ou une chèvre, chacun peut le tuer ou le prendre, sans que le propriétaire antérieur ait le droit de demander aucune compensation. Ce silence a pour but de décevoir Abonsam : [244] ne se tenant plus sur ses gardes, il pourra être pris par surprise et chassé sous l'effet de la peur.

Quelques peuplades du Niger célèbrent une fête, l'*obaza*, durant quinze jours après qu'elles ont nettoyé et préparé le sol pour leurs

nouvelles récoltes. Au cours de cette période sont prohibées diverses espèces de travaux. Aucune femme ne peut faire des vêtements ; personne ne doit travailler à sa terre, sous peine d'amende. Si un homme plante alors quoi que ce soit, il risque de voir un léopard enlever sa femme ou son enfant du terrain où il a travaillé. On dit que cette solennité a pour but de rendre les récoltes abondantes.

Il résulte souvent, en fait, de ces tabous observés en des temps critiques, des impedimenta économiques. Pareils usages ralentissent la marche du travail, diminuent la production, et, en des cas extrêmes, quand on les impose, fréquemment, ils entraînent l'appauvrissement de la communauté. Trop de vacances obligatoires, spécialement quand elles ne revêtent pas le caractère périodique, ont pour résultat un labeur irrégulier, intermittent, plutôt qu'une occupation assidue, continue. D'autre part, les réglementations négatives présentent parfois une valeur psychologique bien définie. Elles équivalent à une sorte de technique populaire, visant à éviter une souillure possible ou l'attention indésirable des esprits. Se rendre compte du fait que toutes les précautions ont été prises, c'est en soi une force : le groupe social va dès lors de l'avant, avec une vigueur et une confiance renouvelées, à la rencontre des tâches qui s'offrent à lui.

[245]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre VII

Personnes sacrées

[Retour à la table des matières](#)

Beaucoup de personnes, nous l'avons montré, sont en état de tabou temporaire, en raison de leur souillure ou pollution rituelle. Les règles qu'elles subissent ont pour but d'empêcher que leur puissance occulte, leur « virus » ou « force électrique », ne se décharge, avec des résultats fâcheux pour des tiers. L'intention est donc de conserver et de renforcer l'énergie vitale de ceux qui sont devenus dangereux pour eux-mêmes aussi bien que pour les autres, et qui, en conséquence, requièrent toute l'aide possible afin de traverser sans dommage une période critique.

La même attitude précisément se manifeste envers une catégorie de personnes qui sont en état de tabou permanent : chefs, rois, magiciens et prêtres ; communément regardés comme « sacrés ». D'un côté, on les craint, et on les évite, parce qu'ils ne sont pas comme tout le monde. D'un autre côté, il faut prendre toutes les précautions possibles pour que leur caractère sacré ne se disperse pas. Lorsqu'un individu ordinaire brise les tabous de ces personnes si particulières, elles peuvent être souillées et privées de leur sainteté. Le même résultat peut se

produire, si le coupable est le personnage sacré lui-même, si, le voulant ou non, il s'écarte des règles coutumières et des restrictions sous lesquelles s'écoule sa vie. Quelquefois, l'individu ordinaire subit seul la pénalité du sacrilège ; parfois c'est l'homme sacré qui en pâtit, d'autres fois, les deux parties sont entraînées dans un commun désastre.

S'il semble étrange que des personnes sacrées soient traitées à maints égards de la même manière que des personnes souillées, cela s'explique par l'ambivalence de la conception du tabou. La pensée primitive ne distingue pas clairement ce qui est sacré de ce qui est impur. Pour cette pensée, la distinction souverainement importante se fait entre quelque chose qui est tabou, et par conséquent intouchable, impropre à tout usage, et quelque chose que chacun peut sans péril toucher et employer. La caractéristique commune aux personnes sacrées et aux personnes polluées, c'est d'être mystiquement dangereuses.

Exposer tous les moyens par lesquels les hommes ont acquis de l'autorité, la force ou la fraude, les talents personnels ou la faiblesse et l'égarement d'autrui, cela équivaldrait presque à rédiger un traité de science politique. De quelque manière qu'un chef de [246] file émerge de la masse, le fait même qu'il s'en détache prouve qu'à quelque degré il possède une réelle supériorité. Chez les Mélanésien, si un homme obtient du renom comme combattant, « ce n'est pas la force naturelle de son bras, l'acuité de sa vue, son habileté d'homme de ressources qui lui ont acquis du succès ; il a certainement obtenu le *mana* d'un esprit ou de quelque guerrier défunt, pour le remplir de puissance, et ce don lui est apporté dans une amulette de pierre attachée à son cou, ou dans une touffe de feuilles qu'il porte avec sa ceinture, dans une dent suspendue à un doigt de sa main qui tient l'arc, ou encore sous la forme de certains mots par lesquels il amène à ses côtés une assistance surnaturelle ». De même, chez les Maori, le *mana* d'un prêtre était mis en évidence par la vérité de ses prédictions et par l'efficacité de ses incantations, le *mana* d'un médecin par la guérison de ses patients, et celui d'un guerrier par son succès ininterrompu dans les combats. Ainsi le chef de file exerce un rôle de dirigeant, non seulement à cause de ses

dons exceptionnels, mais aussi parce qu'on le croit pourvu d'une puissance occulte qui manque à ses compagnons ou que ceux-ci ne possèdent pas au même point que lui. En outre, l'homme qui croit en lui-même, comme nous disons, ou qui, comme diraient les primitifs, croit en son *mana* aura pour ce motif plus de chances de s'élever que l'homme qui se sent moins assuré de posséder cette puissance susceptible de faire des miracles. Il n'est pas malaisé de comprendre comment, à mesure que se développent la religion et la vie sociale, le dirigeant est regardé avec une vénération croissante, comment il devient toujours plus sacré, plus tabou, jusqu'à ce qu'enfin la divinité « qui entoure un roi » atteigne un développement intégral. On peut comprendre aussi bien que plus d'un dirigeant, consciemment et de propos délibéré, tendra à élargir la distance entre lui et ses sujets, dans le meilleur cas, pour s'assurer leur respect et leur obéissance. Plus ils le tiendront pour sacré, plus d'égards ils apporteront dans leurs rapports avec lui, plus aussi ils inclineront à l'accepter comme quelqu'un qui règne, non pas avec leur aveu mais par la « grâce de Dieu ».

Les personnes sacrées sont soumises à des restrictions non imposées aux gens ordinaires, ou à des restrictions plus sévères que celles que les gens ordinaires observent ; pour ainsi dire, une plus grande orthodoxie est exigée d'eux que des laïques. Spécialement sensibles aux influences malignes, il leur faut être protégés contre toute espèce de mal, tandis que ceux qui les suivent ont besoin d'une protection spéciale contre leur puissance occulte. Des dangers pour eux-mêmes et pour autrui s'attachent à leur corps, en particulier à la tête, aux cheveux, aux ongles et au sang, ainsi qu'à leur nom, à ce qu'ils mangent, à leur costume, à leur habitat, à leurs possessions [247] personnelles » Ce qu'ils peuvent faire ou non, leurs allées et venues, ce qu'ils mangent et ce qu'ils boivent, bref, toutes leurs activités sont soigneusement réglées. Les tabous et autres prohibitions dont ils sont investis redoublent là où prévaut l'idée qui veut que la personne sacrée, en particulier le chef ou le roi, contrôle l'ordre de la nature et, par conséquent, est tenue pour responsable de la croissance des récoltes, de l'augmentation des effectifs en animaux pris à la chasse ou domesti-

qués, de la chute des pluies, du bien-être général de son peuple.

En Australie, les chefs n'existent pas. En Nouvelle-Guinée et dans la Mélanésie qui y touche, ils apparaissent à l'état naissant. C'est à travers la Polynésie qu'exista de bonne heure une classe de chefs, avec des rangs gradués, et quelquefois à leur tête un personnage investi du pouvoir suprême, si bien qu'on peut l'appeler roi. À ces chefs on attribuait la possession d'une puissance occulte ; on leur témoignait une extrême vénération. « Considérant les habitants des îles de la mer du Sud comme faiblement sortis de la barbarie, écrit le missionnaire Ellis, nous sommes presque surpris, lorsque nous constatons quels hommages et quel respect ils témoignent à leurs dirigeants. Entre ceux-ci et le commun peuple, la différence, à maints égards, était bien plus grande qu'entre gouvernants et gouvernés dans la plupart des pays civilisés. Qu'ils soient ou non estimés descendre tout droit des dieux, comme les souverains des îles Sandwich, leurs personnes étaient considérées comme à peine moins sacrées que les personnifications de leurs divinités. »

Nous avons appris que, lorsque le capitaine Cook rencontra pour la première fois le système des tabous, ce fut à Tongatabu où résidait le roi des îles Tonga. Cook rapporte que, s'il arrivait au roi d'entrer dans une maison appartenant à l'un de ses sujets, cette demeure ne pouvait jamais plus être occupée par son propriétaire. En conséquence, partout où le roi se rendait, des habitations particulières étaient préparées pour le recevoir. Selon William Mariner, quiconque touchait le corps d'un chef supérieur ou ses possessions se tabouait, mais on ne croyait pas que cela produisît de mauvais effets, à moins que le de cujus ne se nourrit de ses mains avant d'avoir célébré une cérémonie destinée à supprimer l'infection du tabou. Une cérémonie analogue mettait fin à l'état de tabou ayant résulté de l'absorption accidentelle d'aliments qu'un chef avait touchés ou du simple fait de manger en sa présence.

Aujourd'hui, au bout d'un siècle de travail missionnaire parmi les indigènes, le chef reste encore à leurs yeux auréolé de sainteté. Sa tête et son dos sont les parties les plus sacrées de tout son corps. Personne

ne touche la tête d'un supérieur, on ne passe pas à proximité de son dos sans s'excuser. S'agit-il d'un grand chef, on ne passe [248] jamais là. Nul ne peut consommer aucun aliment ou boire aucun breuvage laissé par un supérieur. « La peine encourue consiste en maux de gorge, susceptibles toutefois d'être guéris par l'attouchement du supérieur en cause ou d'un personnage placé encore plus haut dans la hiérarchie. Si quelqu'un souffre de la gorge et craint que cela n'ait une telle origine, il coupera au plus court en se rendant aussitôt auprès du plus grand chef qu'il puisse atteindre. Autrefois, cette cure s'effectuait habituellement par l'application des pieds du chef sur la place malade, mais on s'est avisé que la main avait autant d'efficacité ; c'est donc elle qui s'emploie maintenant. Si quelqu'un désire goûter aux mets d'un chef, il y a moyen de tromper les puissances invisibles par une petite collusion. Après que l'inférieur s'est offert une part des viandes tabouées, une application immédiate de la main du supérieur conjurera toutes conséquences désagréables. » Est également tabou le fait de manger et de boire en présence d'un chef dont le rang est très supérieur au vôtre ; mais on peut parer à cette prohibition en se retirant à une petite distance et en tournant le dos à ce supérieur.

À Samoa, les chefs de haut rang prenaient toujours leurs repas isolément, parce que tout ce qu'ils touchaient était réputé acquérir leur propre sainteté. Tous les aliments qu'ils pouvaient laisser, une fois rassasiés, étaient jetés dans la brousse ; « on croyait que, si quelqu'un d'étranger à cette classe sacrée en avait mangé, son estomac eût aussitôt subi une douloureuse enflure, et que la mort fût survenue à brève échéance ». Tout ce dont l'un de ces chefs avait pu se servir était aspergé avec le liquide fourni par une noix de coco particulière, afin d'en ôter la sainteté et de rendre cet objet utilisable pour autrui. Ainsi, la place où ce personnage s'était assis ou couché recevait l'aspersion, aussitôt qu'il l'avait quittée. Un danger de mort imminente atteignant quiconque touchait le chef ou les objets par lui touchés, on aspergeait semblablement les visiteurs qui s'étaient assis de chaque côté de lui, ainsi que les préposés à sa garde. Même cérémonie, lorsqu'un chef était déposé et privé de ses titres. On purifiait encore de cette manière

les personnes nouvellement tatouées et celles qui s'étaient contaminées par le contact d'un cadavre.

À Tahiti, « tout ce qui, fût-ce au moindre degré, avait rapport au roi ou à la reine : leurs habits, les maisons où ils séjournèrent, les canots employés pour leurs voyages, leurs porteurs, quand ils circulaient à l'intérieur des terres, tout devenait sacré. Même les sons du langage formant leurs noms ne pouvaient plus revêtir des significations ordinaires. De là vient que les noms primitifs de la plupart des objets avec lesquels ils étaient familiers subirent de temps à autre des altérations considérables. Le sol où ils passaient [249] même par hasard devenait sacré. L'habitation où ils avaient pu entrer devait être à jamais abandonnée par ses propriétaires et ne pouvait plus servir qu'à ces personnages sacrés. Aucun individu n'avait la permission de toucher le corps du roi ou de la reine. Quiconque se serait tenu penché sur eux ou eût passé la main sur leur tête eût encouru, pour ce forfait sacrilège, la peine de mort. C'est à cause de ce caractère réputé sacré de leur personne, qu'ils ne pouvaient jamais entrer dans des demeures autres que celles spécialement destinées à leur usage ; en outre, et pour le même motif, ils ne pouvaient circuler n'importe où dans l'île, mais uniquement dans leurs domaines héréditaires. » Le souverain et sa conjointe apparaissaient toujours en public portés sur les épaules de leurs gens ; quand ils se déplaçaient à travers le pays, c'est de cette manière que s'effectuaient leurs voyages. Quand il était nécessaire de changer les porteurs, leurs majestés, pour éviter de toucher du pied le sol, passaient sur les épaules des nouveaux préposés « avec beaucoup plus de célérité qu'on n'en met à changer les chevaux d'un véhicule ou, si l'on est cavalier, à mettre le pied à terre et à enfourcher une nouvelle monture... On dit que Pomaré II observa un jour qu'il se tenait pour un plus grand homme que le roi d'Angleterre - celui-ci montait seulement à cheval ; lui-même, pour monture, avait un homme ²⁰¹.

²⁰¹ Ellis, *op. cit.*², III, 101 ss. D'après un autre document ancien, tout emplacement touché du pied par les dirigeants tahitiens devenait leur propriété. (Capitaine James Wilson, *A missionary voyage to the southern Pacific ocean*, Londres, 1799, p. 329.) On estime souvent que le contact avec le sol

Aux îles Hawaï, nombreuses étaient les règles qui préservaient la sainteté et par conséquent la position privilégiée de chaque chef important. Un bâton tabou indiquait au vulgaire son approche ; il portait la tunique royale en plumes ; il occupait le siège élevé du double canot ; aux fêtes, il se plaçait en tête. À lui les aliments de première qualité, les vêtements les plus riches, les plus somptueux bijoux. En outre, il était qualifié pour nourrir autrui ; cela retenait dans sa dépendance une nombreuse suite, dont chaque membre était obligé en conscience d'exécuter sa volonté. Ainsi le système du tabou « constituait, pour le contrôle du labeur et de la prospérité d'une communauté, ainsi que pour l'entretien de l'aisance et du luxe personnels, un instrument si puissant que jamais son équivalent n'a été aux mains d'une classe dirigeante organisée. Cela exerça une, profonde influence sur les distinctions sociales, [250] cela encouragea l'exclusivisme et la séparation entre les rangs supérieurs et inférieurs de la communauté.

Était mis à mort l'homme du peuple qui ne se prosternait pas au passage d'un chef, qui ne s'asseyait pas lorsqu'on transportait l'eau du bain de son supérieur, qui se promenait pendant que le nom du chef était chanté, qui se tenait debout ou assis à l'entrée de sa maison. Même sort pour l'infortuné de qui l'ombre tombait sur la maison d'un chef, sur son dos, sur sa robe ou sur n'importe quoi lui appartenant.

La sainteté d'un roi hawaïen s'étendait à tout ce qu'il touchait ; aussi fallait-il que sa nourriture même fût portée à sa bouche par un tiers. Le prédécesseur de Kamehameha I^{er} (décédé en 1819) « était tabou à un degré tel que nul ne pouvait le voir de jour. Il ne se montrait qu'à la nuit ; si par hasard quelqu'un l'avait aperçu avant le cou-

de gens en état de tabou comporte propagation de leur pouvoir occulte. Le sol agit en bon conducteur de l' « électricité spirituelle. » Voir sir J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, Londres, 1913 (*The golden bough*², 7e partie), I, 1-18. Migeod cite (principalement en Afrique) des exemples de cette croyance mise en rapport avec les jeunes garçons lors de leur initiation à la virilité, avec les fiancées, avec les initiés aux sociétés secrètes, les chefs, les danseurs et les objets sacrés inanimés. (Voir F. W. H. Migeod, *Mystical and ceremonial avoidance of contact with inanimate objects, Folk-Lore*, XXXII, 1921, 245-261.)

cher du soleil, on l'eût mis à mort immédiatement : loi sacrée contre l'application de laquelle rien n'aurait jamais pu prévaloir ».

Chez les Maori, l'*ariki*, ou chef d'une tribu, descendait du fils aîné de chaque génération, en remontant jusqu'au premier ancêtre tribal. En raison de cette origine, il semblait être plus humain ; il incarnait tout le contenu de la sainteté tribale ; en tout temps il pouvait communiquer avec les dieux de la tribu. Aucun autre peuple, peut-être, n'a reconnu au même point que les Maori le « mystérieux mana de la primogéniture », la puissance occulte appartenant au chef, en vertu de sa divine lignée. Un *ariki* rendait si sacrée chaque chose par lui touchée, que nulle autre personne ne pouvait s'en servir. Un ancien missionnaire en NouvelleZélande parle d'un chef qui jeta dans un précipice une très bonne natte, parce qu'elle était trop lourde à porter. On lui demanda pourquoi il ne l'avait pas laissée suspendue à un arbre, où un autre voyageur aurait pu la prendre en passant. Il répondit que son *tapu* (personnel) eût tué quiconque se fût saisi de cet objet. Le sang d'un chef participait à sa sainteté ; ce sur quoi ce sang coulait, n'y en eût-il qu'une goutte, se trouvait consacré à ce personnage et lui appartenait dès lors en propre ²⁰². « Il se trouva qu'un groupe d'indigènes vint voir Té Heuheu, le grand chef de Taupo, dans un beau et grand canot neuf. Te Heuheu monta dans ce canot pour aller dans le voisinage ; en y entrant, un petit éclat de [251] bois l'atteignit au pied ; du sang s'écoula dans le canot, ce qui rendait immédiatement cette embarcation *tapu* pour le chef. Son propriétaire en sauta en toute hâte, la tira sur la rive, en face de la maison de Te Heuheu, et l'abandonna là. » La maison du chef était sacrée ; personne ne pouvait y manger, sauf le

²⁰² Pendant qu'on tatouait un chef - opération sanglante, -les habitants de son village vivaient sous un tabou temporaire, et ils ne pouvaient se nourrir de leurs propres mains. (H. L. Roth, *Maori, Tatu and Moko, Journal of the anthropological institute*, XXXI, 1901, 44.) Les Naga de l'Assam oriental, pour qui le tatouage est une opération sacrée, tabouent la maison où on est en train d'y procéder, afin de tenir les étrangers à distance. Quand on tatoue des femmes il n'est même pas permis aux hommes et aux garçons de leur famille de rester dans la maison. (W. H. Furness, *ibidem*, XXXII, 1902, 455.)

chef lui-même, qui prenait ses repas seul, généralement dans sa véranda. Il ne pouvait transporter des aliments ; cela eût détruit son caractère sacré et causé sa mort, ou bien on faisait alors absorber ces vivres par un esclave, qui en périssait. La tête du chef était, de toutes les parties de son corps, la plus sacrée. S'il y touchait avec ses doigts, « il lui fallait aussitôt les porter à son nez et aspirer la sainteté que ses doigts avaient acquise au contact de sa tête ; cette sainteté, il la ramenait ainsi à l'endroit d'où elle avait été retirée ²⁰³ ». Pour la même raison, un chef ne pouvait souffler avec sa bouche sur le feu commun, car son souffle sacré eût communiqué sa sainteté à la flamme, en la rendant impropre à cuire les aliments ²⁰⁴.

Chez les Maori, on ne croyait pas que les *atua*, esprits, punissaient toujours quiconque avait violé un tabou concernant un chef. Plus généralement, c'était le chef lui-même qui souffrait du fait que

²⁰³ À Fidji, les chefs étaient très fiers de leur chevelure et exigeaient qu'on la coupât et la disposât avec le plus grand soin. Chaque chef entretenait un certain nombre de coiffeurs, qui, étant en un état de tabou permanent, ne pouvaient toucher aux aliments ; des auxiliaires étaient chargés de les nourrir. (J. E. Erskine, *Journal of a cruise among the islands of the western Pacific*, Londres, 1853, p. 254.)

²⁰⁴ Richard Taylor, *Te Ika a Mani* ², Londres, 1870, p. 164 s. Une jeune maorie emprunta un jour la robe d'un chef pour la porter en dormant. Pendant la nuit, les insectes qui s'y trouvaient l'importunèrent tellement que, suivant la pratique indigène, elle les prit et les mangea. Le lendemain, son tout petit enfant tombait malade ; c'était, pensa-t-elle, le résultat du fait d'avoir consommé ces insectes. L'état de l'enfant ayant empiré, elle l'étrangla. (G. F. Angas, *Savage life and scenes in Australia and New Zealand*, Londres, 1847, II, 143.) Il advint que tous les habitants d'un village se trouvèrent taboués, pour avoir mangé du chou sauvage qui avait poussé sur un emplacement précédemment occupé par la demeure d'un chef. (Edward Tregear, *The Maori race*, Wanganui, Nouvelle-Zélande, 1904, p. 197.) On raconte qu'un chef de haut rang avait avalé un os de morue ; obstruant sa gorge, cet os risquait de l'étouffer. Personne, parmi les assistants, n'eût osé intervenir, car toucher à la tête du chef, c'était perdre la vie. Finalement, un missionnaire réussit l'extraction. Quand le chef eut assez repris ses esprits pour pouvoir parler, il ordonna de réquisitionner les instruments ayant servi à l'opération, « en paiement pour avoir tiré de son sang et touché sa tête de personnage sacré. » (William Yate, *An account of New Zealand* ², Londres, 1835, p. 104, note.)

l'on n'avait pas eu égard à son caractère sacré. « Pour cette raison, les chefs et les autres personnes sacrées sont toujours portés à tirer vengeance de toute infraction quelconque à la loi de leur *tapu*, que cela provienne d'une simple ignorance ou que cela ait été désiré par autrui. Plus d'un malheureux esclave a été tué pour s'être montré négligent au point d'apporter dans la cuisine familiale le peigne de son maître ou toute autre chose servant à le vêtir ou à le parer ²⁰⁵. »

[252]

La haute estime des grands chefs pour leur sainteté personnelle perpétuait entre eux les conflits. Tout oubli, intentionnel ou non, du respect qui leur était dû était noté et tôt ou tard vengé par quelque violence ou quelque outrage envers l'offenseur. De vrais carnages et même l'extermination d'une tribu ont pu, de la sorte, résulter d'une atteinte portée à l'étiquette.

Aux îles Fidji, « la personne d'un roi de haut rang (car ce titre est souvent donné au chef d'un simple village) est sacrée. Certains de ces monarques se réclament d'une origine divine ; avec une fierté digne d'exemples plus classiques, ils revendiquent les droits de la divinité et exigent que leurs sujets respectent ces prétentions. Cela ne soulève aucune difficulté ; l'orgueil des chefs, causé par leur haute origine, n'a d'égale que l'admiration ainsi inspirée à leur peuple, troupe d'adorateurs aussi sincères que serviles. Les Fidjiens méprisent toute tendance républicaine ; lorsque des citoyens américains font allusion au président des États-Unis, d'après ces insulaires, ils veulent parler de leur propre « roi ». Le roi, croit-on, communique un degré de sainteté à tout ce qu'il peut porter ou toucher ²⁰⁶. »

²⁰⁵ Edward Shortland, *Traditions and superstitions of the New Zealanders*², Londres, 1856, p. 115 s. D'après un autre document ancien, mentionner des aliments à propos de quelque chose de « sacré », *tapu*, comme par exemple la tête d'un chef ou sa chevelure, était « considéré comme une insulte et vengé à ce titre ». G. F. Angas, *Polynesia*, Londres, 1866, p. 149.)

²⁰⁶ Thomas Williams, *Fiji and the Fijians*², Londres, 1870, p. 19. Comme le signale ce missionnaire, l'influence des chefs était « grandement accrue par

On trouve des idées et des coutumes essentiellement similaires dans d'autres parties du monde. Chez les Malais, « non seulement la personne du roi est considérée comme sacrée, mais on croit que la sainteté de son corps passe aux insignes de sa royauté et fait mourir ceux qui violent les tabous royaux. Ainsi, on est fermement persuadé que quiconque commet une grave offense envers la personne royale, quiconque touche (même à peine un instant) ou imite (même avec la permission du roi) les principaux insignes de sa dignité, quiconque fait à tort usage de l'un de ces objets ou de l'un des privilèges royaux sera *kena daulat*, c'est-à-dire mortellement frappé par une décharge quasi électrique de ce pouvoir divin que les Malais supposent résider dans la personne du roi et qu'on nomme *daulat*, « sainteté royale ²⁰⁷ ».

Chez les Thonga de l'Afrique australe, le prestige d'un chef repose « non pas sur un grand déploiement de richesses et de puissance, [253] mais sur l'idée mystique qui veut que, comme le corps tire sa substance de la nourriture prise en passant par la tête, de même la vie de la nation est entretenue par l'entremise de son chef ». Le chef équivaut à la terre nourricière, au taureau sans qui les vaches ne pourraient vèler. Il est l'époux ; sans lui le pays ressemble à une femme privée de mari ; il est une forêt, où son peuple se met à l'abri du danger. Conscient de ces hautes prérogatives, un chef prend soin de n'être pas trop familier avec ses sujets. Il mange dans sa cabane, seul ou avec quelques favoris exclusivement ; parfois il disparaîtra pour un temps, « juste comme une grosse chenille, quand elle descend dans le sol et devient chrysalide », disent les indigènes. Il ne permet pas que son nom soit prononcé à la légère ; il faut s'adresser à lui en prononçant la

cette institution particulière qui se trouve très généralement chez les tribus polynésiennes et qu'on nomme le *tabu* (p. 20) ».

²⁰⁷ W. W. Skeat, *Malay magic*, Londres, 1900, p. 23 s. A Malacca, les insignes royaux comprenaient un livre de généalogie, un code de lois, un habit et quelques armes. A Pérak, c'étaient des tambours, des pipes, des flûtes, une boîte de bétel, un poignard, un sceptre et une ombrelle. À Selangor, les instruments de musique royaux, une boîte de bétel, une autre remplie de tabac, un crachoir, une ombrelle, plusieurs poignards et lances en panoplie. Lors de solennités, d'État on les portait en procession (p. 24 ss).

salutation royale. Au temps de l'ancien paganisme, personne n'aurait échangé avec un chef un serrement de mains, parce que le chef était un être dangereux, tout son corps étant sacré. Le roi des Banyoro, tribu de l'Afrique orientale, était regardé par son peuple comme étant presque une divinité. Sa personne, sa nourriture, son costume, ses actions, tout ce qui avait rapport à lui portait un caractère sacré. Il passait ses jours à accomplir des cérémonies pour le bien de ses fidèles sujets, spécialement pour que s'accroissent les troupeaux du bétail qui constituait leur richesse.

Les précautions prises si souvent par les gens ordinaires en mangeant ou en buvant redoublaient naturellement de la part des personnages royaux, de qui les aliments et la boisson pouvaient être souillés par le regard des particuliers ou devenir un poison mortel, si ces gens en consommaient. Non seulement en Polynésie mais à travers une grande partie de l'Afrique, les dirigeants prennent leurs repas dans l'isolement. Le roi de Monbuttu, dans le Congo belge, mange seul et dans le privé. Personne ne peut voir ce que ses plats contiennent ; la moindre parcelle de ce qu'il laisse est déposée avec soin dans une fosse spéciale. Tout ce qu'il manie est sacré et ne doit pas être touché. Un hôte, fût-il du plus haut rang, n'allumera même pas sa pipe au feu du roi qui brûle devant le trône.

Quand le chef suprême des Cazembé (Balonda) d'Angola est sur le point de boire, tous les gens présents se prosternent et détournent leurs regards. Au Loango, la sainteté du roi est si grande que quiconque le voit manger ou boire est mis à mort. Un petit nombre de courtisans privilégiés peuvent assister au repas royal, mais il leur faut cacher leur visage, ou bien c'est le roi qui dissimule sa tête sous un vêtement ²⁰⁸. Au Dahomey, la personne du roi [254] était sacrée. Les sujets affectaient de croire qu'il ne mangeait et ne dormait jamais. Dire le contraire était criminel. Il mangeait toujours en secret ; quiconque

²⁰⁸ Adolf Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*, Iena, 1874-1875, I, 262 s. Oit rapporte le cas du fils d'un roi ayant vu son père boire du vin de palmier. Il fut exécuté sur-le-champ. (W. Winwood Reade, *Savage Africa*, Londres, 1863, p. 286.)

l'eût vu alors aurait été tué. Quand il buvait en public, ce qui arrivait en certaines circonstances, tous ses sujets tournaient la face, et les femmes déployaient des étoffures pour que le monarque échappât aux regards qui souillent.

Une quantité d'autres tabous s'appliquent aux potentats nègres d'Afrique. Dans l'Ouganda, comme à Tahiti, des porteurs spéciaux avaient le roi et la reine sur leurs épaules, quand ceux-ci circulaient en public. Ces dignitaires faisaient partie du clan du buffle. Quand l'un des porteurs ressentait de la fatigue, il faisait passer le roi sur les épaules d'un suppléant, sans que les pieds royaux touchent le sol. Le siège d'écorce sur lequel le roi était assis pendant ces courses faisait l'objet d'une surveillance rigoureuse, « de peur que cela ne fût contaminé par le contact de gens d'un autre clan ». Quiconque touchait la personne sacrée d'un chef cazembé, sans sa permission, mourait, invariablement, sous ce choc. Même lorsque la permission avait été accordée, on ne pouvait éviter le châtement qu'en touchant les mains royales d'une manière spéciale. Pour le roi des Batékés, tribu du bas Congo, regarder le fleuve c'est mettre sa vie en péril. Le roi du Loango ne peut porter ses regards sur la mer, et souvent non plus sur un cours d'eau quelconque. Aussi lui faut-il faire de longs détours, quand il se déplace ²⁰⁹. Il n'était pas permis au roi du Dahomey de voir l'océan.

Chez les Kilba, tribu de la Nigéria du Nord, le chef divin ne visitait jamais le village où il avait résidé précédemment, sans qu'un désastre ne vint frapper les habitants. Il ne pouvait rien ramasser à terre, car en pareil cas sa sainteté, « le dynamisme de sa personne », eût flétri les récoltes. S'il frappait du poing quelqu'un au visage, cet homme devenait fou. Excepté pour prêter serment, personne ne pouvait toucher la natte sur laquelle le chef s'asseyait. Il mangeait et buvait à part,

²⁰⁹ Bastian, *op. cit.*, I, 263 ss. Un auteur ancien soulignait que l'héritier du trône du Loango héritait aussi de diverses abstinences et cérémonies obligatoires, et que ces charges allaient en augmentant à mesure que lui-même grandissait, si bien que, lorsqu'il montait sur le trône, il était, ou bien peu s'en fallait, « perdu dans leur océan ». (O. Dapper, *Description de l'Afrique*, Amsterdam, 1686, p. 336.)

assisté d'un seul officier qui, pendant le repas, tournait la tête. Les aliments étaient cuisinés par une vieille femme ayant passé par la ménopause ²¹⁰.

À certains rois nigériens il n'est jamais permis de sortir de leur enclos. À l'occasion, cette règle redouble encore de rigueur, « les [255] personnages ainsi séquestrés, véritables marionnettes, n'étant visibles qu'à leurs familles et auxiliaires personnels, ainsi qu'aux prêtres, naturellement, tandis que dans certains cas, par exemple à Beninville, il est permis au public de l'extérieur et aux étrangers de voir seulement leurs pieds, qu'on fait dépasser d'un écran.

Inutile de démontrer longuement que l'idée de la sainteté des chefs a soutenu le despotisme. Ainsi que William Mariner le déclare à propos des habitants des îles Tonga, le respect universellement manifesté aux dirigeants formait « la base stable de leur gouvernement ». Sans ce respect, si nourri qu'il fût par les idées de tabou, combien plus difficile eût été le problème d'administrer des gens sauvages et turbulents ! Cependant, des idées de cette sorte, si on les amène à leur conclusion logique, opposent à la tyrannie un frein naturel. Le roi divin tout-puissant est enfermé dans la barrière de tabous si nombreux qu'il perd toute liberté d'action et qu'à la fin il devient assez fréquemment un roi fainéant, qui règne mais ne gouverne pas, tandis que le pouvoir réel est aux mains du maire de son palais ou de quelque coterie sacerdotale.

Les magiciens et les prêtres, ces spécialistes du mystérieux et de l'insolite, acquièrent, par initiation ou au cours d'un noviciat, leur propre bagage de puissance occulte. Eux aussi sont souvent regardés comme des personnes sacrées et, par conséquent, s'appliquent à eux toutes les conditions inhérentes à la notion de sainteté, de caractère sacré. Des tabous et d'autres règles négatives les protègent contre la contagion par commerce avec ce qui est impur, non sans sauvegarder

²¹⁰ G. K. Meek, *Tribal studies in northern Nigeria*, Londres, 1931, I, 185 s. Pour les tabous observés par le chef divin, chez les Karns, autre tribu de la Nigéria septentrionale, voir *ibidem*, II, 539 s.

en même temps les laïques du dangereux contact avec leur puissance occulte.

Chez les Orokaiva, tribu papoue, s'est développé très récemment un culte du taro. Il s'agit d'apaiser les esprits. ancestraux qui, croit-on, surveillent la croissance des plantations de taro, principal aliment des indigènes. Les « experts » en taro, chargés de ce culte, sont obligés de se soumettre à une sorte de mise à l'épreuve et d'observer certains tabous, dont l'un, en particulier, leur interdit de se laver. L'eau courante, semble-t-il, non seulement nettoie toute impureté, mais chasse et dissipe le *mana* de l'expert, ce qui rend ses opérations inutiles. On permet toutefois aux novices en cours d'entraînement de faire des ablutions dans de l'eau stagnante. Dans les îles d'Entrecasteaux, au large du sud-est de la Nouvelle-Guinée, presque chaque hameau a son « chanteur » professionnel, qui connaît l'incantation propre à faire pousser les ignames. Lors de la plantation et pendant six mois après, cet homme et sa femme doivent coucher séparément. Cette restriction ne prend pas fin avant l'expiration du septième mois et la venue des ignames à maturité. Faute de s'y soumettre, la récolte sécherait sur pied. [256] Certains aliments appréciés sont également taboués pour le chanteur durant cette période.

À Efate, l'une des Nouvelles-Hébrides, si un être sacré, magicien et faiseur de pluie, traversait un village où un décès s'était produit ou même entrait dans une maison où était né un enfant, il se purifiait immédiatement. Une méthode employée à cet effet consistait à casser une branche fourchue de certaine plante particulière et, après avoir fait l'incantation nécessaire, à faire descendre cette branche sur son corps et sur ses reins, « balayant » de la sorte « la souillure. » Le personnage sacré pouvait aussi maintenir sa sainteté intacte, si on l'aspergeait du lait d'une noix de coco.

À Samoa, le grand prêtre et prophète Tupai « était très redouté. Son seul regard empoisonnait. S'il portait la vue sur un cocotier, cet arbre mourait ; de même si c'était un arbre à pain. » Les prêtres mao-ris, tout comme les chefs de ce peuple, étaient des plus dangereux pour les simples particuliers. Une fois, dit-on, alors qu'une épidémie

avait éclaté et que deux cents guerriers en étaient tombés victimes, ce malheur fut expliqué par le fait que quelqu'un avait ôté des feuilles de palmier de la natte d'un prêtre, pendant que celui-ci célébrait une importante cérémonie religieuse. A Yap, une des Carolines, la croyance à la magie est très prononcée ; aussi les magiciens sont-ils aussi nombreux qu'influents. Ils observent certains tabous. Ainsi, le magicien qui prononce des incantations sur le peuple est tenu de ne manger aucun poisson durant trois, cinq ou neuf jours, selon l'importance de l'incantation. Quelquefois il ne lui est pas permis de s'approcher de sa femme. Il ne peut pas manger des aliments préparés par une femme ou par un enfant. Cependant, une vieille femme, ayant dépassé l'âge où l'on peut enfanter, est libre de cultiver le jardin du magicien pour lui et d'en apporter les produits dans sa maison, Le magicien guerrier ne doit jamais manger ce qui pousse dans un district ennemi. Ce tabou subsiste encore, quoique les guerres datent depuis longtemps du passé.

Parmi les tribus nagas, le *khullakpa*, prêtre-chef, agit en qualité de représentant de son village, chaque fois qu'il faut accomplir un rite requérant toute la force de la communauté derrière lui ; cette force opère à travers lui. Il supporte maints tabous compliqués, afin de conjurer tout accident susceptible de compromettre l'efficacité de son office sacré. Il lui faut se soumettre à diverses restrictions alimentaires, se contenter d'une seule femme et même se séparer d'elle le soir d'une cérémonie. Dans un groupe, il ne lui est pas permis de manger dans un village étranger, ni, si provoqué qu'il puisse être, de faire entendre un mot injurieux. La violation de l'un quelconque de ces tabous passe pour apporter la mauvaise fortune sur le village tout entier. Les rites villageois « semblent, [257] en beaucoup de cas, être inspirés par la croyance qui veut que l'homme, le *khullakpa*, lorsque le soutiennent toute la force et toute la volonté du village, est capable de contrôler et de contraindre des puissances échappant à son pouvoir quand il n'est pas aidé.. Il compte sur une magie coopérative. »

Chez les Toda des monts Nilgiri, le laitier sacré (*palol*), chargé de la laiterie sacrée, subit des restrictions aussi lourdes que nombreuses durant son sacerdoce, qui peut durer de longues années. Il lui faut vi-

vre dans la laiterie, sans jamais aller voir chez lui. Il doit être célibataire ou quitter sa femme s'il est marié. Défense de couper ses cheveux ou de soigner ses ongles. Il ne passera jamais une rivière sur un pont, mais à gué, et seulement sur des gués déterminés. Il ne peut assister aux obsèques d'un homme de son clan, à moins qu'il ne résilie son office. Un simple particulier n'est autorisé à l'approcher que deux jours par semaine ; le reste du temps, toute conversation avec lui doit se tenir de loin. Aucun individu ordinaire ne peut toucher son corps consacré ; cela le souillerait et il serait, par conséquent, incapable de faire son office. L'alimentation solide et liquide de ce saint personnage est également assujettie à certaines règles, quoique la seule nourriture prohibée pour lui se réduise au piment. Le *palol* dépose tout caractère sacré quand il cesse de remplir ses fonctions, et il ne lui en reste aucune importance sociale bien marquée. Dans un village des Kota, voisins des Toda, le prêtre est soigneusement tenu à l'écart des contacts qui souillent. Il ne peut manger dans des ustensiles que les laïques ont utilisés ; s'il va voir quelqu'un de son village, il faut qu'il occupe un emplacement réservé dans la maison il ne peut pas plus participer aux danses sociales ordinaires « qu'un évêque ne saurait s'exhiber dansant le tango ». Le contact des femmes est dangereux pour lui au plus haut degré. Il a une femme unique, par conséquent, et il évite de cohabiter avec toute autre. L'épouse du prêtre est, elle aussi, revêtue d'un caractère sacré ; à son tour, les rapports sexuels lui, sont interdits avec qui que ce soit sauf son mari. Les Kota pratiquent une fraternelle polyandrie, mais, en l'espèce, la préservation d'un clergé sacro-saint est tenue pour plus importante que le renforcement des droits des frères. .

Chez les Nandi du Kenya, le principal magicien occupe une haute position. C'est lui qui dit aux gens quand il leur faut faire leurs plantations, c'est lui qui obtient la pluie, en temps de sécheresse, c'est lui qui assure la fécondité des femmes et celle du bétail. Aucune entreprise guerrière ne peut se couronner de succès, s'il ne l'a sanctionnée à l'avance. Sa personne est considérée comme sacrée. Nul n'a la permission de s'approcher de lui les armes à la main ou de parler en sa présence, à moins qu'il ne l'ait interpellé. [258] Il est de toute importance

que nul ne touche sa tête, car il en résulterait la perte de son pouvoir magique. Chez les Masai, le principal chef et magicien vit de lait, de miel et de foie de chèvres. S'il mangeait autre chose, quoi que ce soit, il ne pourrait plus prévoir l'avenir et inventer de puissants charmes.

Les Ga de la Côte de l'Or imposent de nombreux tabous à leur prêtre. Il ne faut pas qu'il voie un cadavre ; quand lui-même est sur le point de mourir, il faut qu'on le retire de la résidence de son dieu. Il lui faut s'abstenir du commerce sexuel en certains jours de la semaine et avant d'accomplir certaines cérémonies. Il ne doit manger aucun aliment fermenté. Quand il mange, on ne doit pas lui parler. En aucun jour, il ne doit manger avant que le soleil ait brillé. L'observation de cette défense pendant la saison des pluies pourrait sembler exposer le de cujus à l'inanition, mais « quelque brave ami se charge toujours d'aller voir au dehors l'état des nuages et de crier avec entrain que le soleil se montre ». Un prêtre qui rompt volontairement son tabou est mis à mort. Mais, si c'est par accident, et s'il s'en aperçoit à temps, il offre une libation de rhum, accompagnée des excuses dues au dieu, et il est exempt de punition.

En Afrique occidentale, les chefs des sociétés secrètes, qu'ils représentent ou non les dieux tutélaires de ces groupements, sont généralement considérés comme des personnes sacrées. On les introduit en cérémonie, et ils sont maintenus sacro-saints au moyen d'un cycle de tabous que même les plus hauts personnages officiels n'oseraient jamais enfreindre. Dans certains cas, leur réclusion est parfaitement réelle. Quelques-uns même, personne ne les voit jamais. Le chef de la société egbo n'est indiqué que par un pilier où sont gravés des signes phalliques et une tortue. Celui de la société oro, c'est seulement un masque qui le désigne, quelquefois porté sur les épaules d'un délégué. Du chef de la société akaya, un bras seul peut être vu, et cela uniquement lorsqu'il tend ce bras autour du coin de sa hutte pour recevoir les dons des fidèles. « Le grand tasso vit et meurt seul ; sa réclusion n'est jamais rompue, ou peu s'en faut. Quand il sent que la main de la mort va s'appesantir sur lui, il va dans la brousse, dresse une hutte de feuilles de palmier, se couche à l'ombre de cet abri et attend paisiblement

la fin. Au bout de quelque temps, le conseil se réunit pour élire son successeur, qui aura pour premier devoir de découvrir son squelette plus ou moins nettoyé par les fourmis, afin d'en ajouter le crâne à ceux qui forment la mitre officielle. La mama koome de Bundu est une vieille femme solitaire, qui ne permet à personne de la visiter plus longtemps que durant les instants nécessaires à une consultation. Elle se refuse à elle-même la consolation d'être assistée par [259] des parents et des amis, lorsque la maladie la touche ; elle ne peut être enterrée par nul autre que le grand tasso, qui est investi de ce devoir et privilège. » Même quand le chef d'une société est simplement un membre du conseil choisi, le secret de son identité ne peut être connu que de quelques autres membres.

Prêtres et prêtresses sont parfois astreints au célibat perpétuel ²¹¹. Chez les Ewe de la Côte des Esclaves, il est interdit aux prêtresses de se marier, parce qu'elles sont déjà les épouses du dieu ; même règle chez les Twi de la Côte de l'or ; toutefois, leurs prêtresses ne sont pas exemptes de rapports sexuels avec des prêtres. Le médium divin que les Bachama de la Nigéria du Nord tiennent le plus en honneur est une femme. C'est elle qui porte au dieu les désirs et vœux du peuple, et c'est elle aussi qui communique ses réponses. Elle est considérée comme mariée au dieu ; on croit que celui-ci quitte chaque soir sa propre retraite dans la brousse et se rend dans la maison de la prêtresse, en ville.

Quelques-uns des aborigènes du Nouveau Monde imposaient le célibat aux hommes et femmes sacrés. En Patagonie, les « sorciers » masculins y étaient astreints. Au Mexique, les femmes employées dans les temples ne pouvaient avoir de relations sexuelles. Celles qui étaient connues comme n'ayant pas observé cet engagement subissaient la peine capitale. Si leur péché restait secret, elles essayaient d'apaiser la colère des dieux par le jeûne et en menant une vie austère, craignant qu'autrement, comme châtiment, leur chair ne se décompo-

²¹¹ Voir Gunnar Landtman *The origin of priesthood*, Ekenaes, Finlande, 1905, p. 156 ss., où l'on donne aussi des exemples des libertés sexuelles extraordinaires accordées au clergé des deux sexes.

sât. Les Huichol, tribu indienne du Mexique, croient qu'un homme désirant devenir chamane doit être fidèle à sa femme pendant cinq ans et que, s'il viole cette règle, il tombera malade et perdra le pouvoir de guérir.

Les hommes saints des Zuñi n'ont pas à s'abstenir du mariage, car le célibat est un genre de vie qui ne se recommande pas à la communauté. Néanmoins, on s'attend à les voir observer de longues périodes de continence, en rapport avec l'accomplissement de leur cérémonial compliqué. Les divers clergés ont aussi leurs « retraites », qui durent ordinairement quatre ou six jours ; leurs membres couchent alors et mangent de compagnie dans une maison où l'on conserve leurs possessions sacrées et où se tiennent de fréquentes séances de prières, de chants et de méditation - spécialement pendant la nuit. Ceux qui s'approchent des dieux en leur présentant une requête doivent éviter toute activité troublante, s'éloigner du monde et concentrer leurs pensées en vue d'obtenir des puissances surnaturelles les bénédictions désirées. À Isleta, [260] la continence est exigée pendant quatre jour, avant de commencer une cérémonie religieuse. Chaque jour, les participants prennent un émétique. Ce genre d'abstinence peut être pratiqué non seulement par les prêtres mais aussi les laïques qui veulent « aider », c'est-à-dire accroître, l'efficacité du cérémonial. Si l'un d'eux violait le tabou du commerce sexuel, il pourrait être changé en une pierre, une bûche ou un animal. Quand on va en « retraite », il faut s'abstenir totalement de nourriture et de boisson pendant les quatre jours *ad hoc*. Autre prohibition à respecter absolument : ne tuer quoi que ce soit, pas « même une araignée ou une mouche ». Un prêtre pied-noir ne doit pas être seulement vertueux, mais « sérieux et d'esprit propre ».

Magiciens et prêtres sont donc sujets essentiellement aux mêmes tabous que ceux qui s'appliquent aux chefs et aux rois. Ils sont tous plus ou moins des êtres sacrés. De là vient qu'on ne peut statuer une différenciation bien nette entre l'office royal et l'office sacerdotal : le chef ou le roi remplit parfois des fonctions magiques ou sacerdotales, et le magicien ou le prêtre assume à l'occasion l'autorité politique. On trouve encore dans la société primitive des rois-prêtres et des prêtres-

rois. Aussi bien, les pharaons de l'ancienne Égypte, les gouvernants incas du Pérou et les mikados japonais attestent-ils que survécut aux temps historiques et chez des peuples relativement civilisés la combinaison en un seul individu du chef civil et du vicaire de la divinité sur la terre.

Des laïques peuvent être faits sacro-saints, aussi bien que les dirigeants civils et spirituels. Les Wiradjuris de la Nouvelle-Galles du Sud « regardent comme sacrés les messagers ; ceux-ci peuvent, en pleine sécurité, voyager partout, aussi longtemps qu'ils possèdent le signe distinctif ou emblème de leur office ». Ailleurs aussi, en Nouvelle-Galles et à Victoria, les messagers jouissent de cette immunité, même parmi des tribus hostiles. Chez les Samoans, on tenait les hérauts pour inviolables en temps de guerre ; jamais ils ne se voyaient molester. Les tribus de Nukuhiva, l'une des îles Marquises, ont peu de contacts entre elles, à cause de leur mutuelle inimitié. Cependant, un homme ayant noué des relations amicales avec tel ou tel membre d'une autre tribu pouvait se risquer impunément dans le pays de ce dernier, comme si la personne était alors tabou.

Les membres de sociétés secrètes masculines possèdent une certaine mesure de sainteté, qui les met à part des femmes, des enfants, des hommes non initiés, et qui augmente à mesure qu'eux mêmes s'élèvent sur l'échelle sociale. De rigoureux tabous s'attachent à leurs personnes et les préservent du contact avec ceux du dehors pendant l'accomplissement des rites secrets. Les initiés, [261] qui portent des masques et des costumes spéciaux, personnifient souvent des animaux et présentent des chants, des danses, des tableaux vivants dramatisant les mythes et légendes indigènes. L'adoration des ancêtres et le culte des morts occupent quelquefois une grande place dans les rituels des sociétés ; le chef de la mascarade peut personnifier les esprits des morts ; les acteurs peuvent porter des crânes comme masques et représenter tels ou tels ancêtres individuels, dont on rappelle la mémoire. Des cérémonies destinées à obtenir de la pluie, à faire mûrir les récoltes, à multiplier le bétail de boucherie et à guérir les malades, sont en rapport avec maintes sociétés secrètes.

Chefs, rois, magiciens et prêtres se soumettent souvent à une purification avant de remplir leur office ; en outre, la purification est requise d'eux de temps en temps au cours même de leur activité. Il se peut aussi qu'ils reçoivent une initiation ou consécration formelle, chose toujours nécessaire pour devenir membre d'une société secrète. A la base des rites d'initiation ou de consécration, il semble que se trouve l'idée qui veut que se libérer d'une pollution possible (ce qu'assure une cérémonie de purification) ne suffit pas à ôter le péril mystique inhérent au contact avec quoi que ce soit de sacré ; il faut nécessairement, en outre, que ceux qui vont accomplir des actes sacrés acquièrent eux-mêmes la sainteté. L'incompatibilité entre choses sacrées et choses polluées existe aussi bien, quoique à un degré moindre, entre choses sacrées et choses communes, profanes, que les Polynésiens appellent *noa*.

[262]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre VIII

Choses sacrées

[Retour à la table des matières](#)

Puisque la sainteté est à la fois contagieuse et infectieuse, les emplacements en rapport avec une personne sacrée, ou avec son esprit, ou avec un être spirituel, ou avec quelque circonstance extraordinaire et, par conséquent, mystérieuse, peuvent devenir *loca religiosa*, ainsi que les Romains les appelaient, et objets de tabous. Des cavernes, des fissures dans les rochers ; des sources, des cours d'eau, des lacs ; des collines et des sommets ; des fosses tombales et des sépulcres ont ainsi été des sanctuaires. On peut ranger dans la même catégorie toutes les enceintes sacrées et les temples, où se conservent les symboles et images des êtres spirituels, et où se célèbrent des cérémonies magiques ou religieuses.

En Australie, le lieu où s'accomplissent les rites d'initiation est strictement taboué aux femmes et aux garçons non initiés. Cette prohibition peut s'étendre à celui qui n'est initié qu'aux degrés inférieurs. Parmi les naturels de l'Australie méridionale, un jeune homme circoncis ne pouvait aller à l'endroit où s'effectuait le rite complémentaire (subincision). Ce qui, en outre, assure le caractère de l'emplacement

où l'initiation s'opère, c'est la croyance générale qui veut que des magiciens aient éparpillé sur ce terrain des choses ensorcelées, fatales à quiconque oserait y mettre le pied. Les Yir-Yorunt de la presqu'île du cap York possèdent pour le moins vingt-cinq places sacrées. Sur ce nombre, dix sont de « petites places sacrées », dépourvues de tabous et de rites spéciaux. Mais les quinze autres, « grandes places sacrées », sont tabouées aux femmes et aux enfants, ainsi qu'à tous les hommes qui n'y ont pas été congrûment « introduits ». Les pierres de ces espaces sont réputées dangereuses par elles-mêmes. Certains des mythes racontant l'origine des lieux sacrés sont secrets. Les clans dans le territoire desquels ils sont situés les entretiennent, font exécuter les tabous qui les concernent et, avec l'aide de tous les hommes qualifiés de la tribu, y « introduisent » les non-initiés.

En Nouvelle-Guinée britannique, chaque groupe local des Arapesh montagnards a son gardien surnaturel, *marsalai*. Sous l'apparence d'un serpent ou lézard monstrueux, à deux têtes, il vit, dans les sables mouvants, dans les marécages, dans les grands trous remplis d'eau, sur les pentes rapides, tous emplacements spécialement inhospitaliers aux hommes, là « où le pied du chasseur ne manque [263] guère de glisser et où sa proie disparaît mystérieusement ». Les esprits des morts se réunissent près des résidences des marsalai, qu'ils aident à protéger le pays de la tribu contre les intrusions des étrangers. Une femme enceinte ou ayant ses règles qui s'approche d'un pareil lieu, ou une femme enceinte qui mange quelque aliment en provenant, s'expose à la vengeance des *marsalai*. Elle risque que cet être pénètre en elle sous la forme d'un serpent et s'accouple avec elle, jusqu'à ce qu'elle en meure. Peut-être son enfant naîtra-t-il avant terme ou sera-t-il un monstre. Le marsalai est hostile également aux gens qui ont eu récemment des relations sexuelles.

À Kiriwina, l'une des îles Trobriand, on considère comme sacrés des bouquets d'arbres, vestiges d'antiques forêts vierges dans le voisinage des villages indigènes. « Si quelqu'un entrait là sans prononcer les incantations requises, il mourait, en vertu du *tabu* placé en ce lieu par les ancêtres de la tribu ; seuls les hommes âgés venaient y ourdir,

en secret, leurs complots, quand ils voulaient tuer quelqu'un par sorcellerie ou faire la guerre. »

En Nouvelle-Bretagne, la société secrète dukduk avait une pièce de terre, le *tareu*, où se trouvait sa cabane. « Ni femme, ni homme non initié, ni garçon n'osait s'approcher de l'enceinte sacrée. »

Aux îles Salomon, est sacré tout emplacement qu'on associe à un *tindalo*, spectre puissant. L'homme devenu *tindalo* peut être enterré là, ou bien l'on y garde ses reliques. Qu'un arbre poussant dans l'enclos vienne à tomber à travers un sentier, nul ne franchira cet obstacle ; nul ne passera là, lorsque l'ombre envahit l'enclos, car le spectre priverait l'audacieux de sa propre ombre. Dans les îles Banks et aux Nouvelles-Hébrides, les places sacrées sont associées non pas à des spectres, mais à des esprits que des humains n'ont jamais incarnés ²¹².

Le mausolée d'un chef, aux îles Marquises, semble n'avoir jamais été violé par un intrus téméraire. Un rouleau de *tapa* blanc, flottant au bout d'une perche dressée dans l'enclos, avertissait les passants qu'il y avait là un « tabou inscrutable ». Dans ces mêmes îles, il se trouvait des bosquets sacrés, où l'on célébrait des rites religieux et où les prêtres haranguaient leurs fidèles. Pareils emplacements « étaient défendus contre la profanation par les édits les [264] plus rigoureux du « tabou, prévalant sur tout » et condamnant à une mort instantanée la femme sacrilège qui oserait entrer là ou toucher la sacrée clôture, ou même poser le pied sur le sol rendu saint par les ombres qu'il projette ». Chez les indigènes christianisés des îles Tonga, la sainteté an-

²¹² R. H. Codrington, *The Melaneseans*, Oxford, 1891, p. 175 ss. D'après un document plus ancien, les gens des îles Salomon ont des sanctuaires de famille, qui peuvent être de petites huttes dressées sur des perches, ou des niches creusées sur le côté d'un rocher. Dans ces réceptacles, ils placent les crânes des défunts. La tête, seule partie du corps qui soit à conserver, est nettoyée très soigneusement ; s'il s'agit d'un chef important, on restaure ses traits en modelant une sorte de mastic extrait d'une noix. Les yeux et les tatouages sont formés de coquilles perlières ; pour la chevelure on emploie les cheveux ou bien une fibre végétale. Le sanctuaire familial est strictement tabou pour les femmes. D'innombrables esprits hantent ce lieu. (S. G. C. Knibbs, *The savage Solomons as they were and are*, Londres, 1929, p. 32 s.)

ciennement possédée par leurs temples a été transférée aux bâtiments de leurs églises actuelles. On les tient pour tellement sacrés qu'on ne recueille ni n'utilise l'eau de la pluie qui y tombe. On dit qu'un enfant est mort « en buvant de l'eau qui s'était écoulée du toit d'une église dans un vase d'étain vide placé sous le rebord de ce toit ». Chez les Maori, « un esclave ou une autre personne qui n'était pas sacrée n'aurait jamais voulu entrer dans un « wahi tapu », lieu sacré, sans avoir d'abord quitté ses vêtements, car ceux-ci, devenus sacrés à l'instant où l'enceinte du « wahi tapu » est franchie, ne seraient plus utilisables dans la vie courante ²¹³ ».

Les esprits gouvernant les clans de l'île de Yap sont adorés dans des bosquets sacrés. On ne peut couper de leur bois, car l'esprit, dont la sainteté serait ainsi profanée, punirait sévèrement le délinquant. L'un des bosquets est tellement sacré que, si on le détruisait, Yap entier serait anéanti par un typhon.

La maison des hommes (*uma-luli*), chez les indigènes de Timor, se dresse presque invariablement dans une clairière entourée d'une épaisse clôture. « À l'intérieur, on ne doit ni casser ni couper la moindre branche, la moindre tige, cueillir aucun brin d'herbe, déplacer aucune pierre, de peur que les *lulli* ne se vengent ; il n'est pas permis d'apporter du tabac dans l'enceinte sacrée ; ni cheval. ni buffle n'y peut vaguer. » Des règlements analogues protègent contre toute intrusion d'autres lieux qui ont été taboués (faits *pomali*) : dans un bosquet sacré, défense d'abattre un arbre ; dans un cours d'eau sacré, on ne se baigne pas, on ne pêche pas ; aucune pièce de terre sacrée n'est cultivée. Les lieux ainsi soustraits à l'usage séculier sont si nombreux qu'ils font réellement obstacle au développement économique du pays.

²¹³ Edward Shortland, *The southern districts of New Zealand*, Londres, 1851, p. 293. Cette précaution peut aussi avoir procédé de la peur au sujet des habits qui, appartenant au monde non sacré et ayant pu être en contact avec des choses impures, souilleraient la sainteté du lieu. Les écoliers maori, en entrant dans l'école sacrée où on les instruisait, devaient d'abord se déshabiller entièrement. Puis ils revêtaient un costume spécial conservé dans cette maison pour de pareilles circonstances. (E. Best, *Maori religion and mythology*, *Dominion museum bulletin*, n° 10, p. 169.)

Chaque communauté ba-ila possède un bosquet consacré à un demi-dieu. Personne ne touche aux arbres de cet espace, pas plus qu'aux broussailles qui y poussent ; aussi, avec le temps s'y forme-t-il un fourré inextricable. Seul le « prêtre » y entre, et une seule fois dans l'année, en s'y frayant difficilement un chemin. À Yabé, sur [265] la côte du Loango, la hutte d'une certaine divinité est si sacrée que quiconque y entre, si ce n'est dans une intention religieuse, devient l'esclave du prêtre officiant. Sur la Côte des Esclaves, les temples des principaux dieux sont habituellement placés dans des bosquets. Du sommet des arbres tombent et flottent au vent de longues banderoles, qui attestent la sainteté du lieu. Il n'est pas permis aux Européens d'entrer dans un temple du Togo ; si un étranger habillé s'y introduisait, tout le peuple mourrait pendant la nuit.

En Nigéria, presque chaque village ibo a son arbre sacré, où les âmes des défunts sont supposées résider en attendant de se réincarner. « Aussi longtemps que subsiste le dernier fragment de l'arbre, les ombres fidèles s'accrochent à son ancien tronc, à son ancienne ramure, ou même se retirent dans les extrêmes radicelles. » Quand enfin pareil arbre tombe en poussière, la famille à qui il appartenait marque son emplacement. On ne peut à cette place faire aucune culture. Si le sol y était cultivé, les esprits ne pourraient percer la terre pour revenir à la lumière du jour ; ils seraient emprisonnés là pour toujours.

En règle générale, les peuples primitifs professent le principe du talion, « vie pour vie, oeil pour oeil, dent pour dent », quand un homicide a été commis ou un préjudice corporel infligé par quelqu'un à quelqu'un. La satisfaction du sentiment de la vengeance produit souvent de sanglants conflits entre deux groupes, et les hostilités intestines peuvent faire rage durant des années, à moins que le paiement du prix du sang ne les arrête un peu plus tôt. En outre, on ne distingue pas entre un dommage intentionnel ou fortuit ; on ne reconnaît aucune circonstance atténuante. La justice s'identifie donc à la vengeance. Le facteur le plus important qui ait fait modifier la règle de la violence chez les peuples sauvages et barbares, ce fut la reconnaissance du droit du sanctuaire ; cela donna aux passions hostiles du temps pour se

refroidir ; cela permit de soumettre à examen les charges de l'accusation ; cela rendit possible d'admettre la grande distinction' entre volonté et accident. La reconnaissance du droit semble trouver une explication fondamentale dans la peur de commettre aucun acte qui troublerait la paix d'un sanctuaire ; verser là le sang d'un fugitif, ce serait abuser de la sainteté du lieu.

Chez les Arunta de l'Australie centrale, l'endroit où l'on conservait des objets sacrés (*churinga*) sert d'asile rudimentaire. On ne touche pas aux plantes qui poussent là ; on n'y capture ni ne tue les animaux qui peuvent y circuler ; un homme qui y a cherché refuge ne sera pas inquiété, tant qu'il restera dans le voisinage immédiat ²¹⁴. Dans les tribus motu et koita, près de Port-Moresby [266] (Nouvelle-Guinée britannique), les maisons d'hommes (*dubu*) offrent la sécurité à quiconque fuit devant un ennemi. « Quiconque frapperait autrui dans le *dubu* verrait ses bras et ses jambes se recroqueviller ; réduit à l'impuissance, il souhaiterait la mort. » Telle est la sainteté de la maison d'hommes elema (*eravo*), que toute inconvenance qui s'y commettrait serait l'objet d'un châtiment surnaturel. Ce n'est « pas un lieu où se quereller, ni même où marcher lourdement sur le sol. C'est moins encore la place des jeux brutaux. » Les maisons d'hommes de San-Cristoval, l'une des îles Salomon, servent de sanctuaires ; il est rare que s'y produisent des conflits sanglants.

À Samoa, les tombes des chefs, tenues pour sacrées et inviolables, étaient des lieux de refuge ²¹⁵. Dans les îles Tonga, on estimait terriblement sacrilège le fait de se quereller ou de se battre en un endroit ayant été dédié à un dieu ou sanctifié par l'enterrement d'un grand chef. On appliquait fréquemment un tabou semblable à un canot

²¹⁴ Un sanctuaire analogue se trouve dans la tribu kaitish.

²¹⁵ Charles Wilkes, *Narrative of the United States exploring expedition*, Philadelphie, 1845, II, 150. A Upolu, l'une des îles Samoa, le dieu Vave a sa résidence spéciale dans un vieil arbre, qui servait d'asile pour les meurtriers et autres auteurs de délit capital. « Si le criminel atteignait cet arbre, il restait sain et sauf, et le vengeur du sang ne pouvait plus le poursuivre ; il ne restait qu'à attendre investigations et épreuves. » (George Turner, *Samoa*, Londres, 1884, p. 64 s.)

au moment d'entreprendre un long voyage. L'île de Hawaï avait plusieurs « lieux de refuge » ; là, meurtriers, voleurs, gens ayant rompu des tabous avaient la vie sauve, s'ils atteignaient le sanctuaire, dont les portes restaient toujours ouvertes. Après y avoir fait un bref séjour, ils pouvaient rentrer chez eux sans être inquiétés, car la protection de Keave, la divinité tutélaire du sanctuaire, leur était supposée définitivement acquise. Les Maori ont, eux aussi, des sanctuaires ou « lieux de refuge. »

Dans l'Afrique du Sud-Ouest, les Ovambo abandonnent le village d'un grand chef après sa mort, mais les membres d'une certaine famille y demeurent, pour que cette localité ne tombe pas totalement en ruine. Un criminel condamné qui se réfugie dans un village ainsi déserté reste sain et sauf au moins pour un temps ; le chef lui-même n'oserait pas poursuivre un fugitif dans le lieu sacré. Chez les Barotsé et dans les tribus zambéziennes qui leur sont apparentées, le scélérat qui se précipite sur les tambours du roi - énormes cylindres de bois, avec des peaux tendues à leurs extrémités - invoque le droit d'asile et échappe au châtement. Arbres et cours d'eau sont des sanctuaires nandis ; l'homme qui s'y réfugie ne peut pas être tué. Il échange son costume avec celui de son ennemi, devient ainsi prisonnier ou esclave et reste tel jusqu'à paiement d'une rançon. Pour empêcher son prisonnier de s'évader, celui qui l'a capturé lui rase les cheveux et les garde comme un moyen de [267] contrôle magique sur cet individu. Dans le district calabar de l'Afrique occidentale, se trouve un sanctuaire où les gens accusés de pratiquer la sorcellerie ont la vie sauve, s'ils peuvent s'y réfugier. « Mais, tenter de prendre la fuite, c'est avouer qu'on est coupable ; personne n'est tout à fait certain que l'accusation tombera sur lui (ou elle) ; chacun espère que tout finira pour le mieux, si bien qu'en général cette espérance dure jusqu'à ce qu'il soit trop tard. En outre, fuir ici ou là, à plus d'un jour de marche, est chose difficile dans l'ouest de l'Afrique. »

Chez les Ibani de la Nigéria, il existe certains lieux de refuge, qui sont toujours les maisons *ju-ju* de divinités spécifiques, maisons mises à part pour qu'en fassent usage tous ceux qui ont agi contrairement

aux lois de leurs pays, ou bien tous ceux qui ont fui de propos délibéré. Ainsi Ekiba, le dieu de la guerre, a un temple contenant un autel de pisé avec son portrait et, par surcroît, avec une paire de défenses d'éléphant. « Tout comme chez les Juifs, chez ces indigènes, le criminel évadé ou réfugié n'avait qu'à saisir ces défenses (cornes), ou, dans le cas où il n'y en avait pas, il lui suffisait de monter à l'autel ; dès lors, si souillée que pût être sa personne, à ce qu'on croyait, il devenait à l'instant inviolable. » Cependant, tandis que les fuyards restent sous la protection du sanctuaire, et jusqu'à ce que leur cas ait été examiné et tranché par le conseil des anciens, « le peuple les regarde avec horreur et dégoût, comme objets impurs et remplis de mal. En fait, si l'un d'eux venait par hasard à être rencontré par un passant, ce dernier prendrait honteusement la fuite. Car, si un contact ne se conçoit même pas, tant ce serait une terrible infortune et l'annonce de quelque hideuse calamité, déjà le simple fait de poser les yeux sur de pareilles gens est en soi suffisamment malheureux. » Tant qu'ils n'ont pas subi une cérémonie de purification, il ne leur est permis ni d'entrer dans une maison ni d'approcher aucun membre de la communauté, excepté les prêtres ²¹⁶.

Un homme (ou une femme) ibo qui s'enfuit dans un sanctuaire et en réclame la protection devient l'esclave de la divinité, jusqu'à ce qu'il se rachète par l'échange d'une vache ou de quelque autre bien de valeur. Mais, si pareil fugitif demande la sûreté pour la vie, aucun rachat n'est possible. Toutes les personnes consacrées sont tenues pour inviolables ; quiconque leur porte préjudice en souffre gravement. De même, chez le peuple ga de la Côte de l'Or, les fugitifs réfugiés dans un sanctuaire sont considérés comme les esclaves du prêtre-fétiche et du roi de la ville. Le prêtre les emploie à cultiver [268] Ses jardins et à remplir diverses besognes domestiques. Le roi fait d'eux des messagers, des tambours, etc. Ils ne sont pas toujours astreints à vivre dans le voisinage immédiat de la maison du fétiche.

²¹⁶ A. G. Leonard, *The lower Niger and its tribes*, Londres, 1906, p. 465 ss. Dans le jargon de l'Afrique occidentale, *ju-ju* vise quelque chose de sacré, par exemple des idoles, des temples, des fétiches.

Dans les districts ruraux du Maroc, les niches des saints servent d'asiles. Chez les Rwala, bédouins du nord de l'Arabie, les camps de certaines tribus sont universellement reconnus comme autant de lieux de refuge pour les meurtriers. Ceux-ci peuvent dresser leurs tentes dans le territoire tribal et y faire paître leurs troupeaux. Si le prix du sang est payé, les meurtriers ont licence de retourner dans leur propre peuple, sans que personne les inquiète.

Les Indiens apaches étendaient le droit d'asile des sanctuaires aux fugitifs se réfugiant dans la loge du sorcier-médecin ou celle du conseil. Les Cherokees, les Creek et d'autres tribus indiennes du sud-est des États-Unis avaient des lieux de refuge où tout meurtrier se trouvait en sûreté aussi longtemps qu'il s'y tenait. Néanmoins, sauf s'il entrait en composition, les amis de l'assassiné lui permettaient rarement de rester vivant. Echota, l'ancienne capitale cherokee, près de l'embouchure de la petite Tennessee, était le lieu d'asile cherokee appelé communément « ville blanche » ou « ville de la paix. » Pour les Cheeks, l'asile était la ville de Coosa, sur le cours d'eau du même nom, dans l'Alabama. Quoique presque désertée, lorsque les blancs y vinrent pour la première fois, au XVIII^e siècle, Coosa était encore un lieu de refuge pour les auteurs d'homicide involontaire.

Chez les Osage, les maisons des deux chefs héréditaires étaient employées comme asiles non seulement par les membres de la tribu, mais aussi par d'autres, même par des gens appartenant à une tribu ennemie, qui cherchaient là un refuge. Chez les Indiens carriers, rameau des Tinne un homme qui en avait tué un autre trouvait asile dans la tente du chef aussi longtemps qu'on lui permettait d'y demeurer. S'il s'en éloigne, le chef n'a plus le pouvoir de le protéger, à moins que le fugitif ne porte un des vêtements de ce chef. En ce cas, il n'a pas à craindre d'être inquiété ou malmené, « car personne ne l'attaquera, tant qu'il sera revêtu de cette sauvegarde, pas plus qu'on n'attaquerait le chef lui-même ²¹⁷ ».

²¹⁷ D. W. Harmon, *A journal of voyages and travels in the interior of north America*, Andover, Mass., 1820, p. 297. Un prisonnier maori capturé à la

Il y avait anciennement un lieu d'asile indien dans la vallée du Paradis, à une altitude notable sur les pentes du mont Rainier. « S'il gagnait ce havre de montagne, l'homme poursuivi échappait à celui qui le poursuivait, le meurtrier ne pouvait être touché par [269] la parenté de sa victime. En franchissant cette limite, le guerrier déposait ses armes. Criminels et poltrons étaient souvent envoyés là par les chefs, pour faire pénitence. »

La plupart des peuples primitifs possèdent des objets cultuels, si sacrés qu'il faut pour s'en approcher prendre de dues précautions et qu'on ne doit les traiter qu'avec tout le respect convenable. Tels sont les instruments dont le bruit ressemble au beuglement des taureaux, et dont il est fait si souvent usage dans les rites tribaux d'initiation ou dans ceux des sociétés secrètes ; tels encore les masques, les instruments de musique, les fétiches, les reliques, les autels et les images des dieux. Des tabous rigoureux préservent les *sacra* d'être vus ou touchés par des gens non initiés ou impurs ; réciproquement, leur révélation aux personnes qualifiées pour entrer dans le saint des saints constitue souvent le point culminant et l'élément le plus solennel d'une cérémonie religieuse ou magico-religieuse.

En Australie, exactement comme les femmes et les enfants ne pouvaient intervenir dans les mystères sacrés des hommes, il ne leur fallait jamais paraître devant des instruments meuglants. Lorsque le son particulier qui s'en échappe est rapidement cadencé, on l'identifie à la voix de l'esprit ou du dieu qui institua les rites de l'initiation et qui continue à les inspecter. Ainsi, dans la tribu urabunna de l'Australie centrale, on dit à un garçon qui va être initié que, pour rien au monde, il ne doit permettre à une femme ou à un enfant de voir la lame de bois sacrée ; « autrement, lui, sa mère et ses sœurs seront renversés, aussi morts que des pierres. »

Les objets sacrés des Arunta (*churinga*) comprennent, outre des

guerre était fait *tapu*, si celui qui l'avait pris jetait son vêtement sur lui ; « quiconque touchait le prisonnier dans une intention hostile touchait aussi son protecteur ». (Richard Taylor, *Te Ika A Mani* ², Londres, 1870, p. 167.)

instruments meuglants en bois, des morceaux de pierre polie aux formes très variées. Beaucoup de *churinga* sont mis en rapport avec les ancêtres mythiques de la tribu, qui vinrent s'établir sur son territoire et finalement descendirent sous terre à l'endroit où leurs *churinga* sont maintenant déposés en sauvegarde. Chacun de ces objets est supposé doté des attributs de l'esprit qui en est le propriétaire, et, à l'homme qui le porte sur lui, cet objet départit le courage et l'adresse au combat. Les jeunes non encore initiés ne doivent ni toucher les *churinga* ni même les voir. Les Nyul-nyul du pays Dampier, en Australie occidentale, avaient un lieu d'assemblées où seuls pouvaient se rendre les hommes initiés. Là se trouvait un arbre dans lequel on conservait les *churinga*, enveloppés en faisceaux et couverts d'une vieille toile à voile. Même les gardiens de ce précieux dépôt ne pénétraient pas là sans avoir consulté au préalable le conseil de la tribu, car chaque homme possédait au moins, l'un des objets sacrés. Ces bâtons, grossièrement incisés mais gardés avec tant de soin et si secrètement, symbolisaient l'ancienne [270] vie spirituelle des aborigènes, « tout, ce qu'ils possédaient comme mythe et comme légende, tout leur héritage social ».

Chez les Koko, tribu papoue, on prend les plus grandes précautions pour éviter que les instruments meuglants ne se brisent pendant qu'on s'en sert. Si cela arrivait, et qu'un éclat atteigne quelqu'un, cet individu, la prochaine fois qu'il irait à la chasse ou à la pêche, serait blessé par la défense d'un sanglier ou par la lance d'un ennemi, à la place même où l'éclat l'aurait touché. Pour les Keraki du sud-ouest de la Nouvelle-Guinée, un instrument meuglant est bien autre chose qu'une lame de bois. Même pour l'homme qui en joue avec le talent dû à une longue pratique, il est chargé de quelque puissance cachée et dangereuse, qui, à travers cet homme, peut se transmettre à sa femme. Aussi, avant et après l'usage de cet instrument, faut-il s'abstenir des relations conjugales. La femme en tomberait malade, cependant que l'influence de l'instrument continuerait à éprouver son mari.

Le peuple elema, du golfe papouan, emploie certains masques (*hevehe*), représentant des esprits, au cours des cérémonies spectaculaires d'initiation. Quand les masques sont placés dans la maison des

hommes, cet édifice acquiert un surcroît de sainteté ; il est devenu mystiquement dangereux ; c'est maintenant une « maison chaude ». Auparavant, tous les représentants du sexe masculin y avaient accès ; maintenant, peuvent seuls y entrer les hommes sachant que les masques sont réellement un ouvrage des mains humaines. Ce profond secret est révélé aux adolescents au cours d'une cérémonie spéciale d'initiation. Cependant, ceux-ci, quoique qualifiés dès lors pour fréquenter la maison des hommes, s'en abstiennent. « Cet endroit leur fait peur. La jeunesse est rendue très nerveuse par la pensée du surnaturel. » Au reste, leurs aînés ne les toléreraient pas dans la maison des hommes. En certains temps, celle-ci est tabou pour tout le monde, sauf pour les hommes âgés. « Il semblerait que le grand âge conférât quelque immunité contre le surnaturel, comme contre la rougeole. » On dit aux femmes *elema*, « et elles affectent de croire », que les masques sont les filles des monstres marins, et qu'on les a amenées des profondeurs de l'abîme pour faire un séjour dans la maison des hommes.

Les Papou du delta du Purari appliquent le terme *imunu* à maints objets religieux et cérémoniels, tels que les instruments meuglants et les masques. Les charmes de la chasse, les vieilles reliques, les gravures grotesques, les caprices de la nature sont également appelés *imunu*. « De tels objets sont bizarres, ou mystérieux, ou secrets ; ils sont saints au sens d'intouchables soit défense de les approcher ; ils ont quelque espèce de pouvoir pour le bien ou pour le mal ; on les thésaurise avec un soin extrême ; il semble que [271] l'âge augmente leur *mana*... Une chose quelconque qui effraie l'indigène à cause du dommage qu'elle peut lui causer, une chose qu'il redoute à cause de son étrangeté, qu'il cajole pour en obtenir des faveurs, des choses qu'il accumule follement pour ses vieilles associations, il vous dira que c'est *imunu*. »

En Nouvelle-Bretagne, les portraits de certains animaux, en pierre ou en bois, grossièrement gravés ou peints, sont conservés dans la loge de la société secrète *ingiet*. Beaucoup de ces images ont une forme humaine ; toutes, on les considère avec terreur comme étant la demeure d' « esprits destructeurs ». De même à Florida, l'une des îles

Salomon, des portraits d'oiseaux, de poissons, de crocodiles, de requins, du soleil, de la lune et des hommes, sont conservés dans le sanctuaire de la société secrète matambala.

À Malekula, l'une des Nouvelles-Hébrides, les grands chapeaux ou les masques pointus que portent les membres d'une société secrète possèdent une extrême sainteté. Les méthodes employées pour fabriquer ces objets et pour les décorer sont cachées à tout non-initié. C'est pour un masque un terrible accident que de tomber à terre. Autrefois, on mettait à mort l'infortuné à qui pareille calamité arrivait, alors qu'il dansait. Même sort pour celui qui marchait sur quelque morceau d'un masque. Tout chien, porc ou autre animal touchant un masque était tué. Les dents d'ivoire du cachalot sont les objets que vénèrent le plus certaines tribus fidjiennes. Un rayonnement subtil semble en émaner, « souffle de mystère et de religion. » Leur nom même, *tambua*, dérivait du mot mélanésien *tambu* (*tabu*) ; il indique que ce sont des objets sacrés. Les plus sacrés, on les garde dans des paniers spéciaux, et on les voit rarement si l'on n'est pas du petit nombre de ceux qui sont bien au fait de leur existence. On ne leur rend aucun culte ; ils servent de mascotes vénérées, et ils incarnent le « bonheur » de la tribu.

En Nouvelle-Zélande, on employait l'expression *atua* en un sens large. Cela comprenait tous les êtres surnaturels ou leurs manifestations, depuis la majestueuse déité suprême jusqu'aux esprits malins de classe inférieure. Même des objets inanimés pouvaient être nommés *atua*. Quoi que ce soit d'insolite ou d'étranger, par exemple certains rochers ou certains arbres, rentrait à l'occasion dans cette catégorie. Toute relation impie avec de tels objets amenait invariablement un châtiment sur le délinquant.

Les Samoan révèrent des pierres sacrées. Dans une de leurs îles, l'autel du dieu Turia était une pierre très lisse, que l'on gardait dans un bosquet sacré. Le prêtre sarclait soigneusement le sol tout autour et couvrait la pierre de branches, pour que le dieu n'ait pas froid. « Personne n'osait toucher cette pierre, de peur qu'une [272] influence vénéneuse et mortelle d'un genre ou d'un autre n'en rayonnât aussitôt sur le coupable. »

Les habitants des Indes néerlandaises disent que, si les plantes et les animaux sont mortels, il n'en va pas de même des pierres. Aussi doit-on traiter ces dernières avec le plus grand respect. Lorsque, dans la Nouvelle-Guinée hollandaise, il fallait déplacer quelques roches pour construire une route, les indigènes étaient convaincus que ce geste impie aurait pour suite une épidémie de peste frappant leurs porcs.

Les Karen de Birmanie, spécialement leurs tribus les plus arriérées, tenaient en haute considération certaines pierres, qu'ils croyaient investies de pouvoirs surhumains. Elles appartiennent en général à des particuliers, quoique, dans certains villages, se trouvent des pierres « si sacrées et si puissantes que nul, sauf quelques-uns des anciens les plus sages, n'ose les regarder ». Ce sont le plus souvent des blocs de cristal de roche ou des pierres curieusement stratifiées. « N'importe quel objet qui frappe le pauvre Karen ignorant, comme n'étant pas commun, est considéré comme possédant nécessairement des pouvoirs occultes. » Chez les Naga angami, des pierres de forme ou d'aspect particulier ou de grandes dimensions « ont tôt fait de devenir les objets d'une crainte pieuse ». Dans un village angami certaine pierre gît, blanche et brillante, dans le lit d'un cours d'eau. La soulever ou la rouler jusqu'au bord produirait un terrible ouragan ou une grêle désastreuse. Les Naga semas vénèrent toute pierre ayant une forme bizarre, mais par dessus tout certaine pierre noire, usée par les eaux, approximativement sphérique, et qu'une mince trace blanche divise en deux parties. Pareil objet vaut du succès à la guerre au village qui a l'heureuse fortune de le posséder. Le déplacer pourrait porter préjudice aux récoltes. Les Naga ao, qui adorent des pierres sacrées, ne les dérangent pas ; sinon, on risquerait fort de subir une désastreuse tempête.

Chez les Aïnou, le culte des *inau* joue un rôle prépondérant. Ces objets ont des formes variées ; le type le plus commun est une petite baguette de bois jaune divisée à son sommet en fins copeaux frisés. Les *inau* ne sont ni des dieux ni des offrandes ; ce sont de vivants médiateurs entre l'homme et les dieux. Sans eux, pense l'Aïnou, « aucune prière ne serait entendue, aucun désir ne serait satisfait ; la vie elle-

même deviendrait impossible ²¹⁸ ».

Parmi les objets sacrés des Toda, les plus sacrés de tous sont certaines cloches, notamment celles qui semblent n'avoir jamais [273] eu de battant. Presque toutes reçoivent des offrandes de lait de caillé ou de petit-lait, pendant que se célèbre le cérémonial de la laiterie. Il y a bien des raisons pour croire que leur actuelle sainteté est arrivée graduellement, par transfèrement de la sainteté des vaches ou des buffles aux clochettes que ces bêtes portaient. Dans les rites religieux des Vedda, les flèches cérémonielles ont un rôle important. Les indigènes qui sont le plus « sophistiqués », qui croient à l'impureté périodique des femmes, croyance empruntée aux Cingalais, ont bien soin d'éviter la contamination de ces objets sacrés. Dans ce but, ils les gardent généralement en un endroit écarté, une cave par exemple ou un toit de chaume.

Les Wanika du Kénya possèdent un grand tambour, fait d'un morceau de tronc d'arbre détaché et creusé. Cet instrument a un caractère si sacré que, lorsqu'on l'exhibe, tout non-initié est tenu de se cacher ; le voir, ce serait infailliblement mourir ²¹⁹. L'un des clans des Baganda entretenait, lui aussi, un tambour, qu'on apportait à la cour et qui était battu, lorsque le roi voulait annoncer à son peuple la fin d'une période de deuil. « Le tambour était sacro-saint ; par exemple, si un esclave, détestant son maître, s'enfuyait jusqu'à l'endroit où l'on gardait le tambour, il devenait le serviteur de cet objet vénéré et ne pouvait pas être retiré de cette position. Si un condamné à mort trouvait moyen de se réfugier au même endroit, il pouvait y demeurer en toute sécurité ; lui aussi était dès lors l'esclave du tambour. Qu'une vache, une chèvre, une brebis s'égarât là, elle devenait la propriété du tambour ; on ne pouvait ni l'emmener ailleurs ni la tuer ; libre à elle de rôder à son gré alentour ; à l'avenir c'était un animal sacré. »

²¹⁸ Leo Sternberg, *The inau cult of the Ainu, Anthropological papers written in honor of Franz Boas*, New-York, 1906, p. 427, 434. Un nom de l'*inau* est *iwaigi*, *iwai* signifiant « tabou » et *gi* (*ki*) « bois » ou « baguette ».

²¹⁹ D'après Burton, seuls les anciens des deux sexes peuvent regarder ce tambour. (Sir R. F. Burton, *Zanzibar*, Londres, 1872, II, 91.)

Les Yoruba de la Côte des Esclaves expriment l'idée de « pouvoir surnaturel et suprasensible » par le terme *ogun*. Des masques en bois, qui se portent en accomplissant les rites de la société secrète oro, le bâton oro ou instrument meuglant et la baguette du magicien possèdent de l'*ogun*.

Les trompettes sacrées que les Uaupé du Brésil emploient pour produire la musique *jurupari* (esprit de la forêt) ne sont jamais montrées à des femmes ; lorsque le son s'en fait entendre, il faut que les femmes se retirent dans les bois. La mort punirait cette vue, même fortuite, « et il est dit qu'en pareil cas des pères ont fait mourir leurs filles de leurs propres mains, et des maris leurs femmes ²²⁰. » Les Yahuna, autre tribu brésilienne, déclarent que, si les [274] femmes et les jeunes enfants voyaient les flûtes sacrées, celles-là mourraient aussitôt, tandis que ceux-ci mangeraient de la terre, tomberaient malades et finiraient, eux aussi, par mourir.

Les gens de San-Miguel-Acatán, village du nord-ouest du Guatemala, ont été longtemps chrétiens de nom, mais leurs croyances et pratiques religieuses représentent la fusion d'éléments provenant de vieilles sources mayas et de ce qu'ils doivent au catholicisme. Dans la maison du prêtre en chef est déposé un vieux tonneau de bois, contenant des forces surnaturelles si imposantes que c'est l'objet le plus sacré pour les villageois. On lui présente des prières ; des cierges allumés l'éclairent, des nuages d'encens ne cessent de baigner ses côtés. En présence de ce tonneau, il faut toujours ôter son chapeau, que ce

²²⁰ A. B. Wallace, *A narrative of travels on the Amazon and rio Negro*, Londres, 1853, p. 348 s., cf. p. 501. D'après le docteur Karsten, c'est pour les Indiens une idée répandue qu'un mauvais esprit prend possession de celui qui a rompu un tabou ; cet esprit veut le tuer. Lorsqu'elle meurt, la femme deviendrait elle-même un démon et une cause de grave danger pour la communauté. On la met à mort pour écarter cette éventualité. « C'est en ce sens, très certainement, que s'explique la coutume, établie dans beaucoup de tribus, en vertu de laquelle on fait mourir les femmes à qui il est arrivé de voir les masques, les instruments meuglants ou les flûtes employés dans les cérémonies religieuses. » (Rafael Karsten, *The civilization of the south american Indians*, Londres, 1926, p. 311 et note 3 ; cf. p. 429 et note 2.)

soit dans la maison ou pendant la procession solennelle qui se déroule lorsqu'on le transporte de chez le chef mourant au domicile de son successeur. Aucune sorcellerie ne peut nuire au tonneau ; en effet, de par sa protection le prêtre en chef et ses assistants sont prémunis contre la magie noire. On récite devant lui des prières pour obtenir la pluie, et l'on accomplit là d'autres rites encore. Personne, sauf le prêtre en chef, n'a le droit de voir l'intérieur de ce mystérieux objet, et ce personnage n'oserait pas en révéler le contenu. La rumeur déclare, néanmoins, qu'il y a dans le tonneau deux portraits de saints, une couronne d'or, quelques livres de prières et les titres de propriété foncière du village.

Chez les Zuñi du Nouveau-Mexique, tous les objets sacrés sont tabous pour le peuple, qui ne leur « appartient » pas. Personne n'oserait toucher certains fétiches, excepté le chef du clergé, qui a ces objets en charge, et personne, sauf lui et sa parèdre féminine, n'entrerait jamais dans la chambre où ils sont gardés. Il faut en dire autant des masques et des autels des sociétés secrètes. Des baguettes à prières et des vêtements de cérémonie sont maniés avec un grand respect, et jamais plus que cela n'est nécessaire. Récemment un jeune homme fut convaincu d'avoir vendu un masque. Il trouva moyen de s'échapper, évitant ainsi d'être fustigé par des prêtres masqués. Ceux-ci, dès lors, fouettèrent tous les hommes, « pour purification », dans le *kivas*, lieu d'assemblée.

Les Cherokee, les Creek et certains Indiens des plaines avaient des objets sacrés, entourés de la vénération tribale ; par exemple, la « pipe plate » des Arapaho et la grande coquille des Omaha. Pareil objet constituait un véritable palladium ; de sa possession [275] constante dépendait la prospérité de la tribu. Il était gardé par un prêtre ; on ne le voyait que rarement, ou on ne le voyait jamais, excepté en certaines grandes occasions. Telle l'arche de l'alliance chez les Hébreux, on le portait parfois à la bataille pour assurer la victoire¹. Suivant une croyance commune, la présence d'un objet si puissant eût été anémiant ou positivement dangereuse pour le peuple dans son voisinage, à moins qu'un tonique cérémoniel ne vînt le fortifier. « C'est

pourquoi chaque grand « remède » est habituellement conservé à part, dans une hutte ou *tipi* bâtie exprès ; ceci rappelle beaucoup, dans nos propres sociétés, l'usage d'entreposer les explosifs à une certaine distance des agglomérations ²²¹. »

Il fallait graisser chaque année le poteau sacré des Omaha, quand le peuple se disposait à regagner sa résidence après les chasses estivales. Si cette cérémonie avait été négligée, une neige épaisse fût tombée au moment du départ pour la chasse suivante. Les pipes sacrées des Omaha, ou pipes de paix, n'étaient pas montrées au vulgaire. Tout le monde les redoutait, sauf les gens en passe de devenir chefs. Si une pipe tombait à terre lors de l'installation d'un grand chef, la cérémonie ne pouvait continuer ²²². Le chapeau sacré des Cheyenne, fait de la tête d'un buffle femelle, était conservé dans un abri spécial, sous la garde d'un homme dont l'office était héréditaire. « Anciennement, il n'était pas permis de se tenir debout dans l'enclos du chapeau ; celui qui y entraît devaît gagner sa place et s'asseoir sans délai. Défense à quiconque de parler à haute voix. Le ton assourdi était toujours de rigueur. Un enfant était-il introduit là pour la première fois de sa vie, il fallait prier sur lui et l'inviter expressément à parler bas. Certaine personne qualifiée devait placer ses mains sur le paquet contenant le cha-

²²¹ James Mooney, *Palladium, Handbook of american Indians*, 2e partie, 193 S. En 1868, les Kiowa eurent avec les Uté une rencontre désastreuse. Dans le butin des vainqueurs, se trouvaient deux des trois *taipe* kiowa, images sacrées qui n'étaient jamais exposées à la vue, sauf lors de l'annuelle danse solaire. Les Uté prirent les *taipe* chez eux, mais ils eurent tôt à le regretter. Le fils de celui qui les avait capturés perdit la vie dans un combat avec une autre tribu ; peu après, leur gardien fut tué par la foudre. Alors les Uté livrèrent ces puissants et redoutables objets à un Américain, qui ne craignit pas de les-placer bien en vue dans son magasin. (James Mooney, *Calendar history of the Kiowa, Seventeenth annual report of the bureau of american ethnology*, 1^{re} partie, p. 322 ss.)

²²² On nous dit aussi que le gardien qui préparait les pipes sacrées pour les chefs délibérant avait à prendre bien soin de n'en laisser tomber aucune. « Si c'était arrivé, la réunion du conseil n'aurait pu continuer, et le gardien eût couru de grands dangers de la part des puissances surnaturelles. » (Alice C. Fletcher et Francis La Flesche, *Twenty-seventh annual report of the bureau of American elhnology*, p. 209.)

peau, puis les frotter des deux côtés sur le corps de l'enfant.

Si, par malchance, quelqu'un jetait contre l'enclos un petit bout de bois ou un caillou, il fallait le mettre à l'intérieur et prier, [276] puis après avoir placé ses mains sur le sol quelqu'un devait les lui passer sur le corps, cette fois encore des deux côtés. Un ennemi pénétrant en ce lieu ne pouvait pas être malmené. Il était en sécurité, autant que chez lui. Certaines choses étaient prohibées là. Il ne fallait pas que la moindre humidité tombât sur le sol. Personne ne pouvait y jeter de l'eau ou y cracher, ni se moucher avec ses doigts. L'une quelconque de ces actions eût déchaîné un violent orage ²²³.

La notion de sainteté, y compris l'imposition de tabous protecteurs, s'étend quelquefois à des objets dépourvus du caractère cultuel, par exemple aux talismans et aux amulettes. Chez les Kenyah de Bornéo, chaque ménage possède un faisceau de charmes pendu au-dessus du principal foyer à côté des têtes humaines, et qui constitue le plus sérieux trésor de la maison. Personne, pas même le chef, ne touche ou ne manie volontairement ce faisceau. Quand on le transporte dans une maison neuve, on charge de cet office un homme d'âge spécialement choisi, car quiconque entre en contact avec le faisceau est en danger de mort. « Son rôle paraît consister à apporter à la maison bonne fortune ou prospérité de toute sorte ; sans lui rien ne réussirait, spécialement en guerre. »

Le peuple ga de la Côte de l'Or use beaucoup des « remèdes » préparés et distribués par les sorciers. Chacun de ces médicaments est le séjour, au moins intermitten d'un être spirituel. En fait, souvent on parle librement de l'objet lui-même comme d'un être spirituel, et son possesseur devient son père ou son contrôleur. C'est « quelque chose qui peut agir mais qui ne peut être vu ». Habituellement, cela n'a pas de nom. Pareil médicament aura de l'effet pour chacun, à condition que celui qui en dispose ait accompli exactement les cérémonies re-

²²³ G. B. Grinnell, *Great mysteries of the Cheyenne*, *American Anthropologist*, n. s., 1910, XII, 5612 s. Les « grands mystères » sont les flèches médicales et le chapeau sacré.

quises pour en devenir le possesseur, et qu'il ait bien soin de ne violer aucun des tabous inhérents à son usage. Il y a de l'automatisme dans un tel esprit ou dans l'objet qu'il occupe. « Appuyez sur le bouton, et la machine fonctionnera pour vous, qui que vous soyez. » Ses activités sont spécialisées et limitées. S'il a pour tâche la guérison du trismus, il ne servirait de rien de lui demander la fécondité. Des formes diverses d'impureté peuvent le corrompre. Par exemple, aucun remède, bon ou mauvais, ne peut garder son pouvoir, s'il est mis dans un lieu d'aisances. Un homme qui dispose d'un préservatif contre les meurtriers peut donc être assassiné en pareil lieu. C'est pourquoi les latrines publiques sont soigneusement évitées par les sorciers, par les chefs, par tous les gens exposés à avoir des [277] ennemis et possédant habituellement des médicaments protecteurs. Les tabous dont la violation comporte le plus de dangers pour un simple particulier sont ceux qui s'attachent à ces remèdes, qu'il s'agisse d'une recette curative possédée par un médecin, ou d'un secret pour être heureux à la chasse, ou du moyen d'échapper à des voleurs. Ordinairement, plus précieux sont les services rendus par un remède, plus serrées les conditions de son usage. La violation des tabous n'en affecte pas seulement l'efficacité, mais en règle générale elle entraîne la maladie et la mort du détenteur. D'ailleurs, les tabous ne se bornent pas à accumuler leurs exigences, ils impliquent en outre un code éthique non dépourvu de rigueur. « Celui qui possède le remède est tenu de s'abstenir de l'adultère, du vol, de toute tentative destinée à nuire à autrui, de tromperie, de querelles. Si d'autres essayent de lui chercher noise, il doit tendre l'autre joue ; mais, s'il est injustement attaqué, il peut se battre avec ardeur, sachant que son remède luttera pour lui. Des remèdes de ce genre, qui promettent beaucoup mais n'exigent pas moins, sont naturellement évités par les gens qui n'ont ni courage ni caractère ²²⁴. »

²²⁴ M. J. Field, *Religion and medicine of the Ga people*, Oxford, 1937, p. 111 s., 118 s. L'auteur parle d'une commerçante qui avait un remède pour la protéger contre les escrocs et autres voleurs. Pour en faire usage, une parfaite honnêteté était requise d'elle. A sa mort, elle laissa le remède à sa fille, qui ignorait le tabou ad hoc. Un jour, comme elle vendait au marché, elle vola une feuille de bananier pour se protéger de la pluie. Immédiatement, un de

On attribue souvent la sainteté à certains animaux. Si ce sont des bêtes sauvages, parfois on les tient captives, protégées par des tabous. Aux îles Salomon, sont sacrés les serpents, les alligators et les requins. Les serpents qui hantent un lieu sacré participent à sa sainteté. Quant aux requins, on croit souvent qu'ils sont la demeure de revenants, parce qu'il arrive qu'un individu annonce qu'après sa mort il apparaîtra sous les traits de ce poisson. Tout requin remarquable par sa taille ou sa couleur, qu'on remarque comme fréquentant tel rivage ou tel récif, passe pour contenir le spectre d'un homme ayant fait cette prédiction ; aussi lui donne-t-on le nom de ce défunt. À certains individus, dont on sait qu'après leur mort ils entreront ainsi dans le corps des requins, il est permis de consommer les aliments sacrés réservés à ces êtres. À Saa et à Ulawa, si un requin sacré avait voulu se saisir d'un homme et si celui-ci avait échappé, les gens redoutaient tellement la colère du requin qu'ils rejetaient le pauvre diable à la mer pour qu'il soit dévoré ou se noie. Les indigènes des îles Pelew ont des animaux sacrés correspondant aux totems de leurs clans. L'un d'eux, un [278] oiseau, le macareux, est souvent entretenu et apprivoisé ; jamais on ne lui fait le moindre mal. À Formose, chaque tribu ou village possède sa bête sacrée ; les habitants sont convaincus de vivre sous sa protection. On la garde dans une cage, et on la nourrit ; c'est, par exemple, un serpent ou un léopard.

En Afrique occidentale, sur la Côte des Esclaves, quiconque est accidentellement touché par le python sacré se trouve ipso facto consacré au dieu ; il est tenu de servir la bête durant tout le reste de ses jours. A Whydah, les gens n'ont pas la permission de regarder ce serpent sacré, quand on le mène en procession ; autrement, « leurs corps deviendraient aussitôt la proie d'une répugnante vermine ». Le python est sacré dans la plus grande partie du pays ibo ; jamais on ne le moleste. La tortue partage sa sainteté.

La sainteté, puisqu'elle se transmet, peut affecter de ses qualités

ses doigts devint et resta paralysé. Un médecin examina le cas et déclara que ce mal était envoyé comme avertissement par l'esprit, lequel punirait de mort toute autre offense éventuelle (p. 119).

dangereuses tout ce qui se fait en un temps particulier ; de là vient que des occupations ordinaires soient suspendues pendant une période consacrée à des observances religieuses. En outre, le succès des cérémonies serait compromis par le contact de ce qui est sacré avec ce qui est certainement profane et peut-être rend impur. Lorsque des jours sacrés sont voués à des divinités ou à des êtres semi-divins, on conçoit facilement l'idée qui veut qu'un dieu prenne plaisir à un surcroît d'oisiveté de la part de ses fidèles ; cela le flatte. Ainsi, l'arrêt du travail prend place parmi les autres rites, comme moyen reconnu d'exprimer au dieu de la révérence ; inversement, travailler en un jour sacré implique envers le dieu attitude irrespectueuse. Ce sont là des sentiments qui ne manqueront pas de se développer continuellement, à mesure que l'influence du clergé prévaudra dans une communauté quelle qu'elle soit. « Le seigneur, ton Dieu, est un Dieu jaloux. »

Les anciens Hawaïens célébraient une fête du nouvel an en l'honneur du dieu Lono. Le vingt-troisième jour de welehu, qui correspondait à peu près à novembre, le portrait de Lono était orné, et, la nuit venue, tout le peuple allait se baigner dans la mer. Ce rite de purification accompli, hommes et femmes revêtaient des habits neufs, pour se préparer à la fête, qui commençait au lever du soleil. Pendant cette solennité, défense de pêcher, de se baigner, de concasser de l'écorce, de battre du tambour ou de sonner de la conque. La terre, le ciel et la mer étaient tabous à Lono ; il n'était permis que de festoyer et de jouer. Le grand prêtre, les yeux bandés, restait séquestré. Le cinquième jour, le bandeau était retiré, et les canots pouvaient sortir. Le sixième jour, le temps de tabou recommençait et durait encore environ vingt jours. Enfin, les cérémonies atteignaient leur terme ; on empaquetait les ornements qui avaient décoré le portrait de Lono, et on les déposait dans le [279] temple pour une année ; toutes les restrictions cessaient de peser sur le travail agricole et sur la pêche.

Les indigènes de Samoa possédaient un panthéon compliqué où les divinités domestiques s'associaient à celles du village, objet de prières et de sacrifices ; ces dieux étaient pourvus de temples, servis par des prêtres et honorés par des fêtes annuelles.

Les mêmes insulaires avaient des dieux de la guerre, comme les autres divinités, on les croyait incarnés sous les traits de certains animaux, ou incorporés à des objets inanimés. L'un de ces dieux militants était la sèche (*fe'e*). Il y avait un endroit où Fe'e était un dieu général du village ; son domaine ne se bornait pas à la guerre. « Le mois de mai était consacré à son culte. Il était alors interdit à tout voyageur de traverser le village en suivant la voie publique ; aucun canot ne pouvait passer sur la lagune au large de cette localité. De grands festins signalaient ces solennités, ainsi que des jeux, exercices de massues, jet de lances, luttes, etc. Dans un autre district, le temps consacré à l'adoration de Fe'e ne durait pas moins de trois mois. Au cours de cette période, quiconque se fût risqué à passer sur la route ou dans la lagune eût été battu, sinon tué, pour avoir outragé le dieu. Pendant le premier mois, interdiction d'allumer des torches et tout autre luminaire ; le dieu s'approchait et ne voulait pas être vu. Au long des cérémonies, on ne pouvait porter des turbans blancs, réservés pour la guerre. Dans le même temps, tout fardeau formant une saillie disgracieuse, par exemple une bûche portée sur l'épaule, était prohibé, de crainte que le dieu n'y vît une moquerie à l'adresse de ses *tentacula*. » Un autre dieu de village, doté du nom de Titi Usi, « brillante ceinture de feuilles », était adoré lors de la nouvelle lune. « Tout travail s'arrêtait alors, pour un jour ou deux. Les stores en feuilles de cocotier étaient baissés, et les gens restaient assis en silence chez eux. Quiconque fût sorti de sa maison aurait risqué d'être battu. Après les prières et les réjouissances, un homme circulait en sonnant de la trompette-coquillage, pour indiquer que les cérémonies étaient terminées et qu'on pouvait reprendre le cours ordinaire de la vie de famille et des occupations du village.

Quand le dieu Ratu-mai-Mbulu (seigneur de l'enfer) allait voir les îles Fidji en décembre, les habitants se tenaient tout à fait tranquilles durant un mois entier. Au cours de ce délai, des tabous interdisaient de battre le tambour, de sonner de la conque, de danser, de planter, de se battre, de chanter sur mer, « de peur que Ratu-mai-Mbulu ne soit dérangé au milieu de son travail, car il versait la sève aux arbres fruitiers, et il enfonceait les jeunes plants d'igname dans le sol ». Une fête

analogue, si on peut l'appeler ainsi, était autrefois pratiquée par les Mboumbuthos, tribu purement mélanésienne [280] de Fidji. Cela durait dix jours, pendant lesquels il ne fallait pas aller voir les plantations. Du matin à midi, le premier jour, personne ne pouvait se montrer en public. Les gens fermaient les portes de leurs habitations et se tenaient couchés. Silence absolu, « de peur de déranger les dieux ». Le second jour était aussi saint. Le peuple ne sortait pas de son village et ne se baignait pas. Ceux qui se baignaient devenaient fous ; d'où l'expression : « Pourquoi es-tu si fou ? peut-être te seras-tu baigné pendant le *ruku*. » On croyait, en outre, que les enfants nés à cette époque deviendraient stupides et mourraient prématurément.

Les cérémonies religieuses des peuples de l'Inde au parler dravien sont marquées par des tabous, spécialement par ceux qui imposent la cessation du labeur. Les Kota, tribu aborigène des collines Nilgiri, avaient une fête annuelle, du nom de *kambata* ou de *kamata*, célébrée en l'honneur de Kamataraya. Elle durait environ une quinzaine. Le second jour, tout travail était interdit, excepté l'extraction de l'argile et la fabrication des pots. Quant aux Uraons, ils observent trois grandes fêtes par an. La première, connue sous le nom de *sarhul* a lieu en mai. On lui attribue pour objet le mariage mystique du dieu-soleil avec la déesse-terre, afin qu'ils soient féconds et par conséquent produisent de bonnes récoltes. Les Uraon s'appliquent en même temps à se rendre propices tous les esprits du village, afin qu'ils ne contrarient pas les efforts que le soleil et la terre déploient pour accroître et multiplier. La veille du jour désigné, personne n'a la permission de labourer ses champs. Une fête appelée *ucharal* est célébrée, sur la côte de Malabar, à la fin de janvier, quand la terre-mère a sa première menstruation. Pendant trois jours, arrêt de tout travail, sauf la chasse ; il ne faut pas nettoyer les maisons ; on cesse de répandre quotidiennement du fumier de vache sur le seuil ; on n'arrose même pas les jardins.

Beaucoup de peuples africains ont des semaines de marché, commençant (ou se terminant) par un jour de marché. Sur le bas Congo, cela porte quelquefois un caractère défavorable, et il existe une tendance bien nette à y attacher diverses restrictions. En Guinée,

le jour de marché coïncide souvent, non pas toujours, avec le jour de repos général observé par toute une communauté. À ce titre, il peut être dédié à un dieu ²²⁵.

La consécration à une divinité d'un jour particulier est courante [281] dans les cultes polythéistes. Si nous étions documentés avec précision sur l'origine et le développement des grandes divinités qu'adorent les religions supérieures, nous constaterions probablement que, dans la plupart des cas, l'association de ces dieux à des jours particuliers fut un phénomène secondaire plutôt que primaire. En d'autres termes, il se peut qu'autrefois une période dédiée à un dieu et observée par ses adorateurs en s'abstenant de travailler, période marquée quelquefois, par un repos complet, ait été un temps de tabou, sans aucune connexion avec une divinité. Cette conclusion s'appuie sur le fait que, dans quelques religions inférieures, des jours taboués se sont, en fait, développés en devenant des jours sacrés. Ainsi, il faut considérer les quatre périodes de tabou, dans le mois, lunaire hawaïen, qui étaient vouées aux grands dieux du panthéon indigène, comme n'ayant eu à l'origine rien à voir avec aucune divinité, car, chez les Dayak de Bornéo et parmi d'autres primitifs, nombreux sont les tabous attachés aux phases de la lune et imposant l'abstinence commune. Les Igorot Bontoc, peuplade non chrétienne du nord de Luçon, observent un jour de repos sacré dit *tengao*, qui revient en moyenne à peu près tous les dix jours. Il est dédié à Lumawig, le seul dieu du monde culturel bontoc. Ces Igorot pratiquent pourtant diverses autres fêtes, dans l'intention de se rendre propices non pas Lumawig mais des esprits mal disposés ; là encore, l'arrêt du travail est obligatoire ²²⁶. L'association du *tengao* à

²²⁵ Voir Webster, *Rest days*, p. 106-118. N. W. Thomas note que « dans la plus grande partie de l'Afrique occidentale, le jour de repos est une période de tabou, comprenant l'abstention du travail régulier, agricole en particulier, et consacrée à l'adoration des dieux locaux ou de quelques-uns d'entre eux ». (N. W. Thomas, *The week in west Africa*, *Journal of the royal anthropological Institute*, LIV, 1924, 192.)

²²⁶ A. E. Jenks, *The Bontoc Igorot*, Manille, 1905, *Department of the interior, ethnological survey publications*, vol. I, p. 205 ss. « Il suffit de dire qu'au

Lumawig ne peut guère remonter plus haut que le moment où cet être suprême émergea de la foule des esprits, bons et mauvais, à l'existence desquels les Igorot croient si fermement. Sur la Côte des Esclaves, en Afrique occidentale, une fête annuelle de toutes les âmes est observée comme période d'abstinence, en l'honneur d'Egungun, un dieu surgi d'entre les morts, et de qui tient son nom une puissante société secrète. Cérémonie analogue, imposant cessation du travail pendant huit jours, chez les tribus de la Côte de l'Or ; mais celle-là n'a été consacrée à aucune divinité.

Beaucoup de peuples, au degré inférieur de la culture, assignent une sainteté particulière à certains nombres qui, comme des noms, sont tenus pour des entités virtuelles et dotés de puissance occulte. Il est rarement possible de s'expliquer d'une manière satisfaisante le caractère sacro-saint de tel ou tel nombre ; les motifs primitifs de lui donner une signification spéciale sont en général recouverts de cette obscurité qui nous dérobe l'origine de la plupart des croyances primitives.

[282]

Parmi les nombres sacrés, le chiffre sept a présenté une importance très marquée. Avec un sens symbolique et mystique il apparaît chez les Babyloniens, les Grecs et les Hindous, à l'aurore même de leur histoire, et il joue encore un rôle de premier plan dans les théories populaires de l'Inde, de la Chine et de l'Asie sud-orientale. Des influences culturelles, émanant du continent asiatique, peuvent avoir introduit le culte du nombre sept à Bornéo et dans les îles mélanésiennes. Ce nombre porte un caractère nettement mauvais chez les Dusun du nord de Bornéo (britannique). Ils considèrent douze jours du mois, commençant par le sept et comprenant le quatorze et le vingt et un, comme néfastes pour le labeur agricole. Ces jours-là, ils ne vont pas dans leurs rizières, sous peine de voir leurs récoltes périr ; quelquefois, pourtant, des travaux non agricoles peuvent alors être exécutés.

moins une fête se tient chaque jour dans telle ou telle famille pour apaiser quelque *anito* (esprit ancestral) ou pour gagner sa bonne volonté. »

tés. Lorsque les premiers missionnaires visitèrent les Nouvelles-Hébrides et y introduisirent la semaine européenne, avec le dimanche comme jour de repos, les indigènes éprouvèrent un profond étonnement en apprenant que les étrangers connaissaient leur *bugi kai bituki*, mauvais jour. Ces Mélanésiens n'avaient jamais pratiqué aucune subdivision du temps plus courte que le mois lunaire, mais depuis longtemps leur coutume marquait le septième jour par certains tabous. Ils n'auraient pas commencé une guerre le septième jour après la déclaration des hostilités ; ils n'auraient pas entrepris de donner cours à une vengeance le septième jour après avoir subi l'offense à venger. Dans certaines régions de Fidji, le mauvais présage, plus ou moins prononcé, est le propre du septième jour. Les Akikuyu de l'Afrique orientale lui attribuent très spécifiquement cette portée néfaste. Un berger ne mènera jamais pour plus de six jours son bétail au pâturage ; le septième jour, il faut qu'un autre homme le relaye. Quelqu'un qui a été en voyage pendant six jours ne rentrera pas dans son village le septième ; il ira plutôt coucher chez un voisin, à quelque distance. S'il ne respectait pas cette règle, il subirait certainement une grave maladie, et il faudrait appeler un médecin-sorcier pour en avoir raison. « Cette croyance, nous dit-on, permet aux missionnaires d'expliquer aisément aux Akikuyu le sens de l'observation chrétienne du sabbat. »

Il faut que les rites sacrés soient accomplis avec la plus grande exactitude, avec le respect le plus pertinent ; le malheur frappe celui qui défaille à cet égard. Il existait aux îles Bank une grande société dansante, dite le qat ; là, les néophytes apprenaient une danse très difficile, exigeant plusieurs mois d'exercices préliminaires. Une erreur dans cette danse était considérée comme étant si grave que les anciens, « après les jours de danse », tiraient leurs flèches dans le groupe de ceux qui avaient dansé, et, si quelqu'un [283] était atteint, le blâme frappait ce danseur déficient. Une société secrète largement répandue en Polynésie, celle des Aréoi, donnait des représentations dramatiques. Une erreur de récitation, affectant un vers ou un seul mot, faisait suspendre toute la séance. D'où nécessité d'un apprentissage des plus rigoureux avant d'admettre des candidats.

Chez les Naga sema de l'Assam, il existe un personnage appelé *l'amthao* (premier moissonneur), et chargé de commencer la fauchaison de chaque récolte. Ce poste peut être tenu par un homme ou par une femme. Il est, d'ailleurs, impopulaire, car *l'amthao* risque de mourir, s'il (ou elle) fait quelque faute dans la direction de la cérémonie, en particulier lorsque la récolte promet d'être exceptionnellement belle. Chez les Achanti, « les gardiens de la coutume tribale entre qui l'ensemble est réparti individuellement, sont tenus d'être « parfaits en paroles ». Leur mémoire s'exerce constamment sur les nombreux rites, où ils ont à répéter correctement de longues listes de noms et de faits dans l'ordre convenable ». Notre informateur, qui assista à une cérémonie où deux vieilles femmes récitaient les noms des grands esprits ancestraux, en remontant aussi loin que la tradition les attestait, apprit qu'anciennement deux exécuteurs se seraient tenus derrière les officiantes et qu'à la moindre inexactitude celles-ci eussent été « enlevées ».

Chez les Zuñi du Nouveau-Mexique, la flagellation est un rite purifiant, qui s'accomplit après chaque mésaventure cérémonielle, par exemple après une chute de l'un des acteurs sacrés. Non seulement le coupable lui-même reçoit le fouet, mais d'autres gens avec lui, de peur que quelque désastre ne vienne frapper la communauté. Dans les danses qu'exécutent les sociétés secrètes des Kwakiutl, en Colombie britannique, aucune malencontre ne peut survenir plus fâcheuse qu'une erreur de récitation ou un faux pas. Cela signifie que la malveillance des esprits a pris pour objets les auteurs de ces calamités.

Les formules rituelles, employées comme charmes ou comme prières, sont sacrées. Une puissance occulte réside en elles ; c'est pourquoi il faut qu'elles soient prononcées congrûment, et seulement par des magiciens ou des prêtres qualifiés pour s'en servir. On peut admettre avec quelque assurance que les textes magiques et liturgiques maintenant recueillis dans les livres sacrés, dans les bibles de l'humanité, ont souvent été conservés de mémoire et transmis oralement, longtemps avant qu'on les fixât par écrit. S'il n'en avait pas été ainsi, nous serions bien en peine d'expliquer comment il se fait que

leur langage soit archaïque et parfois fort incompréhensible.

Les mythes et traditions d'une communauté primitive possèdent [284] un caractère sacré ; il ne faut pas en parler à la légère ; il ne faut pas les énoncer en des circonstances ordinaires ou les représenter d'une manière inconvenante²²⁷. Certain tabou, qu'on trouve dans maintes régions, interdit de les réciter pendant qu'il fait jour. A Dobu, l'une des îles d'Entrecasteaux, les légendes ne peuvent être narrées que nuitamment ; sinon, conteur et auditeurs se trouveraient attachés les uns aux autres et collés à la place où ils étaient assis (non pas debout, car cela aussi était tabou). Les Sulka de la Nouvelle-Bretagne croient qu'un esprit malveillant, du nom de Kot, s'oppose à la récitation diurne de leurs légendes tribales. Il ne faut les narrer que lorsque la nuit est venue ; autrement, Kot enverra un orage, et le peuple sera frappé de la

²²⁷ Les indiens navaho fournissent un exemple instructif de « désacralisation » appliquée à la représentation d'un rituel. « Fait bien connu, ces Indiens ont pratiqué depuis quelques années le tissage de couvertures peintes, où les dessins géométriques habituels sont remplacés par des copies plus ou moins fidèles de peintures appartenant aux grandes cérémonies curatives connues sous le nom de « chants », tels le chant de la nuit, celui de la montagne, celui du tir. Comme les peintures des rituels doivent nécessairement être détruites avant la nuit qui va suivre le jour où on les a insérées dans le cérémonial, et comme il est interdit au « chanteur » de garder une reproduction permanente des peintures qui font partie de son rituel de guérison, les couvertures ainsi ornées sont, par définition, blasphématoires, et doublement, car, à la faute commise en conservant ce qui devrait être un élément de sainteté purement transitoire, s'ajoute celle d'une transposition illégitime de la peinture : de cet épisode d'une légende d'origine rituelle, prise dans un contexte sacré, on fait un vulgaire article à vendre. Les anciens Navaho, disait-on, s'étaient montrés très opposés à ces couvertures, mais la demande de la part des blancs semble avoir été plus puissante que ce sentiment religieux.

« Pour échapper à la malédiction qui fait suite à une immixtion dans les choses sacrées, la tisseuse dispose d'un expédient bien simple. En changeant délibérément le dessin çà et là, elle a conscience de s'absoudre elle-même de l'accusation de blasphème. La décoration de la couverture, pour l'homme blanc, ressemblera bien encore à une peinture authentique, mais, pour les dieux et pour les Navaho au courant, les divergences par rapport à la précision rituelle font de la couverture tissée un objet profane. Aucune malédiction ne frappera donc cette industrie ; du moins, on l'espère. » (Edward Sapir, *A Navaho sand Painting Blanket*, *American Anthropologist*, n.s. 1935, XXXVII, 609.

foudre. Les indigènes des îles Salomon sont persuadés qu'un impie, qui oserait raconter un mythe pendant qu'il fait jour, deviendrait chauve. Les Betchuana de l'Afrique australe disent que, s'ils exposaient leurs histoires avant le coucher du soleil, les nuages descendraient du ciel sur leurs têtes. Les Baluba du Congo belge observent la même pratique, mais nous ignorons quelle pénalité en sanctionne pour eux la violation.

Dans l'Afrique du Nord, les Berbères sont convaincus que, s'ils faisaient office de conteurs en plein jour, cela entraînerait parfois des conséquences désastreuses pour le narrateur, mais plus souvent pour les enfants et d'autres membres de la famille. Dans un groupe, c'est à l'oncle du conteur qu'il pousserait des cornes ; dans un autre groupe, le conteur lui-même tomberait malade, et ses enfants seraient tués à coups de cornes par les fauves ; dans un troisième, une conteuse mettrait au monde une progéniture chétive, destinée [285] à rester toujours petite et faible, ou encore des êtres monstrueux. On croit plus communément que les enfants du narrateur ou de la narratrice attraperaient le scorbut.

Les tabous frappant la récitation des contes, non seulement pendant qu'il fait jour mais aussi en été, sont nombreux chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Dans beaucoup de cas, on trouve à leur base la croyance qui veut que leur inobservation ferait apparaître des serpents. Les Navaho ne célèbrent leur « chant de la montagne », cérémonie qui dure neuf jours, que pendant la saison d'hiver, quand on n'entend pas le tonnerre et que les serpents à sonnettes hibernent. « Si, en tout autre temps, ils parlaient de leurs principaux dieux ou racontaient leurs mythes des anciens jours, à coup sûr et à prompt échéance ils mourraient foudroyés ou mortellement mordus par des serpents. » Quand les bourgeons s'ouvraient sur les arbres, les Iroquois cessaient de narrer des mythes ; ils les remplaçaient par des traditions historiques. Mais, lorsque les feuilles se mettaient à tomber, les mythes recommençaient à procurer au peuple son principal amusement

pour les heures de loisir ²²⁸.

Le caractère sacré des chefs, des rois, des magiciens et des prêtres s'étend naturellement à leurs noms. On prend souvent de grandes précautions pour tenir ces noms secrets. Ou, s'ils sont connus du grand nombre, on s'évertue à défendre aux simples particuliers d'en faire usage ; on édicte à cet effet des peines sévères. En conséquence, il est nécessaire de recourir à des synonymes ou à des circonlocutions, quand il s'agit de ces personnes sacrées. Ceci explique plus d'une différence entre les dialectes de tribus ou peuplades apparentées entre elles.

Aux îles Marquises et aux îles de la Société, un grand chef choisissait volontiers comme nom pour lui-même ou pour son fils (l'héritier présomptif) le nom d'un acte, d'une qualité, d'un objet d'usage courant. En pareil cas, le mot usuel cessait d'être employé ; on le remplaçait par un autre, forgé tout exprès. Exemple : le roi de Tahiti, très incommodé par la toux, prit le nom de Pomaré (toux nocturne). Aussitôt, *po*, « nuit », fut retiré du langage courant, et *rui* y fut mis à sa place, cependant que *maré* se changeait en *karé*. L'un des premiers missionnaires mentionne plus de quarante mots ainsi modifiés en son temps. A Samoa, le nom d'un animal, s'il était le même que celui d'un chef sacré, était aussitôt changé, et l'ancien restait à jamais hors d'usage dans le district de ce chef. [286] En Nouvelle-Zélande, tout nom usuel qui se trouvait être celui d'un grand chef se voyait retirer de la circulation, et on lui en substituait un autre, qui naturellement produisait force synonymes dans le langage maori. Ainsi, un chef s'appelaient-il Wai (eau), il fallait trouver une nouvelle désignation de l'eau, car l'emploi du nom. du chef dans le langage ordinaire violait la sainteté

²²⁸ L. H. Morgan, *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee or Iroquois* (édité par H. M. Lloyd), New-York, 1904, I, 162. D'après une note de l'éditeur (II, 255), les Iroquois croyaient qu'en été les esprits de la nature étaient éveillés et se tenaient aux écoutes. En hiver, ils hibernaient, comme les ours. Les Indiens taos ont un tabou ou un quasi-tabou contre la récitation des contes en été ; cela amènerait une tempête de neige insolite. Mais, ajoute l'informateur indigène, « je ne crois pas cela ». (Mrs Elsie C. Parsons, *Ta os tales*, New-York, 1940, p. 1.)

de ce personnage.

Chez les Malgaches, les circonstances déterminant la modification du sens des mots et quelquefois leur abandon temporaire ou total sont presque invariablement en rapport avec le roi ou avec le chef d'une tribu.

Un chef zoulou change habituellement de nom, quand il arrive à l'âge adulte. Prend-il le nom d'un objet courant, on ne désignera plus celui-ci qu'autrement dans le langage ordinaire, « Certain chef s'appelait Langa - le soleil. Dans cette tribu, le nom du soleil fut changé en *gala* ; cela persista jusqu'à ce jour, bien que Langa soit mort depuis plus de cent ans. » Au Dahomey, le nom du roi est toujours tenu secret, de peur que quelque individu mal intentionné, venant à l'apprendre, ne porte préjudice au monarque. Celui-ci n'est connu que par un simple titre, « nom fort » qui, à la différence de son nom de naissance, ne fait pas partie intégrante de sa personnalité et par conséquent peut être prononcé sans danger.

Les noms des esprits et des dieux sont fréquemment taboués en certaines occasions. Parfois aussi, de tels noms ne doivent jamais être prononcés. L'énonciation du nom d'un être surnaturel, dans la conversation ordinaire, peut être considérée comme souillant sa sainteté, ou comme donnant sur lui un contrôle magique ; aussi suppose-t-on qu'il ressent pareille conduite et la punit. D'autre part, il peut y avoir chez les adorateurs désir naturel de ne pas attirer l'attention d'un être spirituel en faisant mention de son nom, spécialement si on le croit irritabile ou peut-être malveillant. Peu à peu ces idées de l'inconvenance et du danger redouté se mêlent à celle d'un respect croissant envers les esprits et les dieux, jusqu'à ce qu'enfin le blasphème soit regardé comme un péché, l'un des plus grands de tous les péchés.

Les tribus de l'Australie du Sud-Est croyaient à un être anthropomorphe, appelé Daramulun, Biamban ou Baïame, et portant d'autres noms encore. Il fut un temps où il vécut sur la terre, donna aux hommes leurs coutumes, leur désigna les terrains où chasser et établit leurs rites d'initiation. Après cela, ce père de toute la communauté partit

pour un pays situé dans le ciel ou au delà ; il y reste encore et surveille jalousement la moralité de son peuple. Les femmes savent qu'il existe mais ignorent son nom réel, qui n'est révélé qu'à la jeunesse masculine lors de son initiation à la virilité. Jamais les hommes n'emploient son nom à la légère. Chez [287] les tribus ngarigos et wolgals de la Nouvelle-Galles du Sud, on est tellement porté à éviter de prononcer ce nom qu'en parlant de celui qu'il désigne on use en général d'expressions elliptiques : « lui », « l'homme » ou « le nom que j'ai dit ».

Dans l'île Murray (détroit de Torrès), le héros célébré dans le mythe qui relate l'origine des cérémonies de l'initiation est Malu ; c'est sous ce nom que les femmes et les enfants le connaissent. Mais son nom véritable, révélé aux seuls initiés, qui ne doivent jamais le prononcer, est Bomai. Les Barotsé du sud de l'Afrique se refusent à nommer leur dieu principal, Nyambe. Ils disent *molemo*, ce qui signifie dieu et désigne aussi de bons et de mauvais esprits, des talismans et des amulettes. Chez les Indiens des plaines, « le nom du grand esprit est rarement émis autrement qu'en un chuchotement et en des occasions aussi peu fréquentes que solennelles ; jamais il ne vient dans une conversation ordinaire ». Leur langage ne contient pas un seul mot équivalent au moindre serment ²²⁹. Chez les Makahs de Cape Flattery (Washington), le nom de leur « être suprême » ne se prononce jamais, sauf sur les lèvres des initiés à leurs rites secrets.

Les personnes sacrées et les êtres spirituels ne peuvent pourtant aisément rester anonymes. Si donc on évite de leur donner une certaine catégorie de noms, on est obligé de recourir à des euphémismes. Il en va de même pour les noms des morts, des animaux à se concilier ou à tuer, des maladies et, en fait, de tout ce qui doit être approché avec précaution. Ainsi, chez les Malgaches, quand le souverain est malade, il ne faut pas dire qu'il est souffrant, mais qu'il est « chaud ». S'il meurt, on dira qu'il a « tourné le dos ». On ne désigne pas son

²²⁹ Selon J. O. Dorsey, les Omahas « s'abstiennent avec grand soin d'employer en des circonstances ordinaires les noms qu'ils tiennent pour sacrés ; aucun d'entre eux n'ose chanter les cantiques sacrés, sauf les chefs et les hommes âgés, aux temps convenables ».

corps par le mot usuel ; c'est « la chose sacrée ». Il n'est pas enterré, mais « caché ».

Le même motif qui explique l'emploi d'euphémismes amène à utiliser les langages dits tabous comme moyens d'approcher les puissances supérieures, qu'elles aient le caractère humain, naturel ou surnaturel, et d'avoir des rapports avec elles. Euphémismes et langages tabous sont également destinés à séparer les choses polluées ou sacrées d'avec les choses qui peuvent être traitées librement et sans précautions. Par exemple, les habitants de Samoa ont un langage de cour, appelé « langage du chef », qu'ils emploient toujours en parlant à un chef ou en parlant de lui. En certains cas, cette terminologie varie suivant le rang de la personne à qui on s'adresse ou que l'on mentionne ²³⁰.

[288]

Ces formes spéciales du langage sont bien développées chez les Malais de la péninsule. Tel le « langage-camphre » des Jakun de Johor, qui s'en servent pendant leurs expéditions en forêt à la recherche du camphre ; ils destinent à se concilier l'esprit du camphrier. L'usage de tel ou tel langage spécial ne constitue que l'une des parties du rituel nécessaire, qui comprend l'abstention de certaines catégories d'aliments, la défense de se laver et de se baigner, aussi bien que l'offrande d'une part de chaque repas, en sacrifice à l'esprit. En outre, il est essentiel que les hommes et les femmes restés chez eux emploient le même jargon tout au long de l'absence des chercheurs de camphre. Outre ce parler spécial, les Malais ont des listes des mots qu'il faut employer exclusivement en parlant à la royauté. Maints euphémismes

²³⁰ S. Ella, *Journal of the anthropological Institute*, XXIX, 1899, 155. D'après Robert Louis Stevenson, « des mots spéciaux sont mis à part pour la jambe(d'un chef), son visage, ses cheveux, son ventre, ses paupières, son fils, sa fille, sa femme, la grossesse de sa femme, l'adultère de sa femme, l'adultère avec sa femme, sa demeure, sa lance, son peigne, son sommeil, ses rêves, sa colère, la colère mutuelle de plusieurs chefs, sa nourriture, son appétit, la nourriture de ses pigeons et leur façon de manger, ses ulcères, sa toux, sa maladie, sa guérison, sa mort, son transport sur un brancard, l'exhumation de ses restes, son crâne après sa mort » (*A foot-note to history*, chap. I).

s'appliquent à la pêche, à la chasse aux oiseaux sauvages, au travail dans les mines, à la guerre et à d'autres occupations. Les magiciens font usage d'un « langage des esprits ».

Les Vedda de Ceylan, ainsi que certains Cingalais, emploient à la chasse un « langage de la jungle ». Il comprend une série d'expressions désignant de nombreux animaux, à l'exclusion de leurs noms usuels. Les indigènes croient qu'« à moins de se servir d'un dialecte spécial, quand ils sont dans la forêt, ils ne peuvent attendre aucun succès dans leur recherche du miel, dans leurs chasses ou en évitant les bêtes dangereuses. » Les Todas des collines Nilgiri ont un « langage sacré », employé uniquement dans leur cérémonial de la laiterie.

Les divers tabous de sainteté que nous avons passés en revue, ceux qui concernent les chefs, les rois, les magiciens et les prêtres, les lieux sacrés, les objets sacrés, les temps sacrés, les nombres sacrés, les rites et les formules, les noms sacrés, ne sont pas aussi largement répandus chez les peuples primitifs que les tabous de pollution, particulièrement ceux qui s'associent aux grandes crises de la vie humaine. Comme ancienneté également, beaucoup de tabous de sainteté sont nécessairement et de beaucoup postérieurs à ceux de pollution, car les règles visant les personnes sacrées et tout ce qui les touche ne peuvent avoir pris naissance que si l'état social était relativement avancé. Bref, la conception du tabou comme « caractère sacré » représente un stade plutôt tardif dans le développement de la pensée humaine.

[289]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre IX

Péché et souillure rituelle

[Retour à la table des matières](#)

La confession publique, « élimination vocale » des péchés commis, est un rite qui se rencontre en Mélanésie, en Polynésie, en Indonésie, dans maintes parties de l'Afrique, en Amérique du Sud, du Centre et du Nord, ainsi que, dans les territoires arctiques, chez les Esquimaux et parmi les tribus sibériennes. Ce rite s'associe régulièrement à d'autres cérémonies, où les péchés sont effacés et leurs effets neutralisés ou détruits. On le pratique spécialement en cas de maladie, car pour le sauvage la maladie est un péché ou le résultat du péché. La majorité des péchés confessés est d'ordre sexuel ; l'adultère vient en premier lieu. Nul doute que, pour la pensée primitive, la confession n'agisse comme une véritable purge, qu'elle n'élimine du corps du patient les matières mauvaises. À ce titre, on peut la comparer aux émétiques et autres remèdes si souvent employés dans la même intention. La confession est, en outre, efficace à cause du pouvoir attribué au mot prononcé : nommer le péché, c'est le rappeler, lui donner forme et substance, en sorte que le médecin officiant peut le traiter de la manière prescrite. Il ne suffit pas de se proclamer vaguement coupable ; il

faut spécifier chaque. péché ayant été commis. Quelquefois, le sujet pouvant penser qu'il n'a rien fait de grave, il en viendra à confesser des péchés imaginaires. Si le péché a violé un tabou et, par conséquent, a consisté en un acte qui peut mettre en danger la communauté aussi bien que le pécheur, la confession publique servira à prévenir autrui d'avoir à éviter ce délinquant, jusqu'à ce que sa purification soit chose faite. Tel le lépreux, il a poussé le cri d'avertissement : « Impur, impur ! »

Les Manus des îles de l'Amirauté, au nord de la Nouvelle-Guinée, exigent une confession après toute violation de leur code sexuel. L'adultère et la fornication, en particulier, sont regardés comme plus ou moins dangereux pour ceux qui y participent et pour leur parenté. Cependant, la confession d'un péché sexuel l'efface. Seul le péché non avoué, dissimulé, excite le courroux des esprits. Si vous confessez ce que vous avez fait, et si vous payez une amende aux représentants mortels des esprits vengeurs, vous ou votre parenté échapperez à toutes fâcheuses conséquences. Il est dit qu'un homme décrira l'intrigue amoureuse qu'il a pu nouer, en employant pour cet aveu le langage le plus objectif ; il énoncera [290] le nom de la femme, désignera l'endroit et le moment, spécifiant que plus tard son frère tomba malade. Mais, ajoutera-t-il, il a confessé son péché et payé l'amende ; aussi son frère guérit-il promptement. « Au pécheur qui, opiniâtrement, refuse de se confesser, la communauté montre un visage glacial, plein de défiance. S'allier à un tel homme, c'est courtoiser la mort ²³¹. »

²³¹ Margaret Mead, *Growing up in New Guinea*, New-York, 1930, p. 167 s. Une forte mortalité infantile, jointe à de nombreux décès survenus dans la force de l'âge, sert à attirer l'attention des Manus sur leurs péchés. Même une légère indisposition exige confession et paiement propitiatoire présentés aux esprits. « Il ne se passe guère de nuit où l'on n'entende le sifflement du médium dans quelque maison où il y a un cas de maladie » (p. 326). Miss Mead mentionne quelque part le fait que les Manus préfèrent les missions catholiques romaines aux missions méthodistes, parce que les premières ne perçoivent pas de dîmes. Ils ont aussi entendu parler de la confession catholique auriculaire, et ils saluent là un vestige de leur propre coutume, où les péchés de chacun sont hautement proclamés à ses voisins (p. 317 s.).

À Samoa, le prêtre pouvait exiger que les membres de la famille d'une personne malade se réunissent autour de son lit et confessent leurs péchés. Chacun avouait tout ce qu'il avait pu faire en n'importe quel temps et depuis lors tenu caché : vol, adultère, séduction, mensonge ou malédiction déchaînée sur le malade ²³². Un Maori, quand il était alité et souffrant, était invité par le prêtre qui l'assistait à confesser toutes ses peccadilles, aussi bien que les atteintes plus graves qu'il avait infligées aux lois morales et religieuses. La confession faite, et l'absolution reçue de ce prêtre, il était considéré comme étant en état de « pureté morale et spirituelle », et, en conséquence, habilité à subir d'autres observances rituelles destinées à lui procurer la guérison. A Fakaafu, l'une des îles de l'Union, les amis d'un homme qui venait de mourir essayaient d'apprendre la cause du décès. Ils allaient trouver un prêtre, qui évoquait l'esprit du défunt et le priait de confesser tous les péchés qui l'avaient amené à mourir inopportunément. L'esprit, parlant par l'entremise du prêtre, reconnaissait qu'il avait volé, à telle ou telle place, des noix de coco, ou bien pêché en quelque endroit prohibé, ou encore mangé le poisson incarnant le dieu de sa famille.

Dans les îles Mentawai, quand un chef de famille tombe malade, le médecin le somme de décharger sa conscience en déclarant toutes les actions coupables qu'il a pu commettre. « Dis-moi chaque chose, aie soin de ne rien omettre. » Le père, alors, se met à confesser telle ou telle violation de tabous, par lui-même ou par un membre de sa maison. Après cela, on entreprend la cure de ce [291] malade. De temps en temps, les médecins imposent à leurs patients de nouveaux tabous. L'un de ces praticiens reconnaissait franchement que le procédé ainsi employé expliquait les innombrables restrictions qu'observent les gens des Mentawai.

²³² W. T. Pritchard, *Polynesian reminiscences*, Londres, 1866, p. 147. On nous dit que, si un canot était surpris par la tempête ou poussé hors de sa voie par des vents contraires, l'équipage, « tel celui du vaisseau phénicien où Jonas s'était enfui », demandait que chacun confessât tous ses méfaits ayant pu causer le danger présent. Quelques « brusques révélations » étaient faites en ces circonstances. (S. Ella, *Report of the fourth meeting of the australasian association for the advancement of science*, 1892, p. 639.)

Chez les Mkulwés de la colonie du Tanganyika, quand un homme est gravement malade, tous les membres adultes de sa parenté se rassemblent et procèdent à une confession entière et sincère de tous les péchés quelconques (tels qu'adultère, fausseté, vol) que chacun peut avoir commis. Puis chaque homme jette dans la direction du couchant des éclats de bois et des fétus de paille pour que le vent les emporte, de même que ses péchés sont maintenant écartés, pour ne revenir jamais. Si le malade va mieux, c'est attribué à l'efficacité de la confession ; dans le cas contraire, il faut qu'un médecin-sorcier consulte les esprits, afin de découvrir qui a dissimulé tels ou tels de ses péchés, empêchant ainsi la guérison du patient.

L'état de tabou que les Akikuyus du Kénya décrivent sous le nom de *thahu* est appelé *thabu* ou *makwa* par leurs voisins, les Akambas. Une personne se trouvant en cet état a des ulcères sur tout le corps. Avant que les anciens puissent soigner la maladie, il leur faut en diagnostiquer la cause ; à cet effet ils interrogent le sujet sur tout ce qu'il a pu faire ; la confession ouverte est donc essentielle. « Ce fait donne une grande valeur à la croyance au *makwa*, car, si secrètement qu'ait pu être commise une infraction envers la coutume, elle ne manque pas d'exiger une entière confession. » Invariablement, il s'agit de maladies vénériennes. Actuellement, ces affections sont souvent traitées par les médecins missionnaires, auprès de qui même les Akikuyus se portent en masse. « Le résultat pratique peut être bon, mais indirectement il est mauvais, parce qu'on évite la confession publique et qu'en conséquence la contrainte morale résultant de la croyance est supprimée. »

Chez les Baganda, un enfant souffrira d'une maladie caractérisée par des nausées et par la débilité générale, si sa mère a commis un adultère avant sa naissance ou pendant qu'elle l'allaitait. Pas de guérison possible, à moins que les coupables ne confessent leur faute et ne se soumettent, sous la direction du sorcier, à un rite spécial de purification ²³³. Aucune femme de cette tribu ne pouvait aller au puits pen-

²³³ John Roscoe, *The Baganda*, Londres, 1911, p. 102. Le sorcier ajoutait aux autres médicaments un peu de l'urine de la femme, puis frottait le mélange

dant qu'elle avait ses règles ; sinon, l'eau tarissait. Elle-même tombait malade et mourait, si elle ne se confessait, et si le médecin-sorcier ne faisait pour elle l'expiation.

Certaines peuplades du Togo, sur la Côte des Esclaves, qui tiennent [292] pour incestueux le mariage au sein d'un même groupe totemique, croient que cela cause une sécheresse. Une femme coupable de ce crime est conduite d'abord au marché, puis dans quelques-uns des temples, et mise là publiquement en demeure de confesser son forfait.

Quelques tribus indiennes, dans l'ouest de l'Amérique du Sud, pratiquent couramment la confession. Les Aurohuaca de Colombie ne sont pas disposés à prendre des médicaments, parce qu'ils croient que toute maladie est la punition du péché. Quand quelqu'un tombe malade, il envoie chercher un *mama*, le prêtre, gouverneur et médecin du village. Il lui fait une confession secrète et entière. Il faut alors que le *mama* décide si les péchés confessés sont mortels ou s'ils peuvent être pardonnés, et si le patient peut guérir. Sujet assez scabreux, car, si l'on dit au malade qu'il va mourir fatalement à cause de ses péchés, en général cela se produit sans délai. Si le diagnostic est favorable, le *mama* opère la transposition du péché du patient à quelques cailloux ou morceaux de coquilles, qui seront portés dans les montagnes et déposés à l'endroit où les premiers rayons du soleil levant les frapperont et feront sortir le mal qui est en eux. De même, dans une autre tribu colombienne, celle des Ijca, le médecin insiste sur la confession à faire par celui qui souffre, afin de découvrir pourquoi les esprits sont fâchés contre lui et l'ont rendu malade. Dans ces cas, les péchés confessés sont probablement des violations de tabous, quoiqu'on ne nous en informe pas expressément.

Parmi les Indiens du Guatemala, la coutume voulait qu'une femme en couches fût invitée par la sage-femme à confesser ses péchés, afin d'accélérer la délivrance. Si la naissance était difficile, le mari

sur la joue de la patiente et sur les joues de ses enfants ; « on croyait que cela neutralisait un mal qui s'était attaché à elle ou à eux » (p. 72).

également avait à faire sa confession.

Les Indiens huichol exigent la continence la plus stricte des hommes occupés à cueillir le cactus sacré, *kikuli*, qui apporte santé et bonne fortune à la tribu. Pendant que ces gens sont absents de chez eux, il leur faut ne commettre aucune transgression et aussi se purger de leurs péchés passés. Pour chaque péché ils font un nœud dans une corde ; puis ils remettent ces « rosaires » au chef de l'expédition, qui les brûle. Entre temps, les femmes restées à la maison ont confessé au grand-père Feu avec quels hommes elles ont jamais fait l'amour. Pas une seule lacune ne doit rester dans cette liste, car pareille omission signifierait que les absents ne pourraient trouver un seul pied de cactus. Afin de se rafraîchir la mémoire, chaque femme prépare une corde, faite avec des lambeaux de feuilles de palmier, puis elle y fait autant de nœuds qu'elle a eu d'amants. Elle porte au temple la corde ainsi nouée, et là, debout devant le feu, elle nomme tous les individus ainsi visés. Cela fait, elle jette la corde au feu, et, quand le dieu [293] l'a consumée dans sa pure flamme, tous les péchés de cette femme sont pardonnés ; elle est devenue pure.

Les Indiens carriers, quand ils sont sérieusement malades, croient qu'ils ne se rétabliront pas, à moins de divulguer à un médecin tout acte injuste qu'ils ont jamais pu commettre et tenu secret jusqu'alors. Moyennant cette confession, « ils croient que leurs vies seront épargnées plus longtemps ».

Les Esquimaux du centre de la terre de Baffin et de la baie d'Hudson possèdent tout un vaste système de tabous en rapport avec leur existence de chasseurs de phoques, de morses et de baleines. C'est la déesse Sedna, leur principale divinité, qui punit chaque violation des tabous. Quand ils ont tué l'un des animaux marins en question, son âme reste en compagnie de son corps pendant trois jours, avant de rentrer dans le monde abyssal de Sedna, qui l'en fera repartir. Si, durant les trois jours, un tabou ou coutume prescrite subit une infraction, l'impureté qui en résulte s'attache à l'âme de l'animal et est portée jusqu'à Sedna. Cela fait mal aux mains de la déesse ; pour punir les gens qui lui ont causé ces douleurs, elle les frappe de maladie, tout en les

faisant souffrir du mauvais temps et de la faim. Les âmes des animaux marins sont doués de perceptions plus fines que celles des êtres humains ordinaires. Elles peuvent voir comment le contact d'un cadavre donne un aspect noir aux objets ainsi touchés. Elles peuvent voir aussi comment le sang humain, en s'écoulant, produit une vapeur entourant la personne qui saigne, ainsi que tous les gens et tous les objets qui peuvent la toucher. La couleur noire de la mort et la vapeur du sang sont on ne peut plus antipathiques aux âmes des bêtes marines. Aucun chasseur ainsi affecté n'aura le moindre succès, car ceux qu'il poursuit ne peuvent s'approcher de lui. Aussi évitera-t-il tout rapport avec quelqu'un qui a touché un cadavre ou avec une personne qui saigne, en particulier avec une femme ayant ses règles ou récemment accouchée ou ayant fait une fausse couche. Pour prévenir ce genre d'accidents, il faut que les gens qui se trouvent en un pareil état d'impureté en fassent l'annonce publique ; sinon, tous les chasseurs iraient à un échec. Ces idées ont fait naître la croyance qui veut que la transgression de tout tabou se soit ainsi fait connaître ; autrement, la communauté souffrirait du fait des délinquants. Innombrables sont les contes relatant des cas de famine causés par la violation d'un tabou qui n'a été ni confessée, ni, par conséquent, expiée. En vain les chasseurs essayent de ravitailler leurs familles ; tempêtes et tourbillons de neige rendent leurs efforts superflus. Finalement, on invoque le secours du chamane ; alors celui-ci découvre que le malheur du peuple est causé par la faute d'un de ses membres. On recherche le coupable ; [294] « s'il avoue, tout va bien ; le temps s'améliore ; les phoques se laissent prendre ; mais, si cet individu s'obstine à affirmer son innocence, sa mort seule apaisera la fureur de la divinité offensée ²³⁴ ».

²³⁴ F. Boas, *Bulletin of the american museum of natural history*, XV, 119 ss. Chez ces Esquimaux, le chamane fait de son mieux pour découvrir quel motif a amené sur les indigènes la maladie ou toute autre infortune. Il questionne le souffrant, avec insistance ; l'homme ainsi interrogé est persuadé qu'il lui faut émettre des réponses véridiques. « As-tu travaillé ou mangé en temps prohibé ? » demande le chamane. Si le pauvre diable ne peut se rappeler avoir commis pareille faute, il répond : « Oui, J'ai travaillé J'ai mangé. - Je le pensais bien », réplique le chamane, et il donne ses ordres concernant

Aux étapes inférieures de la culture, l'idée de péché n'implique ni rupture de l'ordre divin ni appel à une vraie repentance et régénération de l'être intime. C'est la violation d'une coutume tribale, en particulier d'un tabou. Il n'y a pas lieu de se demander si le péché a eu lieu par omission plutôt que par action, s'il fut ou non intentionnel : un mal d'une espèce ou d'une autre a été fait ; il faut, par un moyen ou par un autre, le traiter pour s'en défaire.

Les habitants de Dobu, une île du groupe d'Entrecasteaux, n'ont pas de mot signifiant péché ; ils n'en éprouvent pas le besoin. Les seuls actes qu'ils considèrent comme nuisibles consistent à ôter la borne de la propriété d'un voisin ou à voler dans le jardin d'un membre de leur tribu ou d'une tribu amie. Pour l'une ou l'autre de ces offenses, celui qui l'aurait commise pourrait être attaqué et tué à coups de lance par sa victime. Ses amis ne tenteraient nullement de venger sa mort, car lui-même s'était mis hors la loi de sa communauté. Mais, à part ces cas, « les braves gens sont ceux qui se portent bien, qui possèdent beaucoup de propriétés et de ressources alimentaires, les habiles initiés à la sorcellerie ; les mauvais, ce sont les pauvres, les faibles, les vieux, les malades ». « Pour les Maoris, dit un auteur fort bien informé, le péché était invariablement associé à quelque violation du *tapu*. » Autre constatation, à peu près équivalente en fait : un missionnaire déclare que, d'après les Battaks de Sumatra, « le péché, c'est simplement ce qui offense la coutume observée par tous ».

Un anthropologue à l'oeuvre dans les îles Andaman n'a pas rencontré un seul indigène croyant que des actes comme l'homicide ou l'adultère excitaient la colère de Puluga. Les seuls cas qui produisent cet effet sont ceux d'offenses purement rituelles, consistant par exemple à brûler de la cire ou la faire fondre, tuer une cigale et déterrer des ignames ²³⁵.

la manière de procéder à l'expiation (Le même, *Sixth annual report of the bureau of ethnology*, p. 592 s.)

²³⁵ A. B. Radcliffe-Brown, *The Andaman islanders*, Cambridge, 1933, p. 160. Puluga ou Biliku est un être mythique, ordinairement conçu comme féminin, mais dont on parle parfois au masculin, et qu'on associe spécialement à la

Pour les Malgaches, la distinction entre « pur » et « impur » est [295] fondamentale ; sur elle repose toute la vie religieuse de ce peuple. Mais la pureté, nécessaire pour entrer en relations avec les puissances supérieures et pour conserver leur bienveillance, est « toute extérieure » comme caractère, « toute matérielle » quant à son contenu.

Chez les Basouto, les mots « bonheur » et « pureté » sont synonymes. Quand un indigène dit qu'il a le « cœur noir » ou « sale », il peut aussi bien entendre par là qu'il est « impur » ou qu'il est « malheureux ». Réciproquement, s'il affirme que son cœur est « blanc » ou « propre », c'est seulement d'après ses explications qu'on saura s'il a voulu se déclarer « pur » ou « joyeux ». « La créature ayant, dans leur culte, pris la place du créateur, le malheur, effet du péché, leur a fait perdre de vue le péché lui-même ; dès lors, les souffrances et accidents de toute espèce, auxquels l'humanité est exposée, sont considérés comme une souillure, une impureté, et on leur en donne le nom. » Chez les Zoulou, le mot appliqué à une personne sale « signifie qu'elle a fait ou dit quelque chose l'ayant éclaboussée d'une saleté métaphorique, ou bien que quelque autre individu a ainsi agi ; au sens scripturaire, cela l'a souillée, rendue impure ». C'est à peu près l'équivalent de notre expression : « ses mains ne sont pas pures », mais en plus fort. Les Betchuana appellent *leshwe* la souillure rituelle résultant du contact avec un tabou quelconque ; ce mot n'est autre que l'expression générale désignant la « saleté ». Oter la souillure, c'est « laver le corps ». Ils emploient aussi un certain nombre de termes spéciaux, qui décrivent des méthodes particulières de purification, telles que l'onction, la lustration, la fumigation. Après réhabilitation cérémonielle, on dit que le patient est « propre », « clair » ou « pur ». Le voilà libéré dès lors de « toutes les terreurs de la contagion, de l'ostracisme, de la pénitence et de la rétribution occulte » qui pèsent lourdement sur l'esprit de quiconque a violé un tabou.

mousson du nord-est. La seule punition que Puluga inflige jamais à des êtres humains, quand elle (ou il) est en colère contre eux pour une raison quelconque, consiste à leur envoyer de violentes tempêtes.

Il n'est pas aisé d'apprécier la position que le tabou occupe dans la vie des Ba-ila, du moins quand on est soi-même « façonné par la morale chrétienne ». Ce que résume leur mot *tonda* « ne comprend pas seulement des prohibitions dues à une vague et instinctive aversion envers des faits que la plus haute conscience morale reconnaît comme mauvais, mais d'autres qui, pour une pensée évoluée, n'ont pas de signification dans le domaine éthique. Pour nos esprits, il y a une différence infinie entre un larcin et, par exemple, le fait de manger de la caille. Mais la faiblesse de jugement éthique chez ces indigènes se montre en ce que la violation de ce que nous appellerions la « loi cérémonielle » est estimée plus coupable qu'une atteinte portée à la « loi morale ». Nous avons eu des preuves constantes de leur inaptitude à reconnaître le caractère [296] distinctif de la moralité, c'est-à-dire tel que nous le reconnaissons nous-mêmes. » Les auteurs nous parlent d'un indigène, remarquable par son intelligence peu commune, qui se plaignait qu'une femme soit entrée chez lui et lui ait dérobé quelques objets. Cette femme, précédemment, avait eu une fausse couche ; elle était donc dans un état d'impureté, lorsqu'elle commit son vol. Or, sa victime aurait pu oublier le préjudice ainsi subi, mais, ce qu'il fallait expier, d'après lui, c'était l'offense rituelle, et le seul moyen possible consistait à payer une lourde amende.

Les Akikuyu ont bien un code moral, mais on n'encourt pas l'impureté en désobéissant à ces lois ; l'impureté résulte de certains actes ou accidents, dont certains sont inévitables dans le cours ordinaire de la nature. Quand il y a souillure, la purification est nécessaire. Pour les cas graves, il faut recourir aux services d'un sorcier. Le patient est soumis à une cérémonie de nettoyage plutôt compliquée, après quoi on dit qu'il « vomit le péché », en crachant. On agit ainsi pour toutes les inaptitudes rituelles qui impliquent souillure ²³⁶. Selon les Wa-

²³⁶ W. S. Routledge et Katherine Routledge, *With a prehistoric people*, Londres, 1910, p. 256 ss. Le nom de ce vomissement simulé est *potahikio*, dérivé de *tahika*, vomir. (F. P. Cayzac, *Anthropos*, V, 1910, 311.) Un Kikuyu tombe malade. Il essaye les procédés empiriques de traitement qui sont d'usage. Cela échoue. Alors il appelle un médecin. Celui-ci déclare que quelque ennemi a amené les esprits mauvais à entrer dans le corps du pa-

chagga, « un péché, un méfait, une rupture de la coutume, n'est pas simplement quelque chose exigeant punition [297] ou redressement, mais cela produit un empoisonnement ou une mauvaise influence, qui demeure jusqu'à ce que l'ait suivi la purification nécessaire. Ce qu'il faut souligner, c'est que cette force mystérieuse n'affecte pas l'auteur du mal mais la personne qui le subit ; c'est donc cette dernière qui doit être purifiée. Par exemple, un blessé est purifié par celui qui l'a blessé. »

tient. Il faut les expulser. On creuse un petit trou, on y verse de l'eau, ainsi que certaines poudres. Le médecin y plonge deux petites cornes, deux pieds de chèvre et enfin les entrailles d'une chèvre qu'on a égorgée. On fait sucer le mélange au patient. Tout au long de l'opération, elle s'accompagne de force malédictions lancées aux mauvais esprits, cependant qu'on intime au malade l'ordre de les vomir. Il fait tous ses efforts dans ce but. Notre informateur appelle une fois la cérémonie « vomissement du péché » ; ailleurs, il l'intitule « vomissement des mauvais esprits ». (C. Cagnolo, *The Akikuyu*, Nyeri, Kénia, 1933, p. 134, 189.) Après que les Indiens hopis de l'Arizona ont exécuté la danse du serpent, les participants boivent une décoction faite avec des herbes. Cela produit l'effet d'un émétique, et le vomissement est réputé nettoyer le corps spirituellement aussi bien que physiquement. (A. Hrdlička, *Bulletin of the Bureau of American ethnology*, n° 34, p. 240s. En ce cas, ce n'est pas d'une pollution qu'on se débarrasse, c'est de la dangereuse sainteté acquise par les danseurs en accomplissant le rite. Chez les Haidas de la Colombie britannique, un homme peut augmenter sa force corporelle, ou obtenir des biens, du succès à la chasse, à la pêche, dans les combats, et d'autres avantages, en se soumettant à de rigoureuses restrictions dans son régime alimentaire, en observant la continence, en prenant des bains de mer et des bains de sueur. Autre recette excellente : boire de l'eau de mer qu'on avait chauffée, puis une gorgée d'eau froide ; l'émétique vidait complètement l'estomac, « laissant le sujet d'autant plus propre ». (J.R. Swanton, *Memoirs of the American museum of natural history*, VIII, 40.) Un pionnier missionnaire dans les mers du Sud décrit la cérémonie par laquelle les fils d'un chef de Samoa (qui s'était converti au christianisme) rejetaient formellement leur ancien paganisme. C'était en mangeant publiquement le poisson même qui leur était interdit comme tabou. Ils n'y procédaient, d'ailleurs, qu'avec crainte et tremblement, car ces jeunes gens croyaient que l'esprit résidant dans le poisson pourrait mordre leurs organes vitaux et les faire mourir. Ils se retiraient au plus vite du festin et avalaient une bonne dose d'huile de coco et d'eau de mer, « ce qui était certainement la méthode la plus efficace pour prévenir un si grand mal ». (John Williams, *A narrative of missionary enterprises in the south sea islands*, Londres, 1838, p. 373.)

Les Ovimbundu de l'Angola ont plus d'une règle de conduite réellement élevée, mais ils n'ont pas l'idée du péché en tant que violation d'un commandement prescrit par une autorité plus qu'humaine. Chez eux, la notion de crime est bien développée ; beaucoup d'actions sont punissables comme contrevenant aux lois de la tribu. Ainsi, l'adultère est un crime allant de pair avec le vol, mais ce n'est pas un péché. Su-ku, l'être suprême, n'émet pas de commandements ; quant aux esprits ancestraux, ils ne s'intéressent qu'aux sacrifices et hommages qu'on leur apporte. Pour les Bushongos, la rupture d'un tabou « n'est pas un péché contre Dieu ; c'est un acte d'une témérité folle allant à l'encontre des lois de la nature, comme si l'on mangeait trop ou si l'on absorbait du poison ; le châtiment, en général, consiste à être frappé de stérilité ²³⁷. Chez les Fan de l'Afrique équatoriale française, quiconque viole un tabou (*eki*) contracte une « tache » appelée *nsem*. Les missionnaires emploient maintenant ce terme pour expliquer la conception théologique du « péché ». Les tabous observés par les tribus de la Nigéria du Sud comprennent « chaque chose » pouvant être considérée comme péché.

Là, la conscience d'avoir failli « n'est pas un sentiment abstrait, mais c'est la certitude d'avoir personnellement offensé les dieux et les ancêtres qui vous ont montré le droit chemin et qui envoient toutes leurs bénédictions avec l'heureuse fortune. »

D'après miss Kingsley, les peuples de l'Afrique occidentale font une claire distinction entre un péché et un crime, entre « flagorner un dieu » et « flagorner un homme ». Dans le premier cas, on offense un esprit ; dans l'autre, on offense la société. Le groupe punit un crime

²³⁷ E. Torday, *On the trail of the Bushongo*, Londres, 1925, p. 195. « Les mauvaises actions n'étaient pas punies par Dieu ; leur opposition aux lois de la nature causait automatiquement quelque réaction désagréable, sans qu'il y ait eu intervention divine. Ainsi, venait-on à omettre de présenter aux ancêtres les prémices, c'était le sol, privé de la force qui émane de cette pieuse observance, qui ne faisait pas pousser les récoltes ; il restait stérile comme si on n'y avait rien semé. Si un homme violait les lois interdisant le mariage au sein de son propre clan, c'était le sang du clan qui souffrait de la pollution et le faisait souffrir à son tour (p. 236 s.). »

sans l'assistance des esprits, quoique l'un de ceux-ci puisse être appelé à l'aide pour découvrir le crime ou le prévenir. Si l'offensé est un grand esprit, qui se vengera sur toute la communauté, l'offenseur est mis à mort par la tribu ou par la [298] famille sur qui, autrement, tomberait la vengeance ; si c'est un esprit de moindre rang qui a subi l'offense, on laisse le coupable s'arranger avec lui pour son propre compte ²³⁸.

Un missionnaire qui connaît bien les Sioux de l'Amérique du Nord déclare à propos d'eux que « l'idée scripturaire du péché » semblait leur faire défaut. Cependant, ils croyaient que rompre le tabou d'une famille (*gens* ou partie de *gens*), ou violer toute ancienne coutume, c'était commettre une action dangereuse.

Quand un Atka des îles Aléoutiennes avait commis un acte de sodomie ou s'était accouplé trop tôt avec une femme fiancée ou désirée, il pouvait se défaire de l'infection ainsi attachée à lui, en accomplissant un simple acte de purification. Choissant un moment où le soleil brillait beaucoup, il ramassait certaines mauvaises herbes, les transportait pendant un certain temps, afin qu'elles absorbent le péché, puis il les laissait tomber. Il prenait alors le soleil à témoin d'avoir rejeté de sa personne toute culpabilité. Finalement, il jetait les herbes au feu ; dès lors, il se tenait pour « nettoyé de ses péchés ».

C'est une étape considérable qui s'accomplit dans l'évolution humaine, quand la notion de pureté, d'externe et physique, devint interne et spirituelle, quand, au lieu d'une purgation corporelle, la conscience est purifiée du sentiment de la culpabilité. Mais cette étape n'a été atteinte qu'aux degrés supérieurs de la culture. Le péché, comme nous le concevons, fut un « tard venu » dans le domaine de la religion et de la

²³⁸ Mary H. Kingsley, *West African studies*, Londres, 1901, p. 413 s. Quelque part, miss Kingsley déclare que pour l'indigène un péché « n'est pas ce qu'il est pour nous, une vile trahison envers un Père aimant ; c'est un acte très malavisé contre des esprits pleins de puissance et dotés d'un méchant tempérament » (p. 135).

morale. Il était réservé au Nazaréen de résumer tout le développement en une brève sentence : « Ce qui sort de l'homme, voilà ce qui le souille. »

[299]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre X

Aspects économiques du tabou

[Retour à la table des matières](#)

Le sauvage, qui applique à sa vie sexuelle une masse de règles négatives, observe de même d'innombrables restrictions dans l'approvisionnement, la préparation et la consommation des aliments, dans le choix de ce qui doit ou ne doit pas être consommé à ce titre. Quelques restrictions ont une portée générale ; certaines affectent le sexe masculin ou féminin ; certaines se confinent aux membres les plus jeunes de la communauté ; d'autres visent un groupe particulier, par exemple un clan totémique ou une société secrète ; il en est aussi qui s'attachent aux chefs, aux magiciens, aux prêtres ou à des particuliers. On ne sera guère surpris de constater ainsi que le sauvage ait à consacrer tant d'attention à son régime alimentaire, car la nutrition est plus essentielle encore que la reproduction, la faim plus urgente que l'instinct sexuel, la conservation de l'individu plus nécessaire que sa perpétuation.

Certaines restrictions alimentaires reposent sur une simple association d'idées, par analogie ou contiguïté, par exemple quand on s'abstient de manger des bêtes timides, le daim ou le lièvre, ou encore

quand les hommes ne consomment pas d'animaux femelles, ou les femmes non mariées pas d'animaux mâles. D'autres restrictions sont à classer au nombre des vrais tabous ; elles dépendent de la pollution ou sainteté attribuée à certains animaux ou végétaux. Si ces tabous nous paraissent irrationnels, c'est parce que nous en ignorons l'histoire. Il n'est pas douteux que des rêves, des visions, des échecs, des expériences coïncidentes ont donné naissance à beaucoup d'entre eux ou sont venus les confirmer une fois créés, comme dans le cas d'autres croyances et coutumes primitives ²³⁹.

Nous l'avons vu, chez les primitifs du monde entier, les garçons [300] et filles, à l'âge de la puberté, ou lorsqu'ils subissent une initiation formelle à l'entrée dans l'âge adulte, sont soumis à d'innombrables restrictions, comprenant celle de divers aliments. Parmi les aborigènes australiens, les tabous alimentaires imposés aux novices font habituellement partie d'un ensemble plus vaste de règles analogues, appliquées tant aux jeunes femmes qu'aux jeunes hommes, et qui ne cessent de les atteindre que graduellement, à mesure qu'ils prennent de l'âge.

Dans la tribu euahlayi de la Nouvelle-Galles du Sud, les tabous portant sur diverses catégories d'aliments, qui étaient imposés aux garçons, prenaient fin un par un, alors que les sujets accédaient à la suite des cérémonies d'initiation, jusqu'à ce qu'au terme ils pussent

²³⁹ Sir Baldwin Spencer a montré comment, dans les tribus australiennes, une restriction alimentaire peut arriver à se socialiser. « Une femme, pendant sa grossesse, ayant mangé de quelque aliment spécial, se trouve ensuite assez sérieusement malade. Ce fait, si fortuit qu'il puisse être, suffira très bien en lui même comme raison à l'appui d'une restriction placée sur ledit aliment et imposée à toutes les femmes enceintes. » (*Natives tribes of the northern territory of Australia*, Londres, 1914, p. 342.) Se référant aux Nagas semas, Hutton remarque que certains de leurs tabous alimentaires pourraient aisément provenir de ce qu'on croyait que tel ou tel aliment avait porté préjudice à quelque membre du groupe. Si ses descendants étaient prolifiques, la prohibition dont il s'agit s'étendait, avec le temps, à toute une grande famille ou à un groupe social plus étendu encore. « On se rappelle la raison qu'allèguent certains Semas pour ne moissonner qu'à la main : un homme, jadis, s'est déchiré mortellement l'estomac en moissonnant avec un *dao*. » (J. H. Hutton, *The Angami Nagas*, Londres, 1921, p. 396s.)

manger ce qui leur plaisait ²⁴⁰. Chez les Warramunga, tribu de l'Australie centrale, les hommes, en général, ont bien atteint la force de l'âge, lorsqu'il leur est enfin permis de consommer des viandes telles que celle de la dinde sauvage, de certaines espèces de lapins et du casoar. Peuvent seuls manger n'importe quoi des hommes vraiment vieux, de qui « les cheveux blanchissent. » Quant aux jeunes, non seulement maintes friandises leur sont interdites, mais c'est eux qui ont à les procurer à leurs aînés. Dans la tribu kaitish, les restrictions imposées à la jeunesse féminine sont plus nombreuses que celles auxquelles les jeunes gens sont assujettis ; une punition précise est prévue pour l'infraction de chacune de ces règles.

Quelques autorités, parmi les meilleures qui nous renseignent sur les indigènes australiens, sont persuadées que l'objet primaire de ces prohibitions est d'assurer un approvisionnement abondant et de qualité supérieure pour la nourriture des aînés ; en second lieu, il s'agirait d'inculquer aux jeunes hommes et femmes la discipline et l'habitude d'une stricte obéissance, ce but subsidiaire n'étant pas dépourvu d'importance ²⁴¹. Cependant, il se peut bien [301] que, dans beaucoup de

²⁴⁰ Mrs K. L. Parker, *The euahlayi tribe*, Londres, 1905, p. 23. Pour ôter un tabou particulier, il était nécessaire de mettre de force un garçon en contact avec l'aliment que ce tabou avait proscrit. Ainsi, le sujet était libre de manger du casoar seulement après que son père et le sorcier avaient frotté sur ses articulations un peu de la graisse de cet animal et mis dans sa bouche un morceau de la viande de casoar. « Le garçon la mâchait, en faisant du bruit comme s'il agissait ainsi par peur et avec dégoût ; finalement, il ôtait la viande de sa bouche en sifflant à travers ses lèvres : oh ! oh ! oh ! Après cela, il pouvait manger du casoar (p. 24). » Chez les Kurnais, il était permis à un jeune homme de consommer de la viande d'un animal précédemment prohibé pour lui, lorsqu'un des anciens lui avait soudainement, à l'improviste, barbouillé le visage avec de la graisse fondue de cette viande. On y procédait lors du *jeraeil*, cérémonie tribale de l'initiation. (A. W. Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, Londres, 1904, p. 633.)

²⁴¹ Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*, Londres, 1899, p. 470 s. Spencer, *Native tribes of the northern territory of Australia*, p. 612. Howitt, *Native tribes of south-east, Australia*, p. 640. *Per contra*, R. Brough Smyth : « Quelques-uns supposent que de rusés vieillards établirent les lois afin de se réserver ces sortes d'aliments qu'il était le plus difficile de se procurer, et que leurs prohibitions eurent, entre autres effets, l'avantage de ren-

cas, les restrictions alimentaires imposées aux plus jeunes membres d'une tribu n'aient pas avant tout été destinées à contribuer au bien-être matériel des plus âgés. Quoi qu'il en soit, ce motif aura tendu à prédominer dans une communauté où les anciens font la règle, gouvernent, et où les jeunes ont une forte croyance implicite aux terribles conséquences qu'entraîne toute violation de leurs règlements. Un penseur perspicace et original, feu Ernest Crawley, suggère que, juste comme les aliments furent, sans aucun doute, la première forme de la propriété, ainsi les premières lois humaines ne furent autres que ces restrictions alimentaires imposées et maintenues par les autorités de la tribu.

Une règle générale mais nullement universelle exige que les membres d'un clan totémique s'abstiennent de manger la plante ou l'animal qui leur est particulièrement associé. Peuvent en consommer librement les membres des autres clans. Si ce totem est une plante, les hommes du clan ne la ramassent point. Si c'est un animal, jamais ils ne le tuent. Quelquefois ils ne peuvent ni le toucher, ni le regarder, ni parler de lui en l'appelant par son propre nom ; il leur faut employer des épithètes descriptives. Ces prohibitions sont des tabous, et les pénalités qui en sanctionnent la violation sont analogues à ce qui caractérise d'autres tabous.

Si les tabous totémiques se rencontrent dans des tribus qui chassent et qui pêchent, par exemple chez les aborigènes australiens, leur effet pratique consiste à assurer le maintien d'une catégorie spéciale de comestibles, en diminuant le nombre des gens qui la recherchent. « Supposons, par exemple, que dix hommes aillent dans la brousse en quête de nourriture. Chacun d'eux prendra soin de ne faire aucun mal à son propre totem, au cours de l'expédition de ce jour. Si l'on admet

dre les jeunes experts à la chasse. On a suggéré aussi que l'interdiction de consommer certains animaux fut édictée afin de ne mettre aucun obstacle à la multiplication naturelle de ces espèces. Cependant, en examinant la liste des animaux interdits aux jeunes hommes, aux femmes et aux enfants, on n'aperçoit aucune bonne raison pour le choix, à moins que nous ne regardions presque toute la série des prohibitions comme découlant de croyances superstitieuses. » (*The aborigines of Victoria*, Melbourne, 1878, I, 234.)

que chaque chasseur a un totem différent des autres, chacun laissera libre une certaine espèce ; en d'autres termes, dix animaux ou plantes ne seront pas atteints. Mais en général il se trouve là des groupes d'hommes appartenant au même totem. Il se peut, par exemple, que sur nos dix chasseurs on compte trois hommes kangourous, deux iguanes, un porc-épic et quatre ignames. Donc trois de ces hommes ne voudront à aucun prix s'en prendre à un kangourou, deux laisseront courir les iguanes, un autre ne s'occupera en rien des porcs-epies, et quatre ne cueilleront [302] pas d'ignames. Qu'il se rencontre une troupe de kangourous, sept chasseurs seulement, non pas dix, leur feront face. Ils seront huit en présence d'iguanes. Si la chasse arrive sur un terrain fertile, six cueilleurs d'ignames se mettront à l'oeuvre. » Ainsi, chaque membre de la tribu, homme ou femme, laisse en paix une certaine espèce animale ou végétale ²⁴².

On a découvert un système compliqué de tabous alimentaires chez certaines tribus du Queensland. Les groupes sociaux qui les observent ne sont pas des clans totémiques ; ce sont les quatre sous-classes exogames entre lesquelles la tribu est répartie. Le clan totémique ordinaire n'a qu'un aliment taboué, végétal ou animal ; au contraire, chaque sous-classe en a plusieurs ou même beaucoup. Les tabous sont imposés aux garçons et aux filles, lorsque arrive leur puberté, c'est-à-dire quand ils ont passé par la première cérémonie d'initiation. Apparemment, la nourriture animale est seule prohibée ; ni plantes, ni arbres, ni arbustes, ni herbes ne donnent lieu à un interdit. La prohibition ne comprend pas nécessairement l'interdiction de tuer l'animal dont la chair est interdite à la consommation au sein du groupe. W. E. Roth, à qui nous devons cette information, croyait que les classes exogames étaient destinées « à régulariser la distribution de toute la quantité de nourriture disponible ». Les tabous en question ont certai-

²⁴² R. H. Mathews, *Ethnological notes on the aboriginal tribes of New South Wales and Victoria*, Sydney, 1905, p. 59 s. L'auteur signale que, dans ces tribus, les animaux et plantes prolifiques nombreux sont les totems de plus de gens que les espèces plus ou moins rares ; ainsi, les hommes-canards ou ignames excèdent en quantité les hommes porc-épics ou pélicans (p. 60).

nement participé à l'obtention de ce résultat. Le mari, selon la loi de la sous-classe, vit d'aliments autres que ceux de sa femme (ou de ses femmes) ; les aliments de l'un et de l'autre (ou des autres) ne sont pas admis pour leurs enfants, qui font partie d'une troisième sous-classe. « Aussi, pour exprimer la chose brièvement, tandis qu'en Europe, la nourriture étant commune au sein de la famille, plus il y a d'enfants à alimenter, moins copieuse est la part des parents, dans le Nord, l'Ouest et le Centre du Queensland, le nombre d'enfants n'établit aucune différence appréciable dans la quantité de la nourriture disponible pour ceux qui les ont engendrés. Le changement du lieu du campement n'entraîne pas diminution de cette quantité totale. »

Les tabous alimentaires sont souvent associés au culte des esprits gardiens. Ceux-ci, dans la plupart des cas, sont des animaux. L'animal tutélaire peut être procuré par un magicien, comme en Afrique et quelquefois en Australie ; il peut apparaître à l'individu en rêve ou en vision, comme en Amérique. Il peut aussi être arbitrairement choisi pour un enfant par ses parents. Il y a également des cas où les esprits gardiens sont héréditaires en ligne masculine. [303] L'animal ainsi mis en relation intime avec une personne est habituellement sacro-saint pour elle.

Dans la tribu euahlayi de la Nouvelle-Galles du Sud, quelques membres, principalement des magiciens ou des hommes qui-sont destinés à devenir tels, reçoivent de leurs frères en art magique un animal familier, le *yunbeai*. Cet être est fort précieux pour un homme, car son protégé peut prendre sa forme. Par exemple, si un magicien ayant pour *yunbeai* un oiseau court le danger d'être blessé ou tué, il lui est possible de devenir lui-même cet oiseau et de fuir à tire-d'aile. Quelquefois, un homme (ou une femme) très malade reçoit un *yunbeai*, dont la force pénètre le patient et lui rend la santé. Un homme ne doit jamais manger son animal familier ; sinon il mourra. Tout mal fait au *yunbeai* nuit à son protégé ²⁴³.

²⁴³ Mrs K. L. Parker, *op. cit.*, p. 20 s., 23 s., 29 s. « Un vieillard me dit un jour que, quand il allait dans un lieu public, il enlevait la reproduction en mini-

Dans les îles Banks, il y a aussi identification très nette de la personnalité entre un homme et son *tamaniu*, animal familier. Le mal fait à l'un, ou sa mort, implique nécessairement maladie ou décès pour l'autre. Un homme qui a obtenu un *tamaniu* de quelque expert en magie le conserve étroitement secret, car, si c'était connu, quelqu'un pourrait tuer le *tamaniu* et ainsi tuer son possesseur. De cet animal familier l'utilité est double. Il peut servir à nuire à un ennemi, suivant sa manière particulière. Si c'est une anguille, elle le mordra ; si c'est un requin, il l'engloutira. Le *tamaniu* sert aussi de signe de vie ; si son propriétaire tombe malade et l'interroge, il lui dira quelle doit être l'issue de la maladie : la mort ou la vie. Quand on a un *tamaniu*, on ne mange jamais un représentant de l'espèce à laquelle il appartient.

Parmi les habitants de Samoa, on supposait que tout individu était, de naissance, sous la sollicitude de quelque « dieu » dont le nom venait à être invoqué juste comme ce sujet venait au monde. Un tel dieu apparaissait sous les traits d'une espèce animale, et chacun prenait bien soin de ne causer jamais le moindre dommage à un membre de l'espèce l'intéressant à ce titre et de ne jamais en traiter un avec dédain. Si l'on pouvait manger librement l'incarnation du dieu protecteur d'autrui, à aucun prix on n'eût consommé un représentant du sien propre. Sinon, le dieu eût vengé l'outrage, en fixant, sa demeure dans le corps du coupable et en engendrant là un animal de la même espèce qui ferait périr le criminel.

Le *ngarong* des Dayak maritimes ou Iban de Bornéo est habituellement l'esprit de l'ancêtre d'un homme ou d'un de ses parents [304] décédés. À l'homme l'esprit se manifeste en rêve, prenant forme humaine et annonçant qu'il sera son « aide secret ». Le lendemain d'un pareil songe, un indigène ira par la jungle, cherchant des signes auxquels il puisse reconnaître le *ngarong* ; « et, si un animal se comporte

ature de son *yunbeai* qui était le kurra crocodile, et, au lieu de la garder sur lui, il la mettait en sûreté dans une bouteille d'eau. Il voulait ainsi éviter qu'au cas où - sait-on jamais ? - il s'enivrerait, un ennemi connaissant son *yunbeai* le détourne au moyen de cajoleries. J'aurais voulu voir ce *yunbeai* dans une bouteille ; mais cela ne me fut jamais accordé (p. 21). »

d'une manière tout à fait insolite, si un daim effrayé s'arrête un instant pour regarder l'homme avant de bondir plus loin, si un singe reste longtemps près de lui, jouant dans les arbres, si l'indigène rencontre quelque brillant cristal de roche ou une plante ou une racine toute tordue aux formes étranges, cet objet ou ce végétal présente pour lui une signification mystérieuse ; il y voit le séjour de son *ngarong* ». Si, comme dans le cas le plus fréquent, la forme est celle de quelque animal, tous les individus de cette espèce méritent spécialement ses égards ; il ne voudra ni les tuer ni les manger, et il essaiera d'empêcher autrui d'agir de la sorte. Un *ngarong* peut, après un temps, se manifester sous quelque forme nouvelle, mais l'homme ne continue pas moins à respecter la figure animale sous laquelle le *ngarong* lui apparut d'abord. Dans certains cas, ce culte se propage dans une famille ou une maison entière ; les enfants et, petits-enfants de tel ou tel auront l'obligation de respecter son aide secret, quand bien même, pour leur part, ils ne sont pas aidés par lui.

Le culte des esprits gardiens était largement répandu chez les Indiens d'Amérique. Exemples : le *nagual* des tribus de l'Amérique centrale et le *manitou*, de celles comprises dans le groupe algonquin. Quand l'esprit gardien apparaît sous une forme animale, son fidèle a parfois grand soin de ne faire aucun mal aux bêtes de cette espèce et de ne pas les manger. Il en est ainsi, par exemple, des Hidatsa, des Arapaho, des Maidu de la Californie septentrionale, des Tinne et des Esquimaux copper. Plus communément, on n'observe pas de tels tabous. Chez les Lillooet de la Colombie britannique, les chasseurs qui ont le plus de succès, quand ils s'en prennent à une certaine espèce, sont réputés l'avoir comme patron. Les Esquimaux du Yukon, l'un des districts de l'Alaska, mangent librement la chair de leur patron animal ; ils portent aussi en talisman un morceau de sa peau ou l'un de ses os. Chez les Indiens thompson, les Shuswap et quelques autres tribus, les esprits gardiens ne sont pas des animaux entiers mais des parties d'animaux, par exemple la tête d'un oiseau ou le nez d'un renne ; en pareil cas, les fidèles s'abstiennent seulement de manger cette partie-là ; tout le reste ils peuvent l'absorber sans scrupule.

Des tabous alimentaires spéciaux peuvent appartenir à des individus, à des familles ou à des catégories et classes sociales. Chez les indigènes des îles Trobriand, un système complexe de tabous, comprenant ceux des aliments, et obligatoires pour les deux sexes, [305] sert à indiquer les divers rangs gradués qui sont reconnus par le peuple. Par exemple, une femme épousant un homme de rang inférieur au sien doit conserver ses aliments, ustensiles de cuisine, plats et récipients à boire, séparés de ceux de son mari. Plus fréquemment, c'est ce dernier qui subit des restrictions : il lui faut s'abstenir des aliments interdits à sa femme. Si les prohibitions alimentaires sont de vrais tabous, puisque la maladie résulte de leur violation éventuelle, la force réelle qui les soutient, il faut la voir dans cette forte conviction en vertu de laquelle la nourriture tabouée est rebutante en elle-même et souille celui qui la prend. « Un citoyen d'Omarkana parlera des mangeurs de hérissons des villages des lagunes avec le même dégoût que tel Britannique pourra éprouver envers des Français mangeant grenouilles ou escargots, et que l'Européen témoigne aux Chinois qui se délectent de petits chiens et d'œufs pourris ²⁴⁴. »

Chez les indigènes de Murua (île Woodlark), vers l'est des Trobriand, l'observation d'un tabou alimentaire spécial établit entre parents et enfant un lien très fort. Le tabou est imposé par le père du mari, mais seulement après la naissance du premier enfant conçu en mariage légitime. Cela prohibe un certain poisson. On y reste assujetti la vie durant ²⁴⁵.

²⁴⁴ Bronislaw Malinowski, *La vie sexuelle des Sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Payot, Paris. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.] Le nom *bomala*, tabou, prend les suffixes pronominaux marquant la possession la plus étroite ; ce fait signifie que les tabous d'un homme sont classés au point de vue linguistique avec les objets le plus intimement liés à sa personne : les parties de son corps, ses qualités personnelles (comme esprit et volonté) et sa parenté.

²⁴⁵ B. Radcliffe-Brown, *Father, mother and child*, *ibidem*, XXVI, 1926, 159 s. On peut comparer à la coutume de Morua celle des Tallensi, des territoires septentrionaux de la Côte de l'Or, en Afrique occidentale. Ils imposent des prohibitions variées au fils aîné d'un homme, dans l'idée d'insister sur cette parenté. Le fils ne doit avoir aucun contact avec les vêtements du père, avec

Les membres de l'iniat (ingiet), société secrète de la Nouvelle-Bretagne, ne mangent ni porc, ni requin, ni tortue, ni chien, ni seiche, ni certains poissons (une ou deux espèces). Ils croient que leurs propres âmes résident dans ces animaux, soit en permanence, soit temporairement. Un homme en train de se faire initier dans une société se voit quelquefois interdire certains aliments pour longtemps, et souvent il s'en abstient encore volontairement après que la restriction a été levée ²⁴⁶.

À Mota, une des îles Bank, beaucoup de gens, peut-être la [306] moitié de la population, n'ont pas la permission de manger la viande de certains animaux et pas davantage tels ou tels fruits déterminés. Dans la plupart des cas, cette prohibition provient du fait qu'on croit à l'identité entre une personne sujette au tabou et l'animal ou le fruit en question, la mère de cet individu ayant, avant qu'il naquît, subi l'influence de l'un ou de l'autre. Ainsi, qu'une femme assise dans son jardin, ou dans la brousse, ou sur le rivage, trouve un animal dans son pague ou à proximité, qu'elle le soignera attentivement sur terre ou dans un étang ou un ruisseau, suivant qu'il s'agit d'une bête terrestre ou marine : au bout de quelque temps, cet animal disparaît, mais sa forme spirituelle entre dans le corps de la femme. Quand elle accouche, son enfant est considéré comme étant en quelque sorte l'animal (ou le fruit) trouvé et soigné par la mère. L'enfant ne peut manger l'animal durant toute sa vie ; la violation de ce tabou entraînerait une maladie grave ou même la mort. Si c'est un fruit qui a été découvert, l'enfant ne doit pas en manger, et il ne lui est pas permis non plus de toucher

sa provision de grains, avec son arc ou son carquois, symboles de la personnalité de quelqu'un ; ces prohibitions prennent fin à la mort du père ; le fils accède alors au statut qui comporte possession de toutes ces choses. En outre, le fils et son père ne peuvent manger ensemble, de peur que l'ongle de l'un n'égratigne la main de l'autre. Si cela arrivait, le fils se mettrait à dépérir, et probablement il en mourrait. La même sanction suivrait la rupture des autres tabous.

²⁴⁶ D'après A. Hahl, chaque degré de l'initiation a ses restrictions alimentaires particulières. Selon B. Danks, celui qui mangerait du porc ou des espèces de poissons prohibées souffrirait d'une dilatation d'estomac et d'autres maux physiques aboutissant à la mort.

l'arbre qui produit ce fruit ; cette dernière restriction s'applique quand le fruit n'est pas encore comestible. Notre informateur cite le cas d'une jeune fille, du clan de l'anguille, qui avait involontairement violé la prohibition. Un jour, elle alla pêcher avec quelques compagnons. Ils prirent, entre autres poissons, une anguille. On les fit tous cuire dans le même récipient, puis on les mangea. Quelques heures après, la jeune fille se mit à divaguer et devint complètement aliénée. « Les gens s'informèrent de ses actes et constatèrent qu'elle n'avait pas mangé de l'anguille mais seulement d'autres poissons cuits avec elle, et on estima que c'était suffisant pour avoir produit son état. » À la base de la prohibition d'un aliment, végétal ou animal, il y a l'idée qui veut que l'individu qui en mangerait se repaîtrait de lui-même, tel un cannibale ²⁴⁷.

Chez les peuples de l'Afrique australe qui parlent le langage bantou, il serait difficile de trouver un indigène n'ayant pas au moins un tabou (portant souvent sur une catégorie d'aliments), qu'il regarde comme de toute importance pour sa vie et son bien-être. Un « homme sans principes » est un « homme qui mange n'importe quoi », qui n'a pas de tabous. Quiconque viole un tabou est méprisé, appelé de toute sorte de vilains noms, et, si son crime vient à être connu du public, on le stigmatise comme un hors-la-loi.

Dans la tribu wabena de la colonie du Tanganyika, chaque homme a un tabou alimentaire, de naissance. On l'attribue à quelque malheureuse expérience faite par un ancêtre. « Il a mangé quelque chose qui lui était nuisible, ou ce qu'il mangea « causa » la mort de ses enfants. » Dès lors, cet aliment particulier est prohibé pour lui [307] et pour ses descendants. Il se peut que cela soit un animal, tout ou partie ; c'est moins souvent une plante ou un produit végétal. Les gens croient que de terribles conséquences suivent la violation du tabou alimentaire. Si, comme on l'affirme, il y a actuellement recrudescence de la lèpre, ces indigènes l'expliquent de la sorte

Les Wabena circulent aujourd'hui plus qu'aux temps anciens ;

²⁴⁷ Une croyance analogue se rencontre dans l'île de Motlav, non loin de Mota.

aussi leur est-il difficile d'éviter toute transgression involontaire du tabou. « Qui sait, par exemple, ce qui peut avoir cuit dans un pot emprunté à un étranger ami ? » Pour parer à cette difficulté, un rite d'origine récente permet qu'un homme soit absous des conséquences de la consommation de son *mwicko*, qu'il l'ait mangé accidentellement ou de propos délibéré. Il l'absorbe rituellement, après que ce mets a été cuisiné par un sorcier qui y a mêlé certains remèdes. Ni le *de cujus* ni ses descendants n'en pâtiront, si la cérémonie a été correctement accomplie. On y recourt surtout quand le tabou a frappé quelque aliment très courant, ce qui soulève de grands inconvénients. Quelquefois, un indigène abandonnera son ancien tabou alimentaire pour en prendre un autre, « et ceci peut expliquer le fait que quelques-uns des gourmands, les plus notoires possèdent les *mwicko* les plus rares et les moins incommodes ! »

Chez les Bangala du haut Congo, chacun observe un tabou (*ngili*) alimentaire déterminé. Il n'est pas rare d'entendre quelqu'un crier en circulant dans une ville : « A échanger un quartier d'antilope. » Il peut tuer cet animal, mais il n'a pas le droit d'en manger ; il cherche donc à le troquer pour quelque chose à consommer. Au bas Congo, il ne se trouve peut-être pas un seul aliment non prohibé à tel ou tel membre de la tribu. Certains tabous sont hérités et donc toujours permanents, tandis que d'autres, imposés par un sorcier, ne sont souvent que temporaires. Les tabous dont on hérite passent de père en fils ; c'est à peu près le seul héritage qui existe dans ces tribus. Aussi longtemps qu'une fille habite dans la maison de son père ou reste célibataire, elle aussi est obligée d'observer le tabou, mais en se mariant elle prend celui de son époux. C'est quelquefois le père qui fait connaître à son fils le tabou en question, mais le plus souvent la communication en incombe au sorcier. Manquer à la stricte observation d'une restriction alimentaire entraîne de terribles conséquences pour l'enfant : ou bien il subira quelque mauvaise fortune, inconnue mais fort grave, ou bien il sera frappé d'une maladie sûrement mortelle. Dans telle ou telle famille, le, tabou hérité peut consister à ne manger aucun animal sauvage ayant la peau tachetée, comme certaines antilopes, par exemple. Quiconque

viole cette prohibition subira une très nocive affection de la peau. Ou bien le tabou peut proscrire [308] la viande d'hippopotame ; si on l'absorbe, elle produit l'éléphantiasis. Un poisson aux yeux d'opale causerait de l'ophtalmie. La grosse grenouille vous vaudrait des yeux aussi proéminents que les siens. Dans tous ces cas, les sanctions restent plus ou moins en rapport avec les prohibitions auxquelles on désobéit. Il en est d'autres tout arbitraires, décrétées souvent au gré de la fantaisie capricieuse du « docteur » appelé à traiter le patient. Ainsi, on peut ordonner à une femme atteinte de convulsions de ne jamais regarder son image dans un miroir ou dans un cours d'eau. On interdira à quelqu'un la consommation du manioc sous n'importe quelle forme ; cela équivaldrait à interdire à un Européen toute espèce de farine. Il se peut souvent qu'un tabou alimentaire soit levé au bout de peu de temps par le médecin qui l'imposa, pourvu que celui-ci ait reçu pour ses services les honoraires dûment requis ²⁴⁸.

Il y a de bonnes raisons pour croire que beaucoup de tabous observés dans le bas Congo sont réellement utiles, en dépit de toute la « bouffonnerie fétichiste » qui les accompagne. Un médecin indigène dit : ne fais pas ceci, ne va pas là, ne mange ni ceci ni cela, - et ce tabou atteint exactement la cause de la maladie. Le patient guérit, parce que, serait-ce à l'insu de tous, le tabou a apporté le seul remède efficace en l'espèce. Ou bien le médecin interdit au malade de traverser un « carrefour », ce qui comprend le seuil et ses marches. Or, le repos est un des principaux articles dans le traitement de n'importe quelle maladie. Donc, dans beaucoup de cas, le seul fait pour le patient de se tenir tranquille chez lui, conformément à un simple tabou bien choisi, lui vaudra la guérison, ce qui, après tout, est l'essentiel. Si le tabou est alimentaire, l'individu sera probablement guéri de son indigestion, du scorbut ou de certaines autres affections pénibles, en s'abstenant d'une

²⁴⁸ D'après B. E. Dennett, beaucoup de familles observent les tabous hérités concernant l'alimentation animale, parce que leurs ancêtres avaient contracté une dette de reconnaissance envers les animaux que maintenant l'on ne mange pas. On raconte diverses histoires, pour expliquer l'abstinence ainsi pratiquée.

manière aussi sage que nécessaire des viandes ou des herbes ayant causé le désordre dont il souffrait.

Les Bakalai ou Bakélé du Gabon observent certains tabous alimentaires personnels. Du Chaillou, qui vécut quelque temps parmi eux, constata qu'il n'y avait guère d'individu, dans cette tribu, pour qui quelque aliment ne fût taboué. « Certains n'osent pas goûter du crocodile, d'autres de l'hippopotame, d'autres du singe, certains du boa, d'autres du porc sauvage ; pour tous, cela procède de la même croyance. Littéralement, ils souffriront les affres de l'inanition plutôt que laisser là leur préjugé. Ils croient très fermement que, si un membre de la famille mange l'aliment défendu, les femmes de cette, même famille ne manqueront pas de faire de [309] fausses couches et donneront naissance à des monstres tenant de l'animal *roondah* ; ou bien elles mourront de terribles maladies. » Outre ce genre de tabous, hérités, qu'observent tous les membres de la famille d'un individu, le médecin féticheur interdit quelquefois à tel ou tel particulier de toucher certains aliments. En ce cas, la prohibition est individuelle, non familiale. D'après le docteur Nassau, qui fut longtemps missionnaire parmi les tribus de cette région, il est difficile de déterminer la raison pour laquelle on impose un *orunda*. Cependant, l'objet ou l'acte prohibé semble être un sacrifice, or- donné pour l'enfant par ses parents et par le médecin féticheur, comme don à l'esprit gouvernant sa vie. Ce qui est prohibé de la sorte est exclu désormais de l'usage commun pour l'enfant, devient sacré à l'esprit. « Tout usage qu'en ferait l'enfant serait dès lors un sacrilège, qui attirerait le courroux de l'esprit, sous la forme de maladies ou d'autres maux, et qui ne pourrait être expié que par des cérémonies dispendieuses et par des dons remis au magicien intercédant pour le coupable. » Le docteur Nassau « soupçonne fortement » que, lorsque l'*orunda* imposé à des femmes concerne la viande, « la superstition a été mise au service de l'égoïsme masculin et a refusé aux femmes la viande de choix, pour que les hommes en aient davantage ».

À Calabar, tout individu est astreint à un tabou, relatif à quelque aliment particulier ou à la manière de manger. « Lorsque, sous l'in-

fluence de la culture des blancs, quelqu'un abandonne son ibet (tabou), il est regardé par les ju-juistes bien pensants comme menant une vie irrégulière et dissipée ; même la violation non intentionnelle de l'ibet passe pour être très dangereuse. Par exemple, en achetant un esclave, l'acquéreur recherche toujours quel est l'ibet de l'esclave, car, si on le lui donnait à manger, cet esclave tomberait malade. » Un document affirme que, peu après la naissance d'un enfant, les parentes d'un certain âge se réunissent pour découvrir, par leur magie, quel doit être son tabou.

Chez les Yoruba, c'est le troisième jour suivant une naissance que le prêtre du dieu Ifa, divinité principale, fait connaître quels dieux le nouveau venu aura à adorer toujours et quels tabous (*ewo*) il lui faudra toujours observer. Les tabous sont au nombre de quatre. En premier lieu, défense d'épouser une femme ayant les mêmes dieux que son mari ; secondement, défense de manger son animal-présage : rat, oiseau ou serpent. Les deux autres tabous s'appliquent respectivement à certaine bête et à certaine plante qu'il ne faudra jamais consommer. Tel est l'*ewo* personnel, distinguant un individu des autres hommes.

Chez les Kpellé et dans les autres tribus libériennes, tous les gens ayant les mêmes tabous alimentaires personnels forment des [310] fraternités. Les membres de ces organismes sont tenus de se donner entre eux une aide illimitée et de ne s'intenter aucun procès ; quand le danger menace, il faut que chacun se porte au secours de ses compagnons. Si l'un des membres va dans une contrée étrangère, il y recherche les affiliés à son groupement. Ceux-ci le traitent comme s'il était leur proche parent, le protègent et l'assistent. Le tabou passe du père à ses enfants ; fréquemment, ceux-ci prennent aussi le tabou de leur mère. Une femme mariée garde le sien, en y ajoutant souvent celui de son mari ²⁴⁹.

À Surinam, c'est par des esclaves venus de l'Afrique occidentale

²⁴⁹ Diedrich Westermann, *Die Kpelle*, Goettingue et Leipzig, 1921, p. 56 s. L'auteur signale que des fraternités analogues existent chez les Mandingue de la Sénégambie.

que l'observation de tabous alimentaires personnels semble s'être introduite. Chez les nègres de cette colonie néerlandaise, chaque enfant en naissant hérite de son père certains *kina* ou *trefu*. Ce sont des prohibitions « contre l'accomplissement d'un acte que déteste quelque agent surnaturel auquel la destinée de l'individu est associée ». La plupart imposent abstention de certains aliments durant la vie entière du sujet. Outre de tels tabous capitaux, chacun, en grandissant, en observe d'autres. Il en est qui lui arrivent quand il devient l'adorateur d'un dieu ou de plusieurs dieux particuliers, car toute divinité a, elle aussi, ses *trefu*. Il en est qu'on acquiert, quand on reçoit certains charmes ou quand on en fait usage. Hérité ou acquis, le *trefu* peut interdire de manger telle ou telle variété de poissons, telle viande, tel légume. Le lait, le mouton, le boeuf, les coquillages sont le plus souvent taboués. Une mère apprend à son enfant quels sont ses *trefu*. Elle sait ce que son mari n'a pas le droit de manger ; aussi prend-elle soin que son enfant aussi s'en abstienne. La pénalité qui sanctionne l'inobservation du *trefu* hérité consiste en une maladie de peau, qui revêt d'abord la forme bénigne de l'eczéma, puis dégénère en lèpre, si l'infraction persiste. Quand une femme a mis au monde un enfant dont la peau présente par la suite des éruptions, lors même qu'il respecte le *trefu*, ce mal est considéré comme prouvant *prima facie* que le mari de cette femme n'est pas le père de son enfant. Il paraît que cette croyance sert, en fait, de frein contre l'infidélité conjugale féminine ²⁵⁰.

Chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les tabous alimentaires sont quelquefois imposés à un patient par un sorcier qui l'a soigné. Ces prohibitions sont temporaires ou permanentes. Parmi les Tinne du centre de l'Alaska, on peut exiger d'un homme qu'il s'abstienne de manger ou de boire quoi que ce soit de chaud, ou [311] bien qu'il évite certains poissons ou certaines viandes. Ce genre de règles est scrupuleusement observé. En les édictant, le sorcier s'assure une forte emprise sur l'esprit du peuple, ainsi amené à prendre l'habitude de lui obéir

²⁵⁰ M. J. Herskovits et Frances S. Herskovits 1 *Suriname folk-lore*, New York, 1936 p. 36 s. L'un des deux noms désignant ces tabous alimentaires, *kina*, vient du mot bantou (Loango) *tschina* ; l'autre, *trefu*, est d'origine hébraïque.

et de suivre ses directions. De même, chez les Esquimaux du centre, un médecin ayant traité un malade peut lui imposer quelque prohibition alimentaire, par exemple lui interdire la venaison. Ce genre de tabou n'est pas permanent.

Quoique presque toujours omnivore, le sauvage évite force aliments qui ne sont pas nuisibles, mais au contraire salubres, et dont la consommation élèverait le niveau de son existence. Il n'utilise pas tous les moyens de subsistance qui lui sont accessibles. Ce qui se prohibe le plus communément, c'est le poisson, le porc, la volaille, les oeufs, le lait, mais l'usage d'autres vivres utiles subit également des interdictions.

Si les Tasmaniens, dit-on, mangeaient des coquillages, tout poisson à écailles leur faisait horreur ; ils fussent morts de faim, plutôt qu'ils n'en eussent consommé ²⁵¹. En règle générale, les aborigènes de Victoria ne mangent pas de porc, pas plus qu'« aucune espèce de corps gras dont la nature et l'origine ne leur sont pas connues ». Au Queensland, même répugnance envers la viande de porc ²⁵². Les Arunta et d'autres tribus de l'Australie centrale ne mangent pas de champignons. Ils croient que ce sont des astres tombés du ciel et dotés *d'arungquiltha*, pouvoirs nocifs ou « magie malfaisante ».

À Bartle-bay, en Nouvelle-Guinée britannique, les célibataires des deux sexes ne consomment pas de lézards, « de peur que cela ne rende les gens de chaque sexe antipathiques les uns aux autres ». Les indigènes de la Nouvelle-Bretagne s'abstiennent de boire du lait et d'absorber aucun produit lacté ; en revanche, ils consomment du sang, lorsque ce produit a cuit avec certaines feuilles et certains morceaux

²⁵¹ D'après un autre document, les Tasmaniens évitaient le poisson d'eau douce mais mangeaient le poisson de mer, harponné dans les bas-fonds ou pris au filet. (James Bonwick, *Daily life and origin of the Tasmanians*, Londres, 1870, p. 14 s.)

²⁵² Carl Lumholtz, *Among cannibals*, New York, 1889. Les Wonkonguru du district du lac Eyre ne peuvent manger du porc frais, même s'ils ne savent pas ce qu'il en est ; leurs estomacs le rejettent. Ils admettent le lard, s'il n'est pas trop gras. (G. Horne et G. Aiston, *Savage life in central Australia*, Londres, 1924.)

de porc. Dans les îles de Torrès, on ne mange pas de requins, parce que celui qui en mangerait serait pris par un requin, quand il irait sur mer ; quant à l'anguille de mer, si l'on s'abstient également d'en consommer, c'est parce qu'on la croit empoisonnée. On évite aussi l'octopus ²⁵³. Les gens d'Ulawa, l'une des îles Salomon, ne mangent pas de bananes et ne plantent pas de bananiers. « On [312] a découvert que l'origine de ces restrictions est récente et bien fixée dans le souvenir. Un homme très influent, il n'y a pas très longtemps, au moment de sa mort, a interdit qu'après lui on consommât des bananes, en disant qu'il serait dans ces fruits. Les indigènes les plus âgés connaissent encore son nom et disent : « Nous ne pouvons manger un tel. » Au bout de quelques années, si la restriction persistait, ils diraient : « Il ne faut pas manger notre ancêtre. »

Chez les Sow et parmi quelques autres tribus de Sarawak, les chèvres, les volailles et une belle variété de fougère qui donne un comestible végétal excellent sont interdites aux hommes ; femmes et enfants peuvent en consommer. Les Dayak de Malintam et de Njawan permettent aux enfants et aux femmes de manger du singe, du cerf, du crocodile, mais le tout est interdit aux circoncis, sous peine de sombrer dans la folie. On dit que les Aïnous ne mangent jamais des œufs. Quelques tribus côtières de Formose s'abstiennent du poisson. D'autres, du Kafiristan, « détestent le poisson, qui cependant abonde dans leurs cours d'eau ». Les Tangkhul du Manipur ne mangent jamais de la viande de porc. Quelques-uns disent que celui qui en consommerait deviendrait gris prématurément, verserait dans l'aliénation et mourrait. D'autres lui annoncent un trépas affreux causé par une éruption de furoncles.

Les Vedda évitent la chair des éléphants, des léopards, des chacals, des ours, des buffles sauvages ou domestiques et, dans la plupart des cas, de la volaille également, tant domestique que sauvage. Les

²⁵³ Rivers, *The history of melanesian society*, I, 177. Évitent aussi le requin les indigènes d'Uripiv, un îlot de Malekula dans les Nouvelles-Hébrides.

chamanes vedda s'abstiennent, en outre, de manger du porc ²⁵⁴. Les naturels des îles Nicobar ne boivent pas de lait. Chez les Toda, si chacun peut consommer du lait des buffles non sacrés, celui des buffles sacrés est prohibé aux simples particuliers, sauf sous forme de beurre ou de petit-lait ²⁵⁵. Le lait est également interdit dans beaucoup d'autres tribus aborigènes, éparpillées sur un [313] vaste espace dans l'Inde ; la répugnance à en user prévaut à travers l'extrême orient asiatique comme dans les Indes orientales.

Les peuples de l'Afrique australe parlant le dialecte bantou s'abstiennent très généralement de manger du poisson ; ils appellent tout ce qui est poisson serpent de mer, et ils évitent même d'en toucher. Beaucoup d'indigènes se refusent à consommer du porc, mais cette pratique n'est ni aussi universelle ni aussi rigoureuse que le rejet du poisson ²⁵⁶. Observer la prohibition du poisson est considéré comme une

²⁵⁴ C. G. Seligman et Brenda Z. Seligman, *The Veddas*, Cambridge, 1911, p. 178 ss. Les auteurs croient que l'exclusion des éléphants, des léopards, des chacals, des ours et des buffles sauvages est due au fait que ces animaux sont, et ont toujours été dangereux à chasser, pour un peuple aussi pauvrement armé que les Vedda. Il était plus sûr de chasser le cerf, et la venaison était plus savoureuse. Mais cette explication ne convient ni pour les buffles domestiques ni pour la volaille.

²⁵⁵ W. H. R. Rivers, *The Todas*, Londres, 1906, p. 239 s. « Les restrictions dans l'usage du lait des animaux sacrés portent les caractères généraux associés aux tabous, et tout le rituel quotidien de la laiterie semble destiné à ôter le tabou. Il se peut qu'en un certain temps le lait des buffles sacrés n'était pas employé du tout, et que ces bêtes allaitaient simplement leurs petits. Si les Todas se sont mis à les traire, il est naturel que la traite et la fabrication du beurre aient été accompagnées d'un rituel destiné à conjurer les maux qu'on pouvait attendre comme résultant de la profanation de la substance sacrée et de la rupture du tabou. En certaines circonstances, maintenant encore, les Todas ne traitent pas leurs buffles sacrés ; ils les laissent seulement allaiter leur progéniture. » (p. 241.)

²⁵⁶ Gustav Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, Breslau, 1872, p. 106 s. D'après un autre document, il est interdit aux femmes de manger du poisson, attendu que le poisson, le porc, le lièvre et la volaille (non pas la volaille sauvage) sont tous « impurs » pour les hommes. (J. Macdonald, *Journal of the anthropological institute*, XIX, 1890, 279.) Les femmes ayant leurs règles ne doivent pas boire de lait ; sinon, le bétail mourrait. (*Ibidem*, XX, 1891, 138.) Pour ceux qui mènent une vie sexuelle, le lait nouveau serait

marque de distinction ; ainsi, un jeune garçon zoulou, vivant avec les Thonga, refusait de manger du poisson comme eux et se flattait de sa supériorité sociale par rapport à eux, à cet égard. Presque tout ce qui peut avoir quelque ressemblance, même lointaine, avec de la viande plait aux Thonga ; ils s'accordent à apprécier les chenilles, les coléoptères, les larves, les sauterelles. Néanmoins, certains d'entre eux refusent de manger du porc, « probablement parce que les porcs sont modernes », tandis que chacun méprise les limaçons ²⁵⁷. Chez les Zoulou, on ne mange jamais ni le poisson ni l'antilope dite bubale. Anciennement, étaient également tabous le gnou, autre variété d'antilope, et l'élan ; actuellement, ces animaux, dont la chair fournit un aliment de valeur, ne sont plus évités que par les filles et les jeunes femmes non mariées. On croyait qu'à manger la graisse intérieure de l'élan chacun perdrait toute capacité procréatrice. Quant aux canards, aux autres volailles domestiques et aux oeufs des oiseaux, seuls les consomment les gens très jeunes et les gens très âgés.

Jadis les Wanyamwezi ne mangeaient jamais de volaille maintenant encore ils s'abstiennent des oeufs. Les Somalis de la [314] côte ne consomment ni poules, ni oeufs, ni oiseaux quelconques, ni ron-

sansdoute funeste. Chez les Basoga, le lait d'un vache qui a vêlé est tabou, excepté pour les jeunes garçons (apparemment non arrivés à la puberté) ; cette prohibition dure jusqu'à ce que le cordon ombilical du veau soit tombé. (John Roscoe, *The Bogesu and other tribes of the Uganda protectorate*, Cambridge, 1924, p. 110.) Les Baganda ne permettent pas de traire une vache durant les quatre jours suivant la naissance de son veau, pour qui ils laissent le lait. Il pourrait sembler que cette règle ait eu pour cause la sollicitude envers le petit veau ; en ce cas, comment expliquer que, pendant ces quatre jours, il est interdit à la femme du propriétaire de cultiver le jardin ? (Le même, *The Baganda*, Londres, 1911, p. 418.) Chez les Bahima de l'Ouganda, une personne mariée ne peut boire, pendant deux ou trois jours, le lait d'une vache qui a eu un veau. C'est permis aux jeunes garçons. Si la prohibition n'était pas observée, la vache cesserait de donner du lait, et le veau mourrait. (Le même, *The soul of central Africa*, Londres, 1922, p. 92.)

²⁵⁷ Junod, *Mœurs et coutumes des Bantous*. Les Thonga distinguent nettement entre les aliments qu'ils excluent pour cause de « dégoût » (*nyena*), comme dans le cas des porcs et des limaçons, et d'autres qui sont prohibés parce que tabous (*yila*). Dans cette dernière catégorie figurent quatre espèces d'oiseaux, le crapaud et un certain scarabée.

geurs, ni gibier quel qu'il soit. Ces restrictions semblent être de véritables tabous, car les indigènes ne voudraient jamais se servir d'une casserole dans laquelle un voyageur européen aurait fait cuire une volaille. Chez les Atheraka du Kenya, oiseaux sauvages et volailles ne sont mangés que par les enfants incirconcis ; personne ne consomme ni oeufs ni poissons. Il faudrait qu'un Akikuyu fût réduit à la dernière extrémité de l'inanition pour qu'il se décidât à manger de la viande d'une bête sauvage. En ce qui concerne le poisson, il est spécifié « par la coutume et par la tradition » qu'en manger rend un individu cérémoniellement impur. Les oeufs ne sont pas consommés non plus. Chez les Banyoro de l'Ouganda, chèvres, moutons, volailles et toutes les espèces de poissons sont « absolument prohibés » comme aliments. Le Galla dédaigne les oeufs.

Les Bayaka du Congo belge s'abstiennent du lait ; ils acceptent, d'autre part, le sang, quand il a subi la cuisson. Les Bahuana permettent aux femmes de manger des grenouilles ; quant aux hommes, ils le leur interdisent, « sous peine de tomber malades ». Les Bangala (Boloji) du haut Congo, qui mangent presque tout ce qu'on peut manger, y compris les vers blancs du palmier, certaines espèces de chenilles et les grandes chauves-souris, ont le lait en horreur.²⁵⁸ Quiconque en boit est considéré comme impur pendant plusieurs jours ; il lui est défendu de prendre ses repas avec sa famille. Ces indigènes peuvent traiter les chèvres et les brebis du missionnaire sans contracter une souillure, mais il ne faut pas que le liquide touche leurs lèvres. Pour eux, les oeufs crus sont également taboués, mais ils mangent des oeufs bien cuits, quand même ce plat puisse manquer de saveur.

Les naturels de la côte du Loango s'abstiennent de consommer la viande des chèvres, de peur que leur peau ne s'écaille ; ils ne mangent pas de volaille, sinon leurs cheveux tomberaient ; ils proscrivent aussi la chair des oiseaux sauvages, car, s'ils en consommaient, leurs en-

²⁵⁸ T. E. Bowdich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, Londres, 1819, p. 319. D'après miss Kingley tous les Africains occidentaux « ont une parfaite horreur du lait à boire ; en boire, pour eux, est une habitude malpropre, et ils le disent en langage cru ». (*Travels in West Africa*, p. 451.)

fants naîtraient avec des pieds tordus. Les Bakwiri du Cameroun défendent aux femmes de manger volaille et oeufs. Les Bakundu étendent cette prohibition aux hommes. Les Achanti ne mangent pas d'oeufs, et « l'on ne peut les persuader de goûter au lait ». Un Ibo « se régale de lait de conserve », tandis qu'il frémit à la pensée de boire du lait fraîchement trait. Dans la Nigéria du Nord, parmi les tribus restées païennes, jamais un homme ne traite son bétail ²⁵⁹.

[315]

Les aborigènes des îles Canaries ne mangeaient jamais des poissons et ignoraient comment on les pêche. Le lait, qu'il vienne d'une vache, d'une chèvre, d'une brebis ou d'une jument, n'est jamais consommé par les Indiens linguas du Chaco, au Paraguay. Les gens déjà âgés estiment qu'il n'est pas fait pour eux ; quant aux jeunes, s'il leur est défendu d'en boire, c'est parce qu'on croit qu'il les affecterait mentalement aussi bien que physiquement ; or, les Indiens ne désirent nullement que leur descendance ait des caractères animaux.

Les Bororé du Brésil sont convaincus que chaque tapir, chaque porc sauvage et chaque alligator abrite l'âme d'un défunt de leur tribu. C'est pourquoi ils ne tuent jamais un de ces animaux, à moins de trouver un magicien qui exorcise son âme. « Ils croient que, s'ils mangeaient cette bête, ils mourraient infailliblement ²⁶⁰. »

Une autre tribu brésilienne, les Coroado, « ne goûte pas la viande

²⁵⁹ G. T. Basden, *Niger Ibos*, Londres, 1938, p. 230. À Awka, en pays ibo, il n'est pas permis aux hommes de manger des limaçons ; on l'admet pour les femmes et les enfants (p. 158).

²⁶⁰ W. A. Cook, *Through the wilderness of Brazil*, New York, 1909, p. 408. D'après Karl von den Sieinen, la chair du cerf ne peut être mangée avant qu'il ait été « béni » par un sorcier. Il y a même des gens qui ne veulent pas en consommer après cette cérémonie. Aussi le tire-t-on rarement. Certains poissons, en particulier tous ceux qui sont grands et agréables au goût, doivent, eux aussi, être « bénis », avant qu'on en puisse manger sans crainte. Les âmes qu'on croit incarnées dans tous les animaux taboués sont celles de sorciers décédés. C'est pourquoi les sorciers vivants paraissent être particulièrement qualifiés pour ôter le tabou. (*Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1894, p. 491 ss., 151 s.)

du cerf, de peur de perdre son abondante chevelure noire. Ces gens ne mangent pas non plus la protubérance du cou du tapir, qui en est le meilleur morceau, de peur de perdre l'amour de leurs femmes. De même, ils s'abstiennent de la chair du canard, ainsi que du cutia, un rongeur fort savoureux, de peur que leurs enfants n'aient de gros pieds et de grosses oreilles, aux formes très laides ». Les Jivaro ne mangent pas certains animaux, notamment le cerf et le tapir, à cause des tabous ad hoc. Si l'on n'hésite pas à tuer des cerfs et à en livrer aux blancs pour qu'ils les consomment, les indigènes eux-mêmes ne touchent pas à cette viande. Celle du porc est tabouée pour les Wapisiaina de la Guyane britannique. Les Indiens guyanais, dit-on, refusent de manger de la chair de certains animaux qui furent introduits d'ailleurs dans leur pays, tels les bœufs, les brebis, les chèvres, la volaille. On en consommera parfois, cependant, si l'on vient à manquer gravement d'autres comestibles, mais alors il faut que le sorcier, ou une vieille femme pouvant le suppléer, souffle d'abord sur ces bêtes un certain nombre de fois, « apparemment en vertu du principe qui veut que l'esprit de l'animal à manger soit ainsi expulsé ».

Chez les Indiens seri du Mexique, les plus petits rongeurs, spécialement, les écureuils, sont « exclus du menu, en vertu d'un tabou [316] rigoureusement observé, dont le sens n'a pas été découvert ». Aussi ces animaux se sont-ils tellement multipliés que leurs terriers creusent le pays sur des centaines de kilomètres carrés et y rendent bien des passages impraticables aux chevaux, voire presque aux piétons. De la sorte, les envahisseurs ne peuvent entrer, et le pays est protégé contre les étrangers.

Les Zuñi ne mangent jamais leurs porcs ; ils les réservent pour nourrir les aigles qu'ils capturent. Il n'y a contre ces bêtes aucun tabou ; on répugne seulement à consommer les boueurs du village. Ces indigènes « ne peuvent comprendre pourquoi les blancs mangent du porc, cependant que, de leur côté, ils absorbent certains aliments qui nous dégoûtent ». Les mêmes ne veulent manger ni poisson ni aucune autre créature aquatique. Ils disent qu'en un pays désert l'eau est rare et par conséquent sacrée. Tout ce qui, en apparence ou réellement,

appartient au domaine de l'eau et tout ce qui y vit partage cette sainteté. C'est spécialement le cas du poisson, que l'eau nourrit, qui la rumine et la respire ²⁶¹.

Les Navaho « .ne doivent jamais toucher à un poisson, et personne n'obtiendra d'eux qu'ils y goûtent ; leurs forêts abondent en dindons sauvages, mais il leur est strictement interdit d'en manger ; les ours aussi sont nombreux, mais tabous ; aussi ne touchera-t-on même pas une peau d'ours... ; quant à la chair du porc, ils l'exècrent comme pourrait le faire l'Hébreu le plus dévot ²⁶² ». Les Apaches ne mangent jamais de poisson, encore que leurs cours d'eau en soient remplis. Ils évitent aussi le porc. D'après un ancien document, la première fois où l'on introduisit les porcs chez les Indiens chickasaw, ceux-ci « éprouvèrent une horreur telle, devant l'un des leurs qui avait mangé de cet aliment malpropre et impur, qu'ils exclurent ce criminel de toute communion religieuse dans leur maison commune circulaire ou dans leur enceinte sacrée quadrangulaire, lors de l'expiation annuelle des péchés, tout comme s'il avait mangé des fruits non sanctifiés. Après que cette expiation eut été faite dans le temple, on le réadmit à jouir de ses privilèges usuels ». Les Indiens pawnee tabouaient le porc.

Il est dit de certains Indiens californiens (près de San Diégo) qu'ils ne voudraient jamais manger de la viande de « grands animaux ». Cependant, lorsqu'une mission franciscaine s'établit dans [317] leur territoire, le tabou dut être annulé, car actuellement ils apprécient beaucoup le boeuf. Chez les Twana et autres Indiens de Washington, on ne mangeait pas de canards sauvages jusqu'après l'arrivée

²⁶¹ F. H. Cushing, cité par W. Matthews, *Ichthyophobia*, *ibidem*, XI, 1898, 110. Une violation du tabou du poisson est suivie de folie (Matthews, *loc. cit.*).

²⁶² A. M. Stephen, *American Anthropologist*, VI, 1893, 357. Au point de vue linguistique, les Navaho se rattachent à la souche athapascanne du grand Nord, largement répandue. Les tribus athapascanes, établies dans des régions bien arrosées, n'ont pas de tabou du poisson ; il leur faut se nourrir de poisson pour subsister pendant une grande partie de l'année. Aussi est-il probable que les Navaho reçurent ce tabou des tribus sédentaires du sud-ouest après leur arrivée dans le Nouveau-Mexique et dans l'Arizona. (W. Matthews, *Journal of american folk-lore*, XI, 1898, 111.)

des blancs. Les indigènes expliquaient cette prohibition par le fait que le canard sauvage se nourrit de limaçons.

Certaines prohibitions peuvent concerner la préparation des aliments suivant telles méthodes, et d'autres règles peuvent interdire la consommation en certaines circonstances. Les mauvais esprits punissent un insulaire d'Andaman qui les offense en faisant griller ou rôtir de la viande de porc, car ils en détestent l'odeur. Celle-ci étant également odieuse pour Puluga, un être mythique, il aidera souvent à découvrir le délinquant. Ce risque n'est pas couru quand on fait bouillir la même viande, car les nerfs olfactifs des esprits importuns n'ont pas assez de finesse pour percevoir l'arome du porc ainsi cuisiné ²⁶³. En outre, ces Andaman n'osent pas, quand ils font cuire une tortue, employer comme combustible le bois d'un certain arbre dont l'écorce fournit la fibre à faire les lignes des harpons et les filets où l'on pêche la tortue. Agir de la sorte causerait tant de répulsion à « monsieur Lune » qu'il frapperait les coupables d'un châtement sommaire. Les hommes auraient la gorge tranchée ; quant aux femmes, elles perdraient leurs seins. Toutefois, ce même bois peut être brûlé sans difficulté, quand il s'agit de préparer d'autres animaux, des porcs par exemple.

Le lait est un liquide sacré pour les Masai. Jamais ils n'en vendent ou n'en donnent à des étrangers. L'acte le plus détestable qu'un étranger puisse commettre chez eux consiste à faire bouillir du lait. Cela irrite tellement les vaches qu'elles tarissent aussitôt. Quiconque porte atteinte à cette prohibition paiera une lourde amende ; à défaut, « l'ou-

²⁶³ E. H. Man, *Journal of the anthropological Institute*, XII, 1883, 159. Ce qui déplaît beaucoup aussi à Puluga, c'est l'odeur de la cire qui brûle ; il manifeste cette aversion en envoyant une tempête. Vu cette croyance, une pratique courante consiste à brûler secrètement de la cire, quand un individu envers qui on éprouve de la malveillance est en train de pêcher, de chasser, etc., afin de souiller son activité et de lui causer autant de désagrément que possible. De là prit naissance, chez ces indigènes, le dicton qui a cours, lorsqu'une tempête survient soudainement : il faut que quelqu'un soit occupé à brûler de la cire (p. 154).

trage infligé au bétail sacré sera essuyé dans le sang » du coupable ²⁶⁴. Les Bahima de l'Ouganda disent même que, « si un Européen met de son lait dans du thé, il tue la vache qui donna ce lait ». Cette aversion à l'égard du lait qu'on fait bouillir, causée par la crainte de porter préjudice au bétail, beaucoup d'autres tribus pastorales d'Afrique la manifestent également ²⁶⁵.

[318]

Chez les Arawak pomeroon, « quand un animal est pris au piège ou tué d'une flèche ou au fusil, il faut faire cuire sa chair dans un récipient sans couvercle et sur un feu qui ne soit pas trop fort, de manière à éviter que de l'eau bouillante ne déborde. Si l'on ne procédait pas exactement de la sorte, on ne pourrait plus par la suite se servir de la flèche ou du fusil, car tout le gibier de l'espèce représentée quitterait la région ²⁶⁶. Les Navaho appliquent un tabou au bois du piège où l'on fait tomber des antilopes ; jamais ils ne font cuire des aliments sur un feu alimenté par du bois venant de cet enclos. Eux-mêmes se tiennent à distance d'un pareil feu, redoutant d'en sentir la chaleur ou d'en respirer la fumée.

²⁶⁴ D'après un autre document, du lait bouilli est régulièrement absorbé par des malades.

²⁶⁵ D'après sir J. G. Frazer, la répugnance à soumettre le lait à la chaleur du feu est due à la croyance qui veut qu'une relation sympathique existe entre une vache et le lait qu'on lui a tiré : la vache tarirait ou, périrait bel et bien. (Voir *Folk-lore in the Old Testament*, Londres, 1919, 111, 118 ss. La règle qui interdit de consommer de la viande et du lait en même temps ou au cours de la même journée (règle observée par les Masai, les Suk, les Naridi et d'autres tribus d'Afrique orientale) peut également s'expliquer par la crainte du danger que comporte, pour les vaches, le contact des deux substances dans l'estomac ; cela peut leur être fatal. (*Ibidem*, III, 151 ss.)

²⁶⁶ W. E. Roth, *An inquiry into the animism and folk-lore of the Guiana Indians, Thirtieth annual report of the bureau of american ethnology*, p. 285. Chez les Arawak, on ne peut rien manger après la tombée de la nuit. Quiconque commet cette infraction est « invariablement » changé en un animal (p. 184 s., 295). Ces Indiens, quand ils sont sur mer ou sur un grand cours d'eau, sont très soucieux de leur cuiller à pot. Quand on s'en est servi, on peut la laver dans le bateau mais jamais dans l'eau de la mer ou du fleuve ; ceci amènerait grains et tempêtes (p. 267).

Un tabou universellement pratiqué par les Esquimaux coppers du golfe du Couronnement interdit de cuire dans le même récipient et en même temps les produits de la terre et ceux de la mer. En conséquence, quand ils séjournent sur le continent et ont des stocks de viande de phoque ainsi que des réserves de viande de renne, l'une est cuite le matin, l'autre le soir. Ils peuvent, toutefois, absorber l'une et l'autre en même temps ²⁶⁷. Dans maints endroits de la côte, le bois flottant fournirait une bonne quantité de combustible, si, en règle générale, on ne l'évitait volontairement, à cause du [319] tabou opposé au mélange des produits de la mer et de ceux du continent. Ce bois flottant vient de la mer ; donc le poisson et le caribou pris dans les rivières et les lacs ne doivent pas cuire sur un feu ainsi alimenté. Chez les Esquimaux du Labrador, on ne mange pas ensemble ce que fournissent respectivement la mer et la terre. Les Esquimaux du centre ne peuvent manger de la venaison le même jour que de la baleine, du phoque ou du morse ; ils ne doivent pas non plus déposer ensemble les deux sor-

²⁶⁷ D. Jenness, *The life of the copper Eskirno, Report of the canadian arctic expedition, 1913-18*, XII, 182 s. « La nature a voulu que certains animaux vécussent dans la mer, d'autres sur la terre. Les Esquimaux font donc la même distinction et tiennent séparés les produits de chacune des deux régions. Il reste quelque vague pour déterminer qui impose le tabou. Ils disent quelquefois que les animaux eux-mêmes seraient offensés et se vengeraient sur les transgresseurs, lesquels mourraient alors d'inanition. D'autres fois, ils déclarent que les ombres des Esquimaux défunts subiraient l'offense et exerceraient leur vengeance en envoyant de terribles tempêtes ou la maladie et la mort, spécialement pendant qu'on vit sur les glaces. Il se peut encore que ce soit une divinité, résidant au fond de la mer et contrôlant l'approvisionnement en phoques, ou une autre qui vit dans le ciel, ou l'un des nombreux esprits habitant les falaises, les crevasses de la glace et des endroits analogues, pour autant qu'ils aient un séjour fixe. Mais, de quelque manière qu'il se représente comment le tabou sera imposé - et le même Esquimau croira à chacune des choses indiquées à ce propos - il est absolument certain que la punition suit inévitablement la désobéissance. Malheur à celui qui n'observerait pas les dues restrictions ; tôt ou tard la mauvaise fortune le frappera sous une forme ou sous une autre, et alors le péché, si secret soit-il, viendra sûrement au plein jour. Même si le malfaiteur ne fait pas sa confession immédiate, comme cela arrive souvent, les chamanes auront vite découvert sa transgression, en invoquant leurs esprits familiers et en se livrant à des investigations sur la cause des malheurs. » (p. 182.)

tes de provisions sur le sol de leur hutte ou derrière les lampes. Ils se lavent avant de passer des unes aux autres ²⁶⁸.

Chez de rudes chasseurs ou pêcheurs ou collecteurs, il y a beaucoup plus de propriété collective qu'individuelle. La plupart des biens appartiennent au groupe en bloc ; l'individu n'a qu'un droit d'usager, non encore passé à l'état de droit reconnu de propriété. Les lieux de campement, les terrains de chasse, les cours d'eau où l'on pêche, ainsi que les objets employés pour des buts religieux ou magiques, par exemple les pierres sacrées, les masques, les instruments meuglants, sont regardés comme propriété commune ; c'est quelquefois celle d'une seule famille, mais c'est plus souvent celle de tout un clan ou d'une tribu entière. À la lumière de ces conceptions, il n'est guère surprenant d'apprendre que même le sauvage ignorant se rend compte de la nécessité d'une saison d'interdiction, où certaines plantes ne doivent pas être cueillies, où il ne faut pas tuer certains animaux ; sinon, la provision alimentaire, dont jouissent tous les membres du groupe, serait gravement réduite, sinon anéantie. Pour assurer l'observation générale des restrictions alimentaires, on recourt souvent aux tabous.

Les cérémonies *intichiuma*, dans les tribus de l'Australie centrale,

²⁶⁸ F. Boas, *Sixth annual report of the bureau of ethnology*, p. 595. Ces Esquimaux appliquent aussi de ces « prohibitions alternatives » à leurs occupations. Ils ne peuvent s'en aller prendre des morses avant d'avoir fini de travailler aux vêtements en peau de renne, et, quand la chasse aux morses a commencé, personne ne peut plus faire des vêtements. On demanda un jour à deux indigènes de fabriquer un sac de couchage en peau de renne ; ils refusèrent, car on était dans la saison du Morse. Ils « seraient morts, et l'on n'aurait pu capturer un seul morse. » (C. F. Hall, *Life with the Esquimaux*, Londres, 1864, II, 321.) Une distinction entre produits de la mer et produits terrestres se retrouve chez quelques tribus du Queensland, mais là cela a trait à la punition ménagée aux jeunes qui violeraient les tabous alimentaires avant d'être arrivés à la puberté. Manger les aliments maritimes prohibés fait grisonner les cheveux du coupable. Manger les comestibles interdits qui sont de provenance terrestre, le rend malade, parce que l'animal dont il a consommé la chair si inconsidérément construira son nid ou déposera ses oeufs à l'intérieur du dos de sa nuque. (Voir W. E. Roth, *North Queensland ethnography bulletin*, n° 11, *Records of the Australian museum*, vol. VII, n, 2, p. 76.)

sont accomplies par des hommes appartenant aux différents clans totémiques, à l'effet d'accroître magiquement la réserve alimentaire de la tribu entière. Chaque groupe, par exemple les [320] hommes-kangourous, est réputé avoir le contrôle direct du nombre des animaux ou des plantes dont il porte le nom.

Donc, chaque groupe est tenu de contribuer au stock général de la nourriture, en pratiquant la magie pour la propagation de son totem. A aucun prix celui-ci ne peut être mangé, jusqu'à ce qu'il abonde et que sa croissance ait atteint son terme. Toute infraction que subit cette règle annule, croit-on, le résultat de la magie et, de la sorte, réduit la quantité de nourriture disponible - Quand le totem prospère pleinement, ceux qui ne sont pas membres de son clan en apportent dans le camp une copieuse provision, qu'il soit animal ou végétal. Cependant, ils ne le mangent pas, jusqu'à ce que les hommes du groupe totémique en aient absorbé sobrement ou aient accompli quelque rite simple, par exemple en se frottant avec de la graisse de l'animal, et aient donné une autorisation verbale. La saison des kangourous est alors ouverte. Tous peuvent en rapporter librement, hormis ceux qui ont l'animal en question pour totem.

Dans le district de Mekeo, en Nouvelle-Guinée britannique, la société secrète fuluaari a la responsabilité d'appliquer des tabous aux noix de coco, quand leur nombre sur les arbres va diminuant, mais ces prohibitions sont imposées par un officier spécial, le chef *afu* (tabou). Quand les noix ont recommencé à abonder, ce chef proclame que, tel jour, la prohibition sera levée. Il est arrivé qu'elle avait duré jusqu'à trente-deux semaines ²⁶⁹. Dans le delta du Purari, occupé par le groupe des tribus namaus, de vastes étendues de terrain plantées de cocotiers et de longues parties des cours d'eau étaient placées chaque année sous un tabou. Unepatrouille de jeunes gens, portant les masques d'une société secrète, circulait le long du fleuve, avertissant les pas-

²⁶⁹ A. C. Haddon, *Head-hunters, black, white and brown*, Londres, 1901, p. 270 ss. Une stricte continence est exigée des hommes fuluaaris, pendant qu'ils gardent les récoltes sur pied. Ils ne peuvent même pas regarder une femme ; s'il en passe une, il convient qu'ils baissent modestement les yeux.

sants d'avoir à s'abstenir de cueillir des noix de coco ou de pêcher du poisson aux endroits taboués. Ces surveillants, dont les personnes étaient tenues pour « sacrées », portaient arcs et flèches, qu'ils tiraient sur quiconque eût osé ignorer le tabou. C'était « un moyen primitif mais efficace de préserver la ressource alimentaire à quoi tout le peuple, en commun, avait droit ».

Dans les tribus massim du sud-est de la Nouvelle- Guinée, les récifs et les fonds propices à la pêche, situés dans le voisinage d'un hameau, sont considérés comme lui appartenant ; ses anciens ont pouvoir pour placer ces lieux sous un tabou qui les protège contre tous ceux qui pourraient survenir. Habituellement, les hommes de hameaux autres que celui qui est le propriétaire de tel [321] récif particulier, viennent participer la première pêche après que le tabou a été levé. La prise est partagée également entre les pêcheurs. Chez les Mailu de la baie de l'Orangerie, si le poisson vient à se raréfier ici ou là sur le récif ou à proximité, les anciens ou le chef du clan, usant de leurs droits sur le récif, erigent un tabou à l'endroit ainsi remarqué, Cela dure trois ou quatre mois lunaires. Si, après recherches, le poisson redevient abondant, le signe est supprimé, et la pêche reprend son cours.

Les naturels des îles Trobriand mettent un tabou (*kaytubu-tabu*) à la fois sur les feuilles de cocotier et sur celles de bétel. Il est décrété par un magicien, qui en même temps récite divers charmes destinés à faire abonder les fruits. Pendant la durée de ce tabou, il est interdit à tout le peuple de manger des noix de coco ou d'en faire aucun usage dans le village ; cela reste permis hors de l'enceinte de cette agglomération. Il faut aussi s'abstenir de faire du bruit, en particulier à coups de hache ou de marteau ; il faut prendre soin de ne laisser voir la clarté d'aucun feu dans le village. Si quelque son ou quelque lumière troublait les noix de coco, elles tomberaient avant d'avoir mûri. La période de tabou s'étend sur deux mois. Comme le remarque notre informateur, le motif réel qui fait respecter ces prohibitions n'est autre que la croyance selon quoi leur inobservation annulerait les charmes

du magicien ²⁷⁰.

En, Nouvelle-Bretagne, les seules périodes durant lesquelles certains aliments sont interdits surviennent quand un tabou leur a été appliqué par un chef ou par le dukduk ou quelque autre société secrète du même genre. « On y recourt généralement, soit pour accroître la quantité en faisant comme si la saison était close, soit pour des raisons monétaires. » À travers les Nouvelles-Hébrides, les noix de coco sont tabouées jusqu'à ce que les autres cultures aient été plantées, « et la peine de mort frappe quiconque mange de ces fruits défendus. » Aux îles Loyalty, un « grand (gros) chef » plaçait à l'occasion tous les cocotiers de son district sous un tabou. Quand la restriction était levée, on recueillait les noix en un énorme tas, qui se répartissait parmi le peuple. Encore aujourd'hui elles sont tabouées, afin de s'assurer une provision de copra. Aux îles Fidji, un chef avait coutume de placer les bosquets de cocotiers sous un interdit, jusqu'à ce que les fruits vinsent à maturité. Les emplacements favorables à la pêche étaient soumis à la même restriction. [322] Si « la crainte des dieux » contribuait à affermir le tabou, celui qui eût voulu le violer savait qu'il pouvait être dépouillé de ses possessions, que ses jardins pouvaient être mis à sac et que lui-même pouvait être tué.

Il semble que dans toute la Polynésie on ait observé des saisons d'interdiction. A Tikopia, au nord-est des îles Bank, le peuple est réparti en quatre divisions, chacune ayant son domaine propre et son chef. Celui-ci est investi du pouvoir de tabouer chaque endroit particulier, afin que les cocotiers qui s'y trouvent puissent atteindre le dé-

²⁷⁰ Chez ces indigènes, il y a aussi un tabou protecteur pour prévenir le vol de fruits qui sont en train de mûrir et situés si loin du village qu'on ne peut les surveiller. Une petite parcelle de substance médicale est placée sur un bâton, près de l'arbre ou sur l'arbre, puis le magicien récite un charme, qu'on peut regarder comme une « malédiction conditionnelle » ; elle tombera sur quiconque toucherait aux fruits, et elle le rendra malade. Quelquefois, on invite un esprit du bois à résider dans le bâton et dans la substance, pour faire bonne garde sur le fruit. (B. Malinowski, *Argonauts of the western Pacific*, Londres, 1922, p. 425 s.) [Version française du livre disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

veloppement convenable avant qu'on les exploite. À Tongatabu, d'après le témoignage du capitaine Cook, le fonctionnaire spécial « qui présidait au tabou » inspectait tous les produits de l'île, prenant soin que chaque particulier plantât et cultivât sa quote-part, et ordonnant ce qui pouvait être mangé aussi bien que ce qui ne le pouvait pas. « Par cette sage réglementation, on se met efficacement en garde contre la famine ; une quantité de terrain suffisante est employée à augmenter les provisions, et chaque denrée ainsi conservée échappe au gaspillage ou à la perte ²⁷¹.

Aux îles de la Société, certains aliments étaient taboués en temps de disette. Aux îles Marquises, si les produits de l'arbre à pain venaient à diminuer sensiblement dans tel ou tel district, le chef pouvait appliquer là un tabou susceptible de durer jusqu'à vingt mois, afin que les plantations anémiées recouvrent leur vigueur. Si le poisson se mettait à se raréfier, un tabou pouvait être imposé à une partie de la baie, afin de permettre à ce poisson de frayer sans empêchement ²⁷². Aux îles Hawaï, comme ailleurs en Polynésie, la pêche est l'une des ressources essentielles ; en importance, elle rivalise presque avec l'agriculture. Des règlements communs concernant la pêche étaient décrétés deux fois par an, associés à deux poissons sacrés, *l'aku* ou bonite et *l'opelu*. Chacun d'eux à son tour était taboué pour six mois ; « n'en pas manger, sous peine de mort. » Les Maori avaient coutume de placer un *tapu* sur les cultures et leurs produits, pendant la maturation ; leurs

²⁷¹ William Mariner décrit le festin cérémoniel et comment on buvait du *kava* pour marquer la fin d'un tabou placé sur les porcs, les volailles et les noix de coco. Pareille restriction pouvait durer jusqu'à huit mois. Quelques plantations n'y étaient pas soumises, afin que ces aliments restent accessibles pour des rites occasionnels et aussi pour la consommation des classes supérieures.

²⁷² Eyriaud des Vergnes, *Revue maritime et coloniale*, LII, 1877, 730. Les habitants des Iles Marquises ont une saison régulièrement fixée pour la bonite. (Moerenhout, *op. cit.*, I, 516 s.) Robert Louis Stevenson note pour quels « buts tout à fait saisissables » on peut tabouer durant un temps la pieuvre, quand elle se fait rare, et les feuilles du cocotier, quand elles souffrent des suites de la maraude des noix vertes. Tandis que force tabous des Marquises paraissent assez absurdes, d'autres, et souvent, étaient des « restrictions avisées et très utiles. » (*In the south seas*, 1^{re} partie, chap vi.)

cours d'eau également pouvaient être taboués ²⁷³.

[323]

Dans les îles Pelew, les sociétés d'hommes (*kaldebekel*) proclament et mettent en vigueur un tabou (*blul*) dont les chefs ont investi noix de coco, porcs, arbres à bétel ou toute autre chose qui vient ou pourrait venir à diminuer. Anciennement, la rupture de ce genre de tabou était punie de mort. Actuellement, on séquestre le coupable dans la maison commune, jusqu'à ce que le principal chef ait perçu sa rançon. Aux îles Mortlock, quand le fruit de l'arbre à pain a mûri, les chefs tabouent les noix de coco pour trois ou quatre mois, afin qu'il puisse se conserver une provision suffisant à remplacer les vieilles noix. La pêche aussi peut subir une interdiction générale ou n'être permise qu'à certaines personnes, afin de ménager l'approvisionnement en poissons.

Chez les tribus naga du Manipour, de nombreux tabous communaux prohibent diverses activités, y compris la chasse et la pêche, alors que le peuple se livre aux travaux agricoles. Il en résulte une saison de paix, bien nécessaire, pour les bêtes sauvages, car « ces sportsmen » n'épargnent pas les femelles.

Les Purrah ou Poro, société secrète des Mendi de Sierra-Leone, placent leur interdit « sur des arbres, des cours d'eau, des récipients à pêcher, arbres fruitiers, palmiers à huile, bambous, récoltes sur pied, en fait sur tout ce qu'il convient de réserver pour quelque usage particulier ». Un chiffon, une pierre ou quelques baguettes peuvent être l'unique indice marquant qu'un tabou a été imposé ; cela suffit pour en assurer l'effet. « L'eau reste intacte ; des arbres chargés de fruits ne sont pas touchés sauf par leur propriétaire ; les entrées des villages et les sentiers spéciaux dans la brousse restent bien entretenus ; le poisson, préservé, si c'est nécessaire ; la propriété individuelle ne subit absolument aucun dommage. » Imposer ce genre de tabou semble être

²⁷³ J. S. Polack, *Manners and customs of the New Zealanders*, Londres, 1840, I, 275 s. Le bord de la mer était souvent taboué par certaines tribus qui possédaient en monopole le droit de recueillir sur le rivage des coquillages.

une fonction commune aux diverses sociétés secrètes de l'Afrique occidentale, car on nous dit que les instructeurs, en préparant les jeunes garçons à l'initiation qui les y affiliera, leur apprennent « pourquoi il doit y avoir des saisons d'interdiction concernant certains arbres oléagineux et fruitiers, ainsi que certaines bêtes, certains oiseaux et certains poissons. »

Les Fuégiens s'abstenaient, dit-on, de tirer sur de jeunes oiseaux avant qu'ils ne pussent voler. Le chirurgien du bateau *le Chien courant* ayant abattu quelques canetons comme spécimens, un indigène lui dit : « Oh ! monsieur Bynoe, c'est très mal de tirer sur un petit canard : il vient du vent, de la pluie, des malheurs, de grands malheurs. » Les Indiens de la Guyane croient que, s'ils tuent trop de représentants de la même espèce de gibier, [324] l'« esprit de la brousse » de cette espèce vient et leur fait du mal ²⁷⁴. Chez les Indiens seri, l'oiseau que l'on ne perd jamais de vue est le pélican, car il fournit un des principaux aliments de ces indigènes. Il séjourne principalement - c'est l'unique lieu connu où il se reproduise - dans une île du golfe de Californie. Le pélican, animal charnu et indolent, est presque sans défense, quand on l'attaque dans les endroits où il gîte. Une chasse poursuivie à tort et à travers amènerait sa prompte disparition. « Or, il survit cependant, et par milliers, patrouillant en files sans fin dans les eaux de tout le pays seri ; par beau temps il est rare que ces bandes échappent à la vue. » Chez les Seri, des tabous protègent ces oiseaux pendant la saison de reproduction. Les Indiens hopi de l'Arizona, qui prisent fort les plumes d'aigle comme ornements pour leurs cérémonies religieuses, considèrent ces oiseaux et leurs nids comme propriété collective des

²⁷⁴ W. E. Both. *Thirtieth annual report of the bureau of American ethnology*, p ; 292. La croyance dont il s'agit est illustrée par l'histoire warrau d'un groupe d'Indiens qui ne faisaient que chasser les babouins, jusqu'à ce que le grand-père de tous les babouins ait tué chacun d'eux à coups de griffes acérées. A son tour, lui-même et ses descendants les esprits furent mis à mort, mais avant de mourir ils suffoquèrent et toussèrent beaucoup, non sans que la grand-mère ne jurât que suffocation et toux affligeraient le peuple à toujours. « Nous, Indiens warrau, avons connu la maladie Pendant longtemps, sous le nom de « toux babouine », mais vous, les blancs, vous n'en savez rien, et vous persistez à l'appeler toux bruyante. » (p. 292 s.)

clans. Ils estiment qu'il ne faut pas enlever du nid tous les aiglons, en n'importe quel temps. « C'est certainement grâce à ce tabou que l'espèce s'est perpétuée à Tusayan ²⁷⁵. »

De ces tabous il résulte donc principalement que les végétaux et les animaux les plus importants dans l'économie d'un groupe sont préservés, conservés. Les récoltes peuvent venir à maturité, les fruits prendre leur développement normal, les animaux des champs et les poissons de la mer croître et multiplier. En imposant à l'égoïsme de l'individu une limite au profit du groupe tout entier, ce genre de prohibitions a incontestablement travaillé à approfondir le sens de l'obligation collective.

Là où l'on observe des saisons d'interdiction pour les plantes et les animaux, on a coutume de présenter une partie des prémices de la récolte, ou le premier gibier tué, ou le premier poisson attrapé, aux dieux, aux esprits des ancêtres, ou bien aux chefs et aux rois, pour leur consommation, avant que le peuple puisse avoir part à [325] ces nouveaux aliments. Les dieux, les ancêtres ou les gouvernants terrestres, ces intermédiaires entre les hommes et les êtres surnaturels, exigent un prélèvement sur le produit qu'on inaugure, car c'est à eux qu'il est dû, et sans leur bénédiction on ne saurait le consacrer en paix à l'usage général. Ce qui était à l'origine un arrangement économique destiné à sauvegarder l'approvisionnement alimentaire de la communauté se trouve ainsi placé dans le domaine de la religion.

Dans certains districts de Viti Levu, la plus grande des îles Fidji,

²⁷⁵ J. W. Fewkes, *Property-right in eagles among the Hopi*, *American Anthropologist*, n. s., 1900, II, 702. Les Indiens maricopa considèrent les plumes d'aigle, dont on orne la chevelure, comme terriblement dangereuses, jusqu'à ce qu'un chamane les ait soumises à un traitement. Il les recouvrait d'abord de la fumée de quatre cigarettes, puis il suçait chacune de ces plumes, afin d'ôter leur « poison ». Après avoir purifié une plume par ce procédé, le chamane l'attachait aux cheveux d'un jeune homme. Même alors, son fier possesseur n'eût pas osé toucher un récipient à boire après avoir touché la plume qu'il portait, sinon, les gens qui emploieraient ce récipient tomberaient malades. (Voir Leslie Spier, *Human tribes of the Gila river*, Chicago, 1933, p. 291 s.)

on présentait aux ancêtres les prémices de la récolte de l'igname. La cérémonie avait lieu dans l'enclos de pierres connu sous le nom de *nanga*. Personne ne pouvait manger les nouveaux ignames avant que cette cérémonie ait été célébrée. Les ignames ainsi offerts étaient empilés au lieu sacré, et on les laissait pourrir là. Un impie qui se les fût appropriés eût été frappé de folie ²⁷⁶.

Le sacrifice des prémices semble avoir fait régulièrement partie du système religieux des Polynésiens, car nous le trouvons attesté chez les habitants d'Hawaï, de Samoa, chez les Maori, chez les indigènes des îles de la Société et chez ceux des Tonga. Dans ce dernier groupe, la cérémonie, du nom d'inachi, avait généralement lieu vers le mois d'octobre. On l'observait avec un soin scrupuleux, car à la négliger, croyait-on, on eût attiré sur le peuple la vengeance des dieux. D'après William Mariner, l'inachi consistait à distribuer une partie des fruits de la terre aux dieux, en la personne du chef divin, le tui tonga ; cette distribution se faisait une fois par an, juste avant que l'igname arrive à maturité. De même, les Hawaïens sacrifiaient les prémices de leurs vergers et jardins, en même temps qu'une portion de leurs réserves alimentaires, « étant admis que la mort serait infligée au propriétaire ou à l'occupant du pays de qui le dieu n'aurait pas reçu pareil hommage ». A Samoa, il était d'usage d'honorer des prémices le chef du village. Des calamités de toute sorte auraient frappé, croyait-on, la famille de quiconque n'eût pas observé cette coutume. Chez les Maori, le kumara, patate douce, était une plante sacrée ; tous ceux qui la cultivaient étaient temporairement en état de tabou ; l'offrande de ses premiers fruits constituait une grande solennité religieuse ²⁷⁷.

²⁷⁶ Lorimer Fison, *Journal of the anthropological Institute*, XIV, 1885, 27. « Le *nanga* était le « lit » des ancêtres, c'est-à-dire le lieu où leurs descendants pouvaient communier avec eux ; les *mbaki* étaient les rites célébrés dans le *nanga*, soit en initiant les jeunes, soit en présentant les prémices, soit en guérissant les malades, soit en obtenant des charmes qui préservaient d'être blessé dans les combats. » (Sir Basil H. Thomson, *The Fijians*, Londres, 1908, p. 147.)

²⁷⁷ Edward Tregear, *The maori race*, Wanganui, Nouvelle-Zélande, 1904, p. 87 ss. Cf. *Old New Zealand*, par un Pakeka Maori, Londres, 1884, p. 103 s. A

[326]

Les cérémonies célébrées à propos des prémices sont courantes en Afrique. Chez les Thonga, il est interdit de prendre sa part de la nouvelle récolte avant qu'aient eu la leur les dieux, le chef, les sous-chefs, les conseillers, les conducteurs et les autres frères par rang d'âge. Les précéder là serait un péché et porterait malheur aux délinquants. Chez les Akamba, les anciens du village, ayant rassemblé les prémices de la récolte, se réunissent au lieu où se tiennent les « meetings » de cette localité, et ils sacrifient là une chèvre. Puis ils font cuire des échantillons des divers produits récoltés, en les mêlant dans un grand pot au contenu de l'estomac de la victime. Quand ce plat est prêt, les femmes des villages voisins viennent l'entourer et en reçoivent une petite part. Si cette cérémonie n'avait pas lieu, le peuple deviendrait tabou et serait atteint de diarrhée. Au contraire, moyennant sa célébration, il est loisible de faire la moisson et d'en consommer en toute sécurité. Sur la Côte de l'Or, la fête des prémices, ou « coutume » de l'igname, prend habituellement place à la fin du mois d'août, quand l'igname a mûri. Le peuple ne doit pas en manger avant la fin des cérémonies qui en ôtent le tabou. La « coutume » a un double objet : c'est une action de grâces rendue aux dieux qui ont protégé la récolte, et cela sert aussi à empêcher les gens de manger l'igname encore vert et malsain. Les féticheurs déterminent quand l'igname est propre à la consommation, puis fixent la date du cérémonial.

L'imposition de divers tabous sert fréquemment à protéger la propriété privée. Ceci comprend : des défenses de passer ici ou là, en vue de mettre un terrain à l'abri des intrus ; - des prohibitions concernant des propriétés foncières, avec leurs récoltes et leurs fruits ; - d'autres prohibitions relatives aux biens meubles et aux animaux, posses-

l'automne, quand on cueillait le *kumara*, tous les sentiers menant au village et ses champs cultivés étaient fermés, étant faits *tapu*. Cela empêchait la nouvelle d'une récolte de *kumara* exceptionnellement belle d'atteindre les étrangers qui eussent pu y faire incursion et essayer de s'en emparer de vive force. Quand ceci arrivait, les cultivateurs perdaient la vie (*Ibidem*, p. 133 s.).

sions personnelles. Ces divers tabous peuvent être décrétés directement par le propriétaire, ou bien on peut appeler pour les établir un chef, un magicien ou une société secrète. Leur existence, d'ordinaire, est indiquée par un simple signe que le passant a promptement compris. Comme tous les tabous, ceux-ci agissent automatiquement tôt ou tard, le mal annoncé descend sur l'infortuné délinquant lui et les siens subissent un inexorable et juste châtement.

Les tabous appliqués à la propriété privée semblent être presque inconnus chez les tribus nomades d'Australie, qui vivent absolument au jour le jour, et qui ne possèdent que ce qu'un homme peut porter sur soi ou emmener, les choses qu'il trouve ou qu'il fait de ses mains. Quelques aborigènes du Queensland suspendent une [327] de leurs lames de bois sacrées à toute chose qu'ils veulent mettre à l'abri de la destruction ou de la détérioration. On peut aussi employer le cordon ombilical d'un bébé pour placer un tabou sur des ignames ou sur d'autres objets, car ces indigènes croient que tout ce qu'on apporte dans l'endroit où est couché un nouveau-né, ou ce qu'on peut mettre en contact avec lui, se trouve affecté par son pouvoir occulte. Un homme qui sort du camp, en y laissant ses armes et ses provisions, commencera parfois par uriner à côté d'elles. Elles deviennent alors *tami* (tabou), et il peut être sûr de les trouver intactes à son retour ²⁷⁸.

Chez les insulaires de l'est du détroit de Torrès, une poudre rouge

²⁷⁸ W. E. Roth, *North Queensland ethnography bulletin*, n° 11 (*Records of the Australian museum*, vol. VII n° 2, p. 75 ss. La salive aussi, partie intime de la personnalité d'un individu, est quelquefois employée pour protéger ses possessions. Dans les îles d'Entrecasteaux un homme crache sur ses arbres fruitiers ; il a fait rougir sa salive en mâchant du bétel ; il en résulte que des pustules sanglantes se formeront sur la tête et sur le corps d'un voleur, qui même pourra en mourir. (D. Jenness et A. Ballantyne, *The northern d'Entrecasteaux*, Oxford, 1920, p. 74.) Quand les Barotsés du sud de l'Afrique « ne veulent pas qu'on touche à telle ou telle chose, ils crachent sur des brins de paille, qu'ils insèrent dans l'objet. » (Lionel Decle, *Three gears in savage Africa*, Londres, 1900, p. 77.) Chez les Bakongos, « si quelqu'un est appelé à sortir pendant son repas, il fait mine de cracher dessus, et personne n'osera toucher à ses aliments pendant son absence ». (Weeks, *Among the primitive Balongo*, p. 239.)

appelée *kamer*, qu'on trouve dans le vieux bois flottant, passait pour très puissante en magie, spécialement quand il s'agissait de protéger les jardins contre les voleurs. Quand les bananes ou d'autres comestibles étaient mûrs, le propriétaire d'un jardin préparait secrètement du *kamer* et traitait l'un de ses arbres avec cette poudre. « Le voleur ne sachant pas sûrement lequel des arbres avait été ainsi empoisonné, il avait peur de s'y risquer et renonçait à son larcin. »

Les tribus massini du sud-est de la Nouvelle-Guinée protègent la propriété par des signaux : « défense. » Toutefois, ils distinguent entre les tabous agissant automatiquement et les prohibitions qui ne reposent que sur la force de la coutume et de l'opinion publique. À Wagawaga, sur la baie Milne, la première catégorie est indiquée par le signe *giriba*, qu'on a barbouillé avec un certain médicament, appliqué par une vieille femme connaissant les formules exactes à réciter en même temps.

L'autre catégorie a pour signe le *hato* posé sans qu'intervienne la même cérémonie. Qui déroberait un objet marqué du *giriba* tomberait malade. Le propriétaire lui-même souffrirait autant qu'un étranger. En fait, il ne pensera pas à prendre aucun fruit sur un cocotier ainsi protégé, jusqu'à ce que le tabou ait été levé par celui-là même qui l'imposa. D'autre part, voler une chose marquée du *hato*, si cela n'est pas découvert, n'entraîne pas inévitablement des conséquences fâcheuses. Si le larron était connu, il aurait à négocier [328] avec le propriétaire ou avec les autorités du village, à cause de sa conduite. A Bartle-bay, des tabous destinés à protéger la propriété privée peuvent être imposés et ôtés uniquement par des spécialistes qui disposent des incantations associées à ces tabous et les rendant efficaces. Ces incantations ont été acquises de ceux qui les possédaient anciennement. et qui, depuis, sont morts ; on les revend à ceux qui veulent les conserver à l'avenir. « Il faut noter qu'il n'y a mystère dans aucune partie du tabou, excepté dans l'incantation. On peut supposer qu'il faut qu'il y ait à la base quelque pouvoir invisible, mais personne ne saurait expliquer ce qu'est ce pouvoir. Je l'ai demandé au chef Magaia de Warnira, mais pour toute réponse il émit ces mots : « Qui sait ? » - c'est-à-dire : « Nul ne

le sait. » Chez les Mailu, quand le propriétaire d'un cocotier craint qu'on ne lui vole ses noix, il énonce un charme, puis il attache les noix ensemble avec quelques-unes de leurs propres fibres. Celui qui les vole ou qui se propose de les voler est atteint de furoncles et de tumeurs sur tout son corps ; il peut même arriver qu'il en meure. On protège de la même manière les bananiers et les plantations de taro. Chez les Orokaiva, un indigène peut, assurément, incliner à respecter les signes des tabous placés sur une propriété privée, par considération pour le possesseur, voisin, parent ou ami, mais il pense toujours aussi au danger d'avoir une jambe estropiée ou le corps couvert de clous, s'il se commettait avec des objets investis d'un pouvoir occulte et nocif. ²⁷⁹

Dans les îles d'Entrecasteaux septentrionales, les bosquets et les jardins sont protégés par des tabous dont chacun comporte une sanction définie, par exemple quelque éruption cutanée, s'il vient à être enfreint. L'amaigrissement est une autre de ces pénalités, ; « tout le hameau montrera du doigt le délinquant ; celui-ci ne guérira qu'en se baignant fréquemment dans l'eau salée ». En dépit de toutes les prohibitions, les indigènes cambriolent souvent jardins et bosquets, ne respectant que ceux dont le propriétaire est réputé comme expert en magie. Dans l'île Dobu, qui fait partie de l'archipel d'Entrecasteaux, toutes les maladies sont réputées causées par la violation de tabous, auxquels s'associent des incantations « exprimant une sombre haine sous une forme on ne peut plus laide ». Chaque maladie a son incantation spéciale. Chaque homme et chaque femme connaissent au moins l'un de ces charmes ; parfois la même personne peut en connaître jusqu'à cinq. Les indigènes en manifestent une grande peur. Quand l'explorateur Fortune parvint [329] à se faire indiquer l'une de ces incantations, son informateur insista sur le fait que pas un seul mot de cette formule

²⁷⁹ F. E. Williams, *Orokaiva society*, Oxford, 1930, p. 328 s. L'auteur a vu un huit de carreau enfoncé dans un bâton fendu dressé dans un village, pour interdire les jeux de cartes. Celui qui avait érigé ce signe était un homme influent, ayant « d'une manière ou d'une autre conçu des scrupules de conscience à l'endroit du jeu défendu ». (P. 324.)

ne devait être énoncé près d'une habitation humaine ; il fallait se placer dans un lieu des plus retirés et désert. Tous deux eurent à se purifier dans la mer après avoir répété les mots redoutables, et ils durent s'abstenir de venir près du village durant plusieurs heures. Des tabous, renforcés de cette manière, sont communément employés pour protéger les arbres fruitiers situés loin du village. Jamais on n'imposerait un tabou à quelque arbre du village, car chacun tomberait malade uniquement parce qu'il se trouverait à proximité de l'objet taboué. Avant qu'un homme puisse emporter les fruits d'un arbre lui appartenant en propre, il lui faut annuler l'effet de l'incantation ; ce n'est qu'ainsi qu'il ôtera le tabou ²⁸⁰.

À travers la Mélanésie, des tabous sauvegardent la propriété privée. Chez les Manus des îles de l'Amirauté, on appelle ces prohibitions *sorosol*. En certains cas, les gens qui les violent ne paraissent pas en subir de fâcheuses conséquences. Ce sont leurs enfants qui paient pour eux, car ils naissent aveugles, sourds ou atteints de quelque déformation, pieds bots par exemple. D'autres sorosols entraînent comme sanction une fausse couche ou la mise au monde d'un mort-né. En Nouvelle-Bretagne, les gens qui ne respectent pas les tabous protégeant plantations et bosquets de cocotiers tomberont malades ou souffriront de quelque autre misère. Aux îles Salomon, il arrive qu'une femme mette un tabou sur son petit bien pour empêcher un mari âpre au gain de le saisir. Cependant, on emploie principalement les tabous pour protéger bosquets de cocotiers et plants de taros. On peut sauvegarder de même les privilèges de la chasse sur les terres d'autrui.

En Nouvelle-Géorgie, pour prévenir toute infraction et tout larcin, on érige un *hope*, marque de propriété. Ceci procède du principe connu de la magie « sympathique ». A l'entrée de sa plantation de cocotiers, le propriétaire dressera un simple bâton, long de trois à quatre

²⁸⁰ B. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, Londres, 1932, p. 138 ss. La protection accordée par ces tabous n'est pas toujours effective. Il peut arriver qu'un voleur osé récite sa propre incantation sur un arbre où il a volé des fruits, espérant fermement qu'il en résultera une « infection » frappant le propriétaire, si l'« infection » émise par ce dernier l'atteint, lui voleur (p. 83).

pieds, et dont la pointe est légèrement fendue. Dans l'ouverture on place quelques feuilles mortes, un morceau de racine de fougère et un peu d'herbe. Quelquefois, le bâton sera couronné d'un crâne, ou d'une partie d'un nid de fourmis, ou d'une grande coquille. Celui qui serait tenté de voler, en regardant cet appareil complexe, a sous les yeux l'image du sort qui le menace ; selon l'emblème sacré ainsi exhibé, il se flétrira comme l'herbe, deviendra aussi désespérément moribond que jadis le possesseur du crâne, [330] ou il périra comme ont péri les fourmis autrefois en vie dans leur nid et l'animal qui occupait la coquille ²⁸¹. Dans l'île d'Eddystone, toute maladie ou presque « est attribuée à l'inobservation d'un tabou concernant les fruits de certains arbres, en particulier le cocotier et le bétel-vigne, le tabac, aussi bien que le signe qui le fait connaître, étant appelé *kenjo*. » Multiples sont les variétés du *kenjo*, chacune a ses rites spéciaux, qu'il s'agisse de l'imposer ou de la lever. En règle générale, les rites ne peuvent être célébrés que par un homme ou un petit groupe d'hommes possédant le *kenjo* particulier dont il s'agit. Ce sont donc les seules gens capables de traiter la maladie produite par l'infraction correspondante. Si, par exemple, un indigène viole le tabou dit *kirengge* et souffre, en conséquence, d'attaques d'épilepsie ou de quelque autre affection convulsive, il consultera comme médecin l'individu connu comme ayant le pouvoir de décréter cette sorte de tabou et d'y mettre fin ²⁸².

Dans les îles Bank, un homme, en vertu de son association avec un esprit, mettra un tabou sur un sentier, sur une partie du rivage, sur un canot, sur un filet de pêche, sur des arbres fruitiers, « et personne

²⁸¹ À Rubiana, où tout propriétaire d'un bosquet de cocotiers peut décréter un *hope*, il est possible de conjurer les effets de sa violation, en payant vingt colliers de coquilles ni plus, ni moins, à ce propriétaire. On raconte que certain indigène, de tendance décidément capitaliste, profita un jour de l'absence du propriétaire pour s'introduire dans un bosquet de cocotiers et, aidé de ses nombreuses femmes, pour y dérober plusieurs milliers de noix. Tout ce qu'il eut à payer à sa victime consista en ces fameux vingt colliers ; il s'en fallait que la déprédation fût couverte !

²⁸² W. H. R. Rivers, *Medicine, magic and religion*, Londres, 1924, p. 32 ss. Rivers et A. M. Hocart ont trouvé dans l'île d'Eddystone environ cent cas de ces processus conjoints de tabou et de médecine.

ne sera surpris, si la maladie tombe immédiatement sur quiconque aura violé le *tapu*. » Il se trouve aussi une prohibition moindre, *solo*, probablement dépourvue de référence directe à une sanction surnaturelle. « Un homme sans distinction particulière mettrait son *solo* devant les arbres ou jardins, les fruits et produits qu'il souhaite de réserver pour quelque fête, et les intrus sauraient en tout cas qu'il porte son arc et ses flèches. » Plus forte qu'aucune sanction individuelle destinée à protéger la, propriété privée est celle des sociétés secrètes, dites *tamate*. Chacune a sa feuille, et tout membre d'une société peut présenter telle feuille comme signe distinctif. S'il n'en était pas tenu compte, la vengeance de tous les sociétaires serait du même coup déclenchée ²⁸³. À Tanna, l'une [331] des Nouvelles-Hébrides, la règle, la voici : dérobez ce que vous pouvez trouver, sans vous faire découvrir. Mais un *tubahan* (tabou) « a plus d'effet contre le vol que les peines de police ». Aux îles Fidji on avait coutume de choisir de bons arbres, susceptibles de fournir du bois pour faire des bols de *kava* et d'autres produits spéciaux ; on les réservait au moyen de tabous, jusqu'à ce qu'on en eut besoin. On appréciait beaucoup la valeur de ces arbres, vu leur rareté et la longue durée qu'ils mettaient à pousser.

Des tabous destinés à protéger la propriété privée, cocotiers et autres arbres fruitiers, sont largement utilisés par les naturels de Tikopia actuellement encore peu influencés par la civilisation européenne. Dans l'ensemble, ces tabous font leur effet. On vole surtout dans les vergers non gardés de la sorte, ou dans ceux où le propriétaire a seulement dressé un signe indiquant : défense. Cependant, il peut arriver qu'on ne tienne pas compte de tel ou tel tabou, soit que l'auteur de cette violation éprouve tant de doutes sur le pouvoir du tabou qu'il n'hési-

²⁸³ Codrington, *The Melanesians*, p. 216. Les signes *solo* des îles Bank protègent la propriété d'un homme uniquement contre des gens n'appartenant pas à la société dont ces *solo* sont l'emblème. En conséquence, le membre d'une nombreuse société trouverait l'insigne peu utile, puisque sa propriété resterait toujours à la merci de tous ses cosociétaires. Cependant, en général, on s'affilie à plusieurs sociétés, et en combinant leurs insignes il peut avoir le moyen de protéger sa propriété contre qui que ce soit. (Rivers, *The history of melanesian ,society*, 1, 92.)

te pas à courir le risque qu'il y a à le rompre, soit que le délinquant ait au préalable traité avec les esprits gardiens. A Niue également, les naturels continuent à décréter des tabous de propriété. Un homme qui dérobe quelque chose en un lieu taboué, et qui découvre plus tard qu'il y avait tabou, risque de mourir simplement de peur des conséquences de son acte. Si l'on a volé un pied de taro et que la propriétaire voie le trou béant, il frappe le voleur d'une malédiction. Voici comment : on insère dans le trou une pierre enveloppée dans les feuilles d'une certaine variété de fougère ; résultat pour le voleur : une tumeur à l'estomac. Aux îles Tonga, celui qui veut protéger, par exemple, ses cocotiers ira trouver un homme réputé comme guérissant telle maladie particulière. Il lui demandera de tabouer ses arbres en question. Un voleur contracterait cette maladie, et pour en guérir il lui faudrait consulter celui-là même qui imposa l'interdit, en le payant bien pour ses services. À Tahiti, un signe marquant le tabou sur une propriété continuait à être respecté longtemps après que s'étaient dissipées les croyances sur lesquelles se fondait la sainteté de ce signe ²⁸⁴.

Les habitants de Samoa employaient beaucoup de signes de [332] tabous pour prévenir le vol dans les plantations et parmi les arbres fruitiers. Tout bâton quelconque suspendu horizontalement à un arbre indiquait que, selon le vœu du propriétaire, le voleur qui toucherait à cet arbre serait frappé d'une maladie parcourant tout son corps, jusqu'à ce qu'il en mourût. Quelques morceaux de coquilles enterrées et surmontées de roseaux attachés par le sommet avertissaient un larron

²⁸⁴ Charles Wilkes, *Narrative of the United States exploring expedition*, Philadelphie, 1845, II, 33. Cf. Ellis, *Polynesian researches* ², III, 201. Les premiers missionnaires, Tyerman et Bennet, virent des cocotiers ayant des paquets de feuilles attachés à leur tronc, et qui étaient interdits à tous, sauf à leurs propriétaires. On leur dit que pareille prohibition était rarement violée. Quand cela arrivait, le délinquant était relégué dans une île déserte, « comme indigne de toute société honnête » (James Montgomery, *Voyages and travels round the world by the rev. Daniel Tyerman et George Bennet* ², Londres, 1841, p. 23.) En ce cas, la punition prévue semble n'avoir été qu'entre des mains humaines, mais il n'est pas douteux que ces arbres étaient, ou avaient été, protégés aussi par la peur d'un châtement non humain pour quiconque oserait y toucher.

éventuel que des ulcères malins ne manqueraient pas de l'affliger. Autre objet terrifiant, le signe du requin blanc qu'on fabriquait en pliant une feuille de cocotier de manière à lui donner une forme rappelant celle du requin. Suspendu à un arbre, ce signe équivalait à l'imprécation expresse vouant le coupable au premier requin blanc qu'il rencontrerait en allant pêcher. Ainsi, déclare le missionnaire à qui nous devons ces renseignements, les gens de Samoane faisaient aucune exception « au système si remarquablement répandu des tabous superstitieux ; on imaginera volontiers à quel point cela préservait chez un peuple païen l'honnêteté et le bon ordre ²⁸⁵ ».

À Vaitupu, l'une des îles Ellice, l'un des quatre dieux gouvernant la terre avait comme office particulier « la surveillance et la mise à mort des voleurs ». Beaucoup de signes de tabous, employés par les naturels de Funafuti pour protéger leurs arbres, sont indistincts ; les étrangers, facilement, ne les remarquent pas. Il en va autrement des indigènes, même des enfants ; cela ne saurait leur échapper. On dit que les gens de Rotuma sont « honnêtes jusqu'à un certain point ». Ils croient que, si quelqu'un touche aux aliments d'autrui ou en mange, le propriétaire, dans le cas où il en aura connaissance, peut tuer le voleur par des moyens magiques appliqués à ces aliments.

Pendant son séjour chez les habitants de Nukuhiva (îles Marquises), Herman Melville remarqua combien fréquemment les arbres fruitiers et les cocotiers portaient, autour de leurs troncs, une guirlande de feuilles disposée d'une manière particulière. « C'était la marque du tabou. Par elle se trouvaient consacrés les arbres, leurs fruits et même les ombres qu'ils projetaient sur le sol. » Voici ce qu'écrit Robert Louis Stevenson : « La sanction du tapu est superstitieuse ; l'infraction est punie soit par la consommation soit par une maladie mortelle. Si l'on mange du poisson tapu, on dépérit lentement, et ceci ne peut se guérir qu'au moyen des arêtes du même poisson brûlées avec les mystères

²⁸⁵ Turner, Samoa, p. 185 ss. A l'époque où fut rédigé, cet ouvrage, la croyance au pouvoir de ces tabous n'avait pas été extirpée ; plus d'un voleur même endurci, lorsque la maladie l'atteignait et qu'il touchait à sa dernière heure, ne manquait pas de confesser sa culpabilité (p. 188).

requis. Le tapu du cocotier et de l'arbre à pain agit plus rapidement. Supposons que vous ayez consommé du fruit prohibé, à votre repas du soir : [333] la nuit même, votre sommeil sera agité ; le matin, vous constaterez que votre nuque a enflé et a pris une couleur noirâtre. Au bout de deux jours, si le traitement n'est pas intervenu, vous mourrez. La guérison s'obtient en se frottant avec les feuilles de l'arbre même que le malade a spolié ; il ne peut donc être sauvé qu'en avouant au kahuku à quelle personne il a causé ce dommage. » Il n'est pas rare, dans les îles Marquises, que les gens tabouent leurs arbres en secret, de manière à pouvoir repérer un cambrioleur en constatant sa maladie ²⁸⁶.

Comme certains Mélanésiens, les Maori distinguaient les tabous de la propriété et les prohibitions dont l'efficacité dépendait de la position sociale et de l'influence de celui qui les décrétait. Pour imposer un tabou, il fallait d'abord dresser un poteau à l'orée de la forêt ou au bord du cours d'eau que l'on voulait sauvegarder. À ce poteau on attachait une boucle de cheveux ou une poignée d'herbes. Puis le prêtre officiant récitait une incantation « pour aiguiser les dents » du signe (*ra-hui*), « en sorte qu'il pût détruire quelqu'un ». On était persuadé que quiconque violait le tabou ainsi établi contractait automatiquement une maladie de langueur. Quant aux prohibitions sans incantation, seul un chef pouvait en instituer ; les observer, c'était reconnaître le prestige de ce personnage. Lui aussi plantait un poteau et y suspendait, comme signe du tabou, un vieux vêtement. Quelquefois, il lui suffisait de proclamer oralement la prohibition.

On préservait temporairement, par ces procédés, mainte sorte de ressources économiques ; on les appliquait aux cours d'eau, pour que le poisson ne puisse y être pris qu'à la saison convenable ; aux forêts pour leurs diverses productions ; aux plantes comestibles cultivées, au lin, aux racines de fougère, aux endroits d'où s'extrayait l'ocre rou-

²⁸⁶ D'après Ellis, un homme qui place un tabou sur sa propriété est tenu d'observer lui-même la restriction, « en sorte que, pendant la durée de ce tabou, il n'ose pas faire usage de la moindre parcelle de la chose ainsi prohibée ». (*Polynesian researches* ", III, 314.)

ge ²⁸⁷.

Aux Indes orientales, fort nombreux sont les tabous appliqués à la propriété privée. Les habitants de Flores croient que beaucoup de maladies dont ils souffrent proviennent de la consommation de quelque végétal, fruit ou autre, ayant été taboué. Il suffit de passer dans une plantation ainsi protégée pour subir ce fâcheux résultat. Le tabou est imposé par un magicien de profession. Dans l'île de Timor, une « coutume établie est celle du *pomali*, exact [334] équivalent du « tabou » des insulaires du Pacifique, et tout aussi respecté. On en use pour les circonstances les plus courantes ; quelques feuilles de palmier fixées à l'extérieur d'un jardin comme signe du *pomali* en préserveront les produits contre les voleurs, avec autant d'efficacité que chez nous d'effrayants avis : il y a des pièges, etc., ou des chiens féroces ». Chez les Kubu, petite tribu du sud de Sumatra, quand un homme découvre dans la forêt un arbre où s'est placé un essaim d'abeilles, il émonde la brousse tout autour, fait une ou deux entailles sur le tronc et récite un charme. Dès lors l'arbre lui appartient ; personne ne lui en disputera la possession. Certains Dayak terriens de Bornéo font de grossières figurines de personnages nus, un homme et une femme. Puis ils les placent, l'un en face de l'autre, sur le chemin des cultures. L'esprit qui habite chacun de ces mannequins empêchera les influences hostiles de s'exercer sur les exploitations agricoles, « et malheur au scélérat profane qui lèverait la main sur eux : il n'échapperait pas à la maladie, avec une violente fièvre ». Dans le district de Baram, les gens qui cherchent du camphre tabouent quelquefois tout le cours d'une rivière.

Les naturels des îles Nicobar protègent les cocotiers en attachant des feuilles autour des troncs. « La grande majorité accepte ce témoi-

²⁸⁷ Un auteur plus ancien énumère, parmi ce que les Maori pouvaient tabouer, des biens laissés dans une maison non occupée par son propriétaire, une demeure où sont déposées des semences, un canot posé sur le rivage, un arbre choisi pour fournir le bois nécessaire à la construction d'un canot, une plantation de patates douces. (Ernest Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, Londres, 1843, II, 100 s.)

gnage comme garantissant la propriété. » À Ceylan, « pour empêcher qu'on dérobe les fruits, les gens suspendent des figures grotesques le long des vergers, et ils les dédient aux diables ; après cela, pas un seul indigène n'oserait, pour rien au monde, toucher aux fruits. Le propriétaire lui-même ne se risquera pas à en faire usage, jusqu'à ce qu'ils aient été libérés de leur destination. » Ceci s'opère par le ministère d'un prêtre, qui reçoit quelques-uns des fruits en rétribution de ses services.

Les Malgaches employaient divers signes de tabou pour indiquer propriété ou possession. L'un des plus répandus consistait en un grand bâton dressé sur le sol avec, à son sommet, une touffe d'herbes. On pouvait tabouer une route ou un sentier en posant un bâton en travers.

Les Cazembé, tribu de l'Angola, qui gardent leurs essaims d'abeilles sur de grands arbres dans la forêt, les protègent en fixant un « morceau de médecine » autour des troncs de ces arbres. « Les indigènes ne se dérobent pas souvent leurs biens, car ils croient tous que certains médicaments peuvent infliger maladie et mort ; tout en considérant que rares sont ceux qui les connaissent, ils agissent d'après le principe que mieux vaut n'en envoyer aucun. » Les Wanika suspendent des calebasses peintes devant la porte d'une cabane, pour tenir les voleurs à distance. Des coquilles, des poupées et d'autres objets placés auprès des plantations et dans les [335] arbres fruitiers ont le même objectif. La mort frapperait le voleur qui aurait méprisé de pareils signes. « Un charme attaché à la patte d'une volaille est une grande protection pour le village. » Les Baganda placent des fétiches dans le toit, au-dessus de la porte, pour mettre leurs demeures à l'abri des voleurs. On plaçait aussi des fétiches dans les jardins, « en sorte que les aliments devenaient tabous ». Quiconque en déroberait serait pris par le propriétaire ou tué en mangeant cette nourriture. À Kavirondo, les gens suspendent une boule d'argile à une corde qu'ils attachent à une baguette, et ils placent cet objet dans un champ, comme sauvegarde contre le vol.

Les Bakongo, du bas Congo, emploient divers procédés pour écarter les délinquants. Le manche d'une houe planté dans le sol, avec

quelques moelles de manioc attachés à son extrémité, rendra un voleur terriblement maigre et malade. Un bâton barbouillé de peinture vaudra un goitre à l'homme qui dévalise une ferme ; si ce larron est une femme enceinte, son enfant sera mal conformé. Un vieux panier, suspendu dans un arbre fruitier ou contre une porte, causera au voleur des douleurs dans le dos ou le (ou la) rendra stérile. Une pierre placée dans un panier qu'on pend à un arbre fruitier attirera sur quiconque attente à ses fruits ou simplement essaye d'y grimper une grave hernie. D'après notre informateur, pareil signe n'est pas un charme en lui-même, mais un signe, qui montre qu'une malédiction a été placée sur l'objet par son propriétaire, et qui indique aussi quelle sorte de dommage subira le délinquant. Les indigènes « tiennent pour déloyal de mettre une malédiction sur le vol de telle ou telle chose, sans l'indiquer d'une manière ou d'une autre ».

Au Gabon, on pend un fétiche sur la clôture de la plantation ou dans les branches des arbres ou arbustes d'un jardin, pour effrayer et chasser les maraudeurs. « Votre agent de police humain, on peut l'éviter ou le dépasser à la course, si l'on a volé quelques patates dans un champ, Mais l'agent-esprit, il n'y a pas moyen de le circonvenir, quand il est suspendu dans un chiffon ou mis dans une petite corne et ainsi posté de garde sur une culture d'Afrique. Il vous attrapera certainement ; vous enflerez et éclaterez. » On comprendra mieux l'efficacité de ce genre de prohibitions, si l'on considère que les plantations ne sont pas des enclos fermés mais s'étalent, ouvertes, à un kilomètre ou deux de tout lieu habité. Durant des semaines entières, le propriétaire n'y vient pas ; rien ne les protégerait contre les voleurs, à défaut du tabou ²⁸⁸. Ce sont ces prohibitions, [336] ou d'autres analogues, qui

²⁸⁸ Mary H. Kingsley, *West african studies* ², Londres, 1901, p. 397. On dit que les fétiches placés auprès d'une ferme ou d'une maison « mettent le voleur en pièces et l'anéantissent, mais le propriétaire peut marcher sur eux sans aucun malaise, alors que le voleur aura des kilomètres à parcourir pour les éviter. En outre, si le propriétaire fait une erreur et place son fétiche contre quelqu'un qui n'est pas coupable, ou s'il cherche à en user méchamment, la force du fétiche ainsi invoquée non seulement n'attaquera pas l'innocent mais se retournera contre le propriétaire et le frappera des maux qu'il a in-

rendent possible le « commerce silencieux », dans cette partie de l'Afrique occidentale. Vous pouvez être au plus profond de la forêt, loin de toute place fréquentée par les hommes ; remarquez soudain, sur le côté du sentier, un petit espace formant clairière, bien marqué par des feuilles de bananier ; là sont diverses choses disposées pour la vente : feuilles de tabac, quelques ignames, etc. À côté de chaque objet, un certain nombre de pierres, de fèves ou de cauris en indiquent le prix. Pendant d'une branche, voici un portrait du dieu du marché, « qui frappera de mort quiconque aura volé dans cette boutique, comme aussi toute tricherie sur le prix indiqué et tout prélèvement sur les sommes laissées par les acheteurs précédents ».

Chez les Ewe de la Côte des Esclaves, les prêtres d'un certain dieu savent comment fabriquer des talismans consacrés à ce dieu. Ils les vendaient à des prix élevés aux gens qui s'en servaient pour protéger aussi bien leurs personnes que leurs propriétés. Les récoltes sur pied, ainsi sauvegardées, échappent au pillage. Les talismans servent aussi dans le « commerce silencieux », car aucun indigène n'oserait prendre quoi que ce soit ainsi offert en vente, sans en déposer la valeur stipulée. Au Nouveau-Calabar, se trouvait habituellement un féticheur *ju-ju*, roi d'un rang plus élevé que le roi civil, pour toutes les affaires indigènes. Les gens de la ville dotés d'un mauvais caractère n'hésitaient pas à voler, quand l'occasion s'en présentait ; même le roi civil, purement humain comme eux, ne leur inspirait pas assez de crainte pour les en retenir. « Mais, dit Quakery, le roi-fétiche, dans un entretien avec le comte de Cardi, si je faisais circuler un avis annonçant qu'au cas où les voleurs ne m'apporteraient pas immédiatement les objets dérobés mon ju-ju les ferait enfler et éclater, vous auriez pu voir avec quelle promptitude ils accouraient me livrer ce qu'ils avaient pris. »

Les Ekoi de la Nigéria du Sud dressent un faisceau de palmes sur une ferme, pour la protéger contre le vol. Le larron qui violera ce ta-

justement cherché à attirer sur quelqu'un qui ne les méritait pas ». (Butt-Thompson, *West African secret societies*, p. 143.)

bou tombera malade et mourra, à moins qu'on n'exécute une certaine danse, comme mesure de prophylaxie. Les indigènes des territoires du nord, dans la colonie de la Côte de l'Or, assurent à leur plantation la protection de quelques pierres marquées de traits croisés et aussi celle de plumes, de cornes et d'autres objets suspendus à des bâtons. « Je ne sais quel pouvoir particulier leur est attribué, et c'est de même, je le présume, l'ignorance des indigènes sur ce point qui rend la « médecine » plus efficace. »

[337]

Les esclaves d'Afrique occidentale paraissent avoir importé dans le Nouveau Monde le tabou de la propriété. C'est ainsi qu'on le trouve encore chez les nègres de Surinam. Certains aborigènes le connaissent aussi. Un ancien écrivain nous dit que les Caribes entourent leurs pièces de terre « simplement d'un fil mince de coton, tendu à la hauteur de la ceinture ; ils tiennent pour sacrilège de franchir cette ficelle pour entrer dans les possessions d'un voisin ; ils sont convaincus que les délinquants, pour avoir violé des choses si sacrées, périssent à brève échéance. » Anciennement, les gens de Cumanâ, en Venezuela, protégeaient leurs plantations en les entourant d'un simple fil de coton. Quiconque y touchait était, croyait-on, voué fatalement à une mort rapide. Les Juri du Brésil tendent des fils de coton à travers des brèches dans les haies entourant leurs champs, pour protéger les récoltes contre les malfaiteurs ²⁸⁹.

Il est clair que, pour consolider un système de propriété individuelle établi antérieurement, on a souvent utilisé des croyances et des pratiques nettement « superstitieuses ». Alors que les tabous de propriété privée semblent presque inconnus chez les aborigènes australiens et très rares parmi les Indiens d'Amérique, ils prévalent largement en Nouvelle-Guinée, en Mélanésie et Polynésie, dans le monde

²⁸⁹ En Guyane hollandaise, si l'on pose tout contre un objet une poignée de paille ou un morceau d'étoffe, cet objet est garanti contre toute soustraction pendant l'absence de son propriétaire. (W. E. Both. *Thirty-eighth annual report of the bureau of American ethnology*, p. 565.)

indonésien, et on les rencontre aussi dans une grande partie de l'Afrique nègre. On est parfaitement fondé à attribuer à l'action de ce genre de tabous une influence non médiocre sur le développement de la conviction qui donne un caractère sacré à la propriété privée, chez les peuples primitifs répandus sur un vaste domaine, à travers notre monde.

[338]

LE TABOU. Étude sociologique.

Chapitre XI

Aspects sociaux du tabou

[Retour à la table des matières](#)

Le système des tabous, dont le développement atteignit son apogée en Polynésie, ne devait pas subsister longtemps, après que ce monde insulaire se fut ouvert à la colonisation européenne. Ses innombrables restrictions étaient alors devenues presque insupportables aux simples particuliers, et il s'en fallait de peu que les bénéficiaires eux-mêmes, chefs et prêtres, n'en trouvassent pas le poids aussi lourd. Dans plusieurs des archipels polynésiens, au lieu de tomber lentement en désuétude et de se trouver abrogé sans secousse, ce système finit au prix d'une révolution.

Les premiers missionnaires dans les mers du Sud furent . envoyés par la société des missions de Londres ; ils avaient pris passage sur le vaisseau *Duff*. C'est en 1797 qu'ils débarquèrent à Tahiti. Le roi de cette île, Pomaré Ier, les accueillit cordialement, mais des années s'écoulèrent avant que leur propagande obtînt quelque succès. Le premier converti fut Pomaré II, en 1812, alors qu'il était exilé dans une île voisine, Moorea. Il montra d'une manière frappante combien son changement de religion était sincère. Un jour qu'on lui présentait une

tortue, il ordonna que cet animal sacré, qu'on avait toujours fait cuire sur un feu également sacré, dans l'enceinte du temple, et dont une partie était invariablement offerte à l'idole, soit préparé dans la cuisine royale et servi sans qu'on accomplisse la cérémonie. « Le roi découpa la tortue et commença à la manger, invitant à en faire autant quelques-uns de ses commensaux. Mais aucun ne pouvait se décider à y toucher ; ils s'attendaient à tout instant à voir le souverain tomber mort ou frappé de violentes convulsions. Pomaré essaya de les convaincre que leur idée de la puissance des dieux était pleinement imaginaire, et qu'ils s'étaient fait une parfaite illusion, mais les gens ne pouvaient l'en croire. » Ce qui accéléra l'expansion du christianisme, ce fut un acte fort hardi accompli par le prêtre du temple situé dans le district où résidaient les missionnaires. De son propre mouvement, sans avoir subi aucune pression, il brûla publiquement les idoles qu'il desservait jusqu'alors. « On pouvait voir, sur les traits des spectateurs, alterner l'espérance et la crainte, la terreur et l'attente ; de mystérieux présages semblaient les agiter. Situation comparable, peut-être, d'assez près à celle qui avait pu se refléter sur les visages des Israélites rassemblés sur le Carmel, lorsque le prophète Elie les [339] sommait de prouver le pouvoir de Baal, ou de reconnaître la toute-puissance du Seigneur Dieu d'Israël. » Ce sacrilège, que les dieux ne punirent en aucune manière, ébranla la croyance populaire. Il ne fallut pas longtemps pour que les idoles, les temples et les autels fussent renversés, et pour qu'on en fît du bois à brûler à travers l'île de Moorea. En 1815, Pomaré II rentra à Tahiti et remonta sur le trône. La défaite décisive d'une armée rebelle, dont les chefs étaient opposés à la religion nouvelle, fut suivie de près par l'extirpation des cultes païens.

Dans les îles Hawaï, l'abolition du système des tabous fut, en 1819, l'oeuvre du jeune Kamehameha II (Liholiho), qui n'avait succédé à son père que peu de mois auparavant. Il n'ignorait pas ce que Pomaré II avait fait à Tahiti, et il en subit l'influence. Ce qui frappa encore le roi et ses conseillers, ce fut le fait que les étrangers venus dans ces îles après que Cook les eut découvertes, violaient constamment les tabous sans en souffrir aucunement. Les dirigeants, ainsi que

le grand prêtre et les deux reines veuves du roi défunt, avaient perdu toute foi au pouvoir de leurs anciens dieux et décidé secrètement d'en finir avec le système des tabous. Kamehameha I^{er}, de son vivant, avait rigoureusement maintenu ces prohibitions, où il voyait un moyen de domination politique mais, une fois que leur fondement surnaturel se trouvait ruiné, elles ne pouvaient survivre longtemps à leur royal partisan.

Immédiatement après son avènement, Kamehameha II sonda plusieurs de ses principaux chefs, qui ne lui cachèrent pas leur intention d'en finir avec l'observation des tabous. Quoique différents prêtres aient déclaré que les dieux puniraient toute négligence de leurs lois de tout temps observées, le grand prêtre, quant à lui, assura qu'il n'en résulterait aucun mal. Peu après, le roi fit un grand festin, où furent invités beaucoup de chefs, hommes et femmes venant des diverses îles. Les hôtes se groupèrent, chaque sexe séparément. Au moment où le repas allait commencer, le roi ordonna que les femmes comme les hommes fussent servies de certains plats, volailles et autres mets de choix, qui leur étaient jusqu'alors interdits. Puis il alla s'asseoir parmi elles, se mit à manger et les invita à en faire autant. « Un murmure de surprise se répandit à travers la foule, tout alentour ; plusieurs chefs suivirent l'exemple du roi. Hommes et femmes confondirent leurs rangs et mangèrent la même nourriture, ce qu'ils appelaient *ai noa*, menu général ou commun, par opposition à l'ancien *ai tabu*, menu réservé ou sacré. » Le roi ayant ainsi violé, lui-même et publiquement, l'un des vieux tabous les plus rigoureux, il en résulta un effet comparable à ce qui pourrait arriver, si l'on voyait s'effondrer la clef de voûte d'une arche, c'était tout le système du paganisme [340] qui tombait en ruines. Les temples furent détruits ; ce fut le grand prêtre en personne qui mit le feu au principal *marae* et à ce qu'il contenait ; les idoles furent abattues ; le clergé aboli. Quelques membres de la « secte la plus droite » se révoltèrent contre ces mesures, mais la guerre civile ainsi provoquée aboutit au plein triomphe du roi et des libéraux qui le suivaient. Toutes cérémonies et tous sacrifices publics prirent fin. Quand les premiers missionnaires arrivèrent des États-Unis, au commence-

ment de l'année 1820, les Hawaïens leur offrirent le spectacle étrange d'un peuple sans religion et mûr pour se convertir au christianisme.

Aux îles Tonga, ce fut en 1822 que des missionnaires (méthodistes) débarquèrent pour la première fois. Pendant bien des années, ils se heurtèrent à une forte opposition, mais Georges I^{er} (Taufaahau), qui devint roi en 1845, leur donna son appui, et à la longue le christianisme s'implanta solidement à Tongatabu et dans les îles voisines. On raconte que le roi, qui semble avoir été un esprit indépendant, mit lui-même à l'épreuve quelques-uns des signes de tabou protégeant les jardins pour s'assurer de l'impuissance des anciens dieux ²⁹⁰.

Dès 1814 la Nouvelle-Zélande avait vu arriver des missionnaires. Mais un quart de siècle s'écoula avant que le christianisme y progressât. Les missionnaires n'observaient aucun tabou, et les Maori ne pouvaient s'attendre à les voir agir autrement, puisqu'ils étaient étrangers et professaient une religion différente. Les convertis furent mis en demeure d'abandonner tous leurs tabous ; à mesure que le nombre des indigènes professant désormais le christianisme allait croissant, l'observation de ces vieilles pratiques perdait du terrain, jusqu'à ce qu'à la longue tout le système tabou eût disparu.

²⁹⁰ Taufaaahau avait d'abord été le principal chef des îles. Hapai, partie des Tonga. Il entendit parler des progrès du christianisme à Tongatabu, s'y rendit pour juger par lui-même de ce qu'était la nouvelle religion, et, favorablement impressionné, il revint, amenant avec lui un indigène converti. Beaucoup d'habitants des îles suivirent l'exemple de leur chef, mais dans plusieurs cas les principicules et les prêtres restèrent attachés à l'ancien régime religieux. Ils décidèrent de célébrer une grande fête en l'honneur de leurs dieux qu'on les avait invités à abandonner. A cet effet, ils envoyèrent des pêcheurs s'emparer de tortues et de poissons destinés à un imposant sacrifice. Mais Taufaaahau, quand il eut connaissance de ce projet, fit introduire dans les enceintes sacrées des porcs en grand nombre, et il transforma un petit temple voisin en dortoir pour sa domesticité féminine. Non content de ces sacrilèges, il fit suspendre les images des dieux aux poutres de leur temple. Quand le peuple se rassembla pour le sacrifice solennel, ce qui s'offrit à sa vue, ce furent des bêtes impures prêtes à dévorer les offrandes et leurs idoles, dépouillées de tout costume et ornement, qui pendaient, tels habituellement les criminels condamnés à mort, accrochées au toit du sanctuaire. Ce fut un coup fatal pour le paganisme aux îles Hapai ; il ne s'en releva pas.

Si l'abrogation des tabous, parmi les Polynésiens, résulta ainsi de leurs contacts avec des étrangers, spécialement avec des missionnaires, les vieilles croyances persistèrent en quelque mesure chez ceux de ces insulaires que l'influence européenne toucha de [341] moins près. À Niue, on impose encore des tabous, mais le plus souvent c'est pour prohiber des choses ou des actions interdites déjà par les missionnaires. Les indigènes considèrent la Bible elle-même comme un livre d'instructions concernant le tabou ; ils *l'appellent tohi tapu*, et le dimanche, jour taboué, est connu d'eux sous le nom d'*aho tapu* ²⁹¹. Aux îles Tonga, le blanc, qui était jadis la couleur sacrée, semble posséder encore une certaine dose de sainteté. Tout récemment, l'un des minis-

²⁹¹ E. M. Loeb, *History and traditions of Niue, Bernice P. Bishop museum bulletin*, n° 32, p. 173. A Samoa on appelle le dimanche *aso sa*, jour interdit, mais le lundi est connu sous le nom de *gafua*, fait libre, terme équivalent au maori *noa*, commun. (Margaret Mead, *ibidem*, no 76, p. 120.) Aux îles Tonga, le dimanche, qu'on désigne en langage tonga par le nom juif de sabbat (*sabate*), est le jour tabou. « Les prohibitions du travail dans le quatrième commandement sont naturellement et exactement rendues dans la version tonga de la Bible (appelée livre tabu), qui déclare le travail tabu le septième jour ; cette idée du jour tabu est plus facile à assimiler et plus strictement appliquée que beaucoup des préceptes plus positifs de l'enseignement chrétien. Un indigène ne cueillera pas une fleur, n'arrachera pas une branche d'arbuste ce jour-là. » (E. E. V. Collocott, *American Anthropologist*, n. s., 1921, XXIII, 417.) De même, « c'est aux îles Fidji qu'on peut jouir du sabbat, car ce jour-là c'est à peine si l'on verrait une seule voile sur le bleu verdâtre de la mer, ou une bêche toucher le sol ; dans la profondeur des bois nul n'entend le bruit de la hache. Si le chrétien indigène se montre pharisien au point de refuser de prendre un fruit sur l'arbre ou de manger du poisson pris le dimanche, d'autre part il n'enlaidira pas le temps sacré en banquetant, et il ne le sécularisera pas au point de lui faire perdre sa signification religieuse. C'est tabou. » (W. Deane, *Fijian society*, Londres, 1921, p. 129.) Un ancien missionnaire raconte l'odyssée d'une troupe d'indigènes, convertis au christianisme à Reiatêa, qui eurent à subir une terrible tempête sur mer durant six semaines ; ils souffraient cruellement de la faim et de la soif. Or, ils passaient leur temps à lire l'Écriture sainte, à chanter des cantiques et à prier. « Leur respect pour le sabbat allait si loin que celui qui était le patron du navire me déclara qu'une fois un grand poisson se montra près d'eux durant un temps considérable ; il leur eût été facile de l'attraper. Mais, quoique mourant presque de faim, ils se consultèrent pour savoir s'il convenait ou non de prendre cette proie, et ils décidèrent qu'on ne pêchait pas le jour du sabbat. » (Williams, *op. cit.*)

tres indigènes s'occupait, « fonction accessoire pour lui, mais lucrative, à tabouer des cocotiers contre les rats, des bananiers contre les chevaux, et des plantations d'igname contre les porcs. Comme emblèmes pour ce tabou, on employait du calicot blanc, consacré par contact avec la Bible ²⁹².

À Samoa, certains grands chefs sont toujours investis de tabous, mais envers les chefs de rang subalterne les observances, autrefois motivées par la crainte que causait leur sainteté contagieuse sont devenues de simples règles de l'étiquette. Là où l'influence européenne s'exerce le plus intensément, le terme tabou ne [342] peut être retenu mais avec une signification entièrement sécularisée. A Fidji, un planteur traduit l'avertissement : « défense d'entrer sous peine de poursuites » par les simples mots : « il est tabou d'entrer », tandis qu'aux îles Hawaï (Honolulu) les signes voulant dire *kapu* sont employés pour : « ne pas entrer », « ne pas traverser », « se tenir éloigné ».

Le déclin des tabous en Polynésie, leur tendance à tomber en désuétude, jettent de la lumière sur le processus qui amena les peuples civilisés du temps passé à les éliminer. En fait, l'histoire ne relate pas de suppressions soudaines et radicales comme à Tahiti et aux îles Hawaï. Avec le progrès humanitaire, les prohibitions, ayant épuisé leur utilité, allèrent peu à peu s'effaçant, tandis que celles qui gardaient une certaine portée étaient maintenues comme interdictions religieuses, préceptes moraux ou dispositions légales.

²⁹² Les gens de Tonga croient que tout faux serment prêté sur la Bible est puni de mort. Il y a quelques années un incendiaire détruisit une maison. Avant que le tribunal local eût examiné l'affaire, tous les villageois se rassemblèrent pour procéder à une ordalie. On apporta une Bible ; chacun prêta un serment solennel affirmant son innocence. L'enquête judiciaire eut lieu ensuite, mais les indigènes ne s'y intéressaient nullement ; ils savaient que le coupable mourrait dans le délai d'une semaine. Peu de temps après une femme tomba malade. Son état ne tarda pas à s'aggraver. Finalement, elle avoua que, dans un accès de jalousie, elle avait mis le feu à la maison de sa rivale. Sa parenté l'avertit que, coupable de parjure, son état était désespéré. Elle mourut, « mortellement terrifiée à juste titre. » (Voir sir Basil H. Thomson, *The diversions of a prime minister*, Edinbourg et Londres, 1894, p. 309, et note.)

En outre, il est probable que divers tabous se fixèrent en règles de l'étiquette dont la violation n'impliquait plus qu'une vague désapprobation, publique ou, tout au plus, quelque mesure d'ostracisme social. Toute société évalue le « bon ton » d'après certaines normes, et, si l'on pouvait remonter assez haut, on découvrirait souvent que ces normes elles-mêmes reposent sur les notions primitives d'impureté et de sainteté. Les règles de la politesse, le cérémonial des cours, les euphémismes de notre langage, même nos règlements, sanitaires peuvent avoir subi l'influence de notions de ce genre.

Il y a plus : certaines de nos superstitions populaires, concernant les objets, actions, paroles et dates « de mauvais augure », sont probablement des tabous transformés, maintenus toujours par une vague crainte de maux qui peuvent suivre leur violation, mais n'ayant plus l'importance que les tabous primitifs possédaient dans une culture inférieure, comme régulateurs de la conduite. On doit cependant noter que les peuples primitifs eux-mêmes reconnaissent parfois la distinction entre des prohibitions dont la violation entraîne automatiquement un état d'inaptitude rituelle (pollution ou sainteté), requérant purification rituelle, et d'autres prohibitions dont l'infraction ne taboue pas un individu mais lui cause seulement quelque infortune, si l'on ne prend pas de mesures pour l'éviter. Les Kukis lusheis de l'Assam, chez qui les mots *hrilh* et *sherh* paraissent signifier « tabou », en emploient un autre, *thianglo*, pour désigner quelque chose « de mauvais augure », par exemple certaines actions, certains rêves, visions ou bruits. Ainsi, la vue d'un papillon du genre atlas, rare dans les collines lusheis, porte malheur. Un indigène ainsi averti consulte habituellement un prêtre ou un médecin-sorcier ; c'est, croit-il, le meilleur moyen d'écarter le mal redouté.

[343]

Un ancien missionnaire des Betchuana remarque qu'en certains cas on ne peut prévoir si l'indigène emploiera le mot « tabou » ou le mot « de mauvais augure » à propos de tels ou tels événements ou situations. Le propriétaire d'un troupeau déclare en général « de mauvais augure » tel de ses animaux, si celui-ci boit sa propre urine, suce

ses propres mamelles, saigne du nez, vomit, a des cornes percées de trous par des insectes ou balaie le sol de sa queue ; il cherche à s'en débarrasser au plus vite ; Mais quelquefois cette bête est réputée « tabou ». En d'autres cas les deux appellations sont nettement distinguées l'une de l'autre. Par exemple, il existe au Betchuanaland deux arbres qui portent des branches si nombreuses et si enchevêtrées qu'il est difficile d'y grimper et aussi d'en tomber. Un garçon vient-il cependant à choir d'un de ces arbres, il est dit « de mauvais augure » ; il faut lui inciser l'oreille, pour que le sang tombe sur le sol et le mauvais présage avec lui. Mais on désignera toujours par le terme plus fort « tabou » une naissance prématurée ou anormale. Chez les Akikuyu du Kenya, qui- possèdent une énorme quantité de *thahu*, tabous, ceux-ci ne se confondent pas avec les précautions dérivant de l'idée d'un mauvais présage. Pour une femme, coucher en ayant son vêtement de cuir mis à l'envers est d'un fâcheux- augure, mais cela ne la taboue pas. Toute conséquence néfaste sera évitée, pourvu qu'elle crache sur le vêtement en question et le rajuste convenablement.

Dans le concept de tabou il n'y a rien de spécifiquement religieux ou éthique ; il semble être aussi extérieur par rapport à la moralité et à la religion que, parmi nous, l'idée d'un « mauvais présage ». Mais on ne saurait considérer le tabou *in vacuo*. D'un côté, les règles négatives qu'il prescrit, une fois reconnues par le groupe comme obligatoires, se trouvent revêtues du caractère inviolable et de la sainteté inhérents à toutes les coutumes établies depuis longtemps et dont l'origine est inconnue. D'autre part, ces mêmes règles en viennent à être considérées comme opportunes pour le bien-être du groupe ; elles acquièrent de la sorte le caractère moral imparti à toute mesure sociale coercitive. Le tabou entre ainsi à la fois dans le domaine de la religion et dans celui de la moralité.

Les tabous sont des défenses (« tu ne dois pas ;... ») à sanction automatique. Ceci reste largement exact, même quand on admet que ce sont des esprits qui punissent l'infraction, car de tels « agents » d'exécution n'ont guère de personnalité ou n'en ont pas, et ils châtient le transgresseur presque ou tout à fait automatiquement. La rationali-

sation d'un système de tabou devient possible, quand ses règles sont transformées en interdictions religieuses. Un dieu personnel, anthropomorphe, est une création de la raison, qui ne [344] demande de ses fidèles qu'une obéissance raisonnable, et dont la colère, si elle s'enflamme contre un délinquant, peut être détournée par la prière et l'offrande. Il devient dès lors possible de se débarrasser de prohibitions gênantes, comme indignes du dieu, et en même temps d'invoquer l'autorité du même dieu à l'appui de règles réellement utiles. Les dispositions arbitraires d'un système de tabous sont ainsi converties en ordonnances divines, en commandements d'une divinité qui voudrait que ses adorateurs lui ressemblent. « Vous serez saints, car je suis saint. » Le processus de la rationalisation nous échappe en fait. Chez les peuples parvenant à la civilisation, cela aura été principalement l'oeuvre de réformateurs dont les noms et les travaux restent inconnus. D'ailleurs, ce processus ne s'est pas toujours parfaitement achevé. Les codes attribués à des personnages semi-mythiques comme Moïse et Zoroastre, ou au mythique Manou, à côté de dispositions pour lesquelles on peut discerner un motif raisonnable, contiennent plus d'une prohibition rituelle qui descend en ligne droite de l'état sauvage.

Une fois que les tabous sont solidement établis et reconnus par la société, une condition mentale, la conscience ou le sentiment du devoir, contraint chacun à les accepter au plus tôt et sans discussion. Leur caractère d'« impératifs catégoriques » s'applique également à des actions et manières d'être dépourvues de signification éthique et à des coutumes et institutions dont l'expérience de l'humanité a prouvé qu'elles possèdent cette signification. D'un côté, les femmes pendant leurs époques et les accouchées, les morts et ceux qui les pleurent, les personnes sacrées, sont soumises à une multitude de prohibitions sans utilité apparente. D'un autre côté, le lien du mariage est sauvegardé, la propriété collective et personnelle protégée, le respect de l'autorité constituée favorisé - voilà encore l'oeuvre des tabous. Une société qui progresse abrogera les prohibitions de la première catégorie, comme dépourvues de sens, ou tout au moins elle les soumettra à un processus de « sublimation », cependant qu'elle maintiendra le caractère in-

conditionnel, impératif, des autres interdictions, celles dont l'utilité est manifeste. Ce mouvement aura nécessairement pris naissance en maintes contrées de ce monde, à mesure que l'homme progressait de la sauvagerie à la civilisation. On peut l'observer, de nos jours, dans des communautés primitives où l'influence du christianisme a prévalu.

Un missionnaire chez les Thonga de l'Afrique australe signale que leurs tabous motivés par des idées étranges, nullement scientifiques, concernant la souillure et la contagion, disparaîtront à mesure que la connaissance scientifique se répand parmi eux. « Que [345] leurs idées viennent à s'amender en quelque manière, que les indigènes arrivent à comprendre que ce qui est tabou, ce n'est pas la saleté physique mais le mal moral, alors leur vive aversion à l'endroit de l'acte taboué pourra devenir une puissante impulsion morale les portant au bien. Chez les Bulu, tribu de l'Afrique occidentale, un missionnaire encore envisage la moralisation de leur système de tabous. Il faut, d'ailleurs, que cela s'accomplisse graduellement, car les indigènes tendent d'abord à confondre les règles morales, introduites par leurs instructeurs chrétiens, avec leurs vieux tabous ou « liens ». « Les dix commandements, tels que le blanc les saisit dans leur splendeur éthique, ne sont pas conçus de même par le noir, quand Dieu « l'attache avec dix liens », au « premier matin » de sa conversion. Ils n'expriment pas alors pour lui des idéaux ; ce sont des lois définies prescrivant des abstentions, omissions ou actions. C'est l'eldorado du tabou. » Néanmoins, cela émancipe, car cela présente un moyen d'échapper au joug de superstitions accumulées par la main des hommes. « La pratique de la loi s'annonce d'abord comme devant être une science exacte, le parfait tabou que notre Bulu a cherché à l'aveuglette et qui lui est ici donné avec les marques de l'autorité divine ²⁹³. »

Ces coutumes d'une communauté primitive, dont l'infraction est punie par ses membres, constituent ses lois civiles. C'est le bras du groupe qui s'étend jusqu'à l'offenseur, susceptible d'être banni ou frap-

²⁹³ Jean K. Mackenzie, *The black commandments*, *Atlantic monthly*, CXVI II, 1916, 794.

pé d'un châtime^{nt} corporel, mutilation ou même exécution capitale. Si, assurément, toutes les lois civiles ne doivent pas leur origine à des tabous, il en est cependant pour qui ceci peut être solidement affirmé. En d'autres termes, d'anciens tabous, à mesure que les connaissances se perfectionnèrent et que la vie devint plus raffinée, se transformèrent en prohibitions pourvues d'une sanction purement sociale ²⁹⁴.

[346]

Les conséquences de la rupture du tabou, pour autant qu'elles apportent l'infortune à l'individu délinquant ou à la communauté, peuvent s'identifier à celles qui résultent de la violation de toute autre règle coutumière acceptée comme juste et opportune par le groupe ou par ceux qui le gouvernent. Dans les deux cas, on admet que la transgression fait encourir à son auteur une punition, souvent exécutée par les esprits gardiens du groupe ²⁹⁵. À propos des aborigènes austra-

²⁹⁴ On voit clairement, chez les Tswana et dans les tribus qui leur sont apparentées (protectorat du Betchuanaland), comment s'opère le passage des tabous aux lois civiles. Beaucoup de tabous tswanas portent un caractère frivole, et le peuple lui-même ne les prend pas très au sérieux. Les conséquences de leur rupture affectent seulement ses auteurs ; les intérêts de la tribu dans son ensemble restent saufs. D'autres tabous sont d'une portée générale, car le bien-être de la société est compromis. C'est pourquoi il faut souvent que le délinquant se soumette à une cérémonie spéciale de purification, pour annuler les fâcheux effets résultant, à ce qu'on croit, de son acte. S'agit-il d'autres tabous encore, leur violation devient une contravention pénale. Chez les Tswana et leurs voisins, des tabous interdisent de couper certains arbres de châtrer de jeunes buffles et de faire différentes autres choses pendant la première moitié de l'année agricole. Il faut que ces prohibitions soient de nouveau proclamées tous les ans par le chef, comme aussi il doit en annoncer la cessation. On croit que, si elles étaient violées, la pluie deviendrait de la grêle et détruirait les récoltes sur pied. La sanction est aussi d'ordre social. Si le coupable est découvert, le chef le juge et le punit. (Voir I. Schapera, *A handbook of Tswana law and custom*, Oxford, 1938, p. 39.)

²⁹⁵ À propos des Mélanésien^s, un missionnaire expérimenté déclare qu'il est quelquefois difficile de déterminer si la violation de certaines coutumes peut être considérée comme atteignant un *tabu* imposé autrefois, ou si cela s'en prend simplement à une coutume virtuellement devenue loi. Cette difficulté ne surgit pas là où il est fait usage de symboles extérieurs, comme une guirlande de feuilles de cocotier mise autour des arbres, etc., que ces objets soient déposés par une société secrète, par un chef ou par un simple particu-

liens, Curr remarque que, dès l'enfance, on leur prescrit de croire que toute inobservation des coutumes de la tribu sera inévitablement suivie de maux tels que le grisonnement prématuré, l'ophtalmie et la mort causée par quelque forme de magie noire. À Ontong Java, les esprits des ancêtres (*kipua*) jouent un rôle sévère comme conservateurs de l'ordre social. Au nombre des actions que la communauté voit sous un jour défavorable et que les *kipua* punissent de maladie ou de mort, figurent la négligence des observations envers la parenté, le délaissement des parents ou amis pauvres, des actes de violence parmi les parents et alliés, l'inceste, l'inobservation des cérémonies et la violation des tabous. Les Toradja du centre de Célèbes, peuple de paysans, croient que toute transgression de leurs coutumes est punie par leurs dieux sur leurs récoltes.

Chez les Kayan et dans d'autres tribus païennes de Bornéo, les esprits subalternes, *toh*, prennent une part considérable à la réglementation de la conduite. C'est eux qui sont les puissances amenant des malheurs sur toute une maison ou tout un village dont un seul membre ignore les tabous ou viole d'une autre manière les coutumes tribales, sans accomplir les rites propitiatoires alors requis. « Ainsi, c'est plutôt chez eux que chez les dieux qu'on trouve les sanctions effectives des règles de conduite prohibitives. » On demandait un jour à un indigène ga : « Quelle différence y a-t-il entre une loi et une coutume ? - Qui que ce soit, répondit-il, violera une loi, s'il peut le faire sans être découvert. Mais personne ne voudrait violer une coutume, car à la violer volontairement on meurt. »

Beaucoup de choses amenant, à ce qu'on croyait, la mauvaise fortune étaient interdites à un Indien cheyenne. « La liste des [347] actes proscrits est longue. Ils concernaient les occupations les plus ordinaires dans la vie : manger, boire, dormir, - les membres de la famille, -

lier. Mais, dans d'autres cas, il n'est pas aisé de dire si les indigènes croient que les mêmes pouvoirs magiques, qui s'exercent lorsque se produit n'importe quelle rupture du *tabu*, agissent aussi ou n'agissent pas là où une coutume admise se trouve violée. » (Georges Brown, *Melanesians and Polyne-sians*, Londres, 1910, p. 273.)

l'existence de l'individu au logis, - la chasse, les expéditions guerrières. Dans tout ce que cet indigène pouvait faire, chez lui ou au dehors, il était étroitement lié par la coutume devenue loi. » Chez les Tlingit de l'Alaska, toute abrogation de la procédure coutumière, tout écart hors des voies traditionnelles, est appelé *chlakass* et considéré comme ayant causé n'importe laquelle des infortunes qui peuvent atteindre ces indigènes : mauvais temps, maladie, insuccès à la chasse et à la guerre.

Depuis longtemps, ceux qui étudient la société primitive ont reconnu le fait qu'un système de tabous est nécessairement compris parmi les plus importantes des forces travaillant à consolider cette société. Même si les tabous d'un individu ne concernent que lui-même, leur observation impose un frein aux passions humaines et requiert la maîtrise sur des impulsions qui, autrement, seraient irrésistibles. Si les tabous sont observés par la communauté, leur rôle disciplinaire est encore plus manifeste. Leur violation par quelqu'un entraîne, croit-on, mauvaise fortune pour chacun. Comme disent les naturels du Congo, « un seul homme devient la malédiction de cent hommes ». De là, le devoir imparti à tout membre du groupe : s'assurer si son voisin respecte la loi. En conséquence, les règles du tabou produisent comme effet général l'exercice d'une puissante sanction pour tous ces sentiments altruistes qui mettent en oeuvre la coopération entre semblables. Nombreux sont nos informateurs qui attestent que de telles règles tendent à établir et à maintenir la solidarité sociale.

Concernant les habitants des îles Marquises, un ancien missionnaire dans les mers du Sud constate que l'obéissance à leurs « superstitions arbitraires » ou tabous constitue chez eux « la principale règle du juste et de l'injuste », réglant leurs consciences et leur fournissant leurs lois. Un autre, qui travailla parmi les Maori, déclare que « le tapu, dans beaucoup de cas, fut bienfaisant étant donné l'état social, l'absence de lois, le caractère farouche de ce peuple, cela ne remplaçait pas inopportunément une forme dictatoriale de gouvernement, et cela constituait l'approximation la plus proche d'un état social organisé ». On nous dit, de même, que les Maori « n'auraient pas pu être

gouvernés sans quelque code de lois analogues au tapu. Les guerriers qui se soumettaient aux prétendus décrets des dieux se fussent insurgés avec mépris contre des ordonnances humaines, et mieux valait pour le peuple être gouverné par la superstition que par la force brutale ». Le lieutenant-colonel Gudgeon présente le système du tabou comme un utile principe de restriction dans la vie indigène. « Je ne prétends [348] pas que toute imposition du *tapu* apportait un bienfait aux tribus, mais j'estime que cette cérémonie produisait l'effet d'une discipline mentale, qu'elle inculquait aux Maori la plus grande de toutes les leçons, à savoir le désintéressement et la subordination. »

Chez les tribus nagas du Manipour, les coutumes *genna* sont « le fondement de toute vie commune, car le premier enseignement qu'elles apportent, directement ou non, c'est que nuire à un individu s'identifie à nuire à tous, et que la force de tous l'emporte sur la force d'un seul ». Les Achanti ont beaucoup de tabous gênants. Cependant, on s'accorde généralement pour estimer que « toutes ces règles sont, à la longue, avantageuses, à la famille ou à la société ».

Un système de tabou, si solidement enraciné qu'il puisse être chez un peuple primitif, participera à la désintégration de la culture indigène qui se produit lorsque des commerçants, des voyageurs, des fonctionnaires et des missionnaires introduisent dans le pays les coutumes et les croyances d'une civilisation supérieure. Ainsi, à propos des Bibbulmun de l'Australie du Sud-Ouest, qui formèrent jadis le plus vaste groupe homogène de tout ce continent, mais qui sont pratiquement éteints à l'heure actuelle, quelqu'un qui les a connus de très près et sympathiquement nous apprend que, jusqu'à l'apparition des blancs, ce peuple avait gardé ses coutumes intactes. Or, « la promiscuité apparente » du blanc, qui vivait dans la même cabane que sa mère, sa belle-mère et ses sœurs adultes sans en subir aucune fâcheuse conséquence, impressionna profondément les indigènes et les amena à se demander si leurs anciens tabous étaient vraiment valables. En outre, leurs médecins-sorciers, piliers de l'orthodoxie et conservateurs attitrés de la coutume tribale, empruntèrent au blanc sa boisson ; il en résulta qu'ils perdirent leur pouvoir magique et leur influence sur la

communauté. Les anciens freins du système social disparurent, et rien ne vint les remplacer. Le résultat fut désastreux.

Chez les Babemba de la Rhodésie du Nord, de nouveaux chrétiens, à qui l'on avait dit qu'aucun châtiment « surnaturel » ne suivrait une infraction infligée à tels ou tels des vieux tabous, se sentirent affranchis des restrictions morales usuelles et s'adonnèrent à beaucoup de choses précédemment prohibées. On entendit une fois un père, furieux, interpeller son gendre qui avait abandonné sa femme enceinte pour en prendre une autre. « Tu penses sans doute que, parce que tu es chrétien, ta mauvaise conduite importe peu ¹ » Même des indigènes ayant reçu une très bonne éducation éprouvent de la difficulté à distinguer entre les articles de leurs lois que nous approuvons et ceux qui nous rebutent. Il est [349] assez naturel qu'ils « laissent tout tomber », quand on leur dit que leurs tabous peuvent être impunément négligés.

Les Akikuyu du Kénya attribuent la diminution des pluies dans leur pays à la décadence des rites religieux et des ordonnances morales qu'ils observaient autrefois. Les indigènes, dit-on, ne sont plus ce qu'ils avaient coutume d'être. Au lieu d'usages tribaux unifiés, « il y a maintenant un bouillonnement d'influences, de règles et de sanctions désordonnées, qui, pour tout résultat, font qu'un Kikuyu ne sait pas ce qui lui est permis ou non, ce qu'il doit ou ne doit pas faire ou croire ; mais, ce qui n'est pas douteux, c'est que tout cela a brisé la moralité de son peuple ».

Un missionnaire, qui a longtemps travaillé chez les Indiens tinnés, déclare que leurs « superstitions » - et par là il vise spécialement leurs tabous - refrènent solidement les passions désordonnées de ce peuple et maintiennent un niveau de moralité qui, s'il n'est pas élevé, est certainement meilleur que s'il n'y en avait aucun. Quand ces gens sont mis en relation avec le blanc et commencent à se défaire de leurs idées superstitieuses, le danger est grand, car ils risquent d'abandonner tout frein moral et de laisser libre cours aux pires tendances de la nature humaine. Si la religion et le code moral des blancs ne peuvent être substitués à temps au paganisme écarté, le contact de notre civilisation s'avérera fatal à ces Indiens.

Il arrive quelquefois que, sous l'influence européenne, de nouveaux tabous s'introduisent dans une communauté primitive. Les Swazi, tribu de l'Afrique australe, apprirent des missionnaires que l'on commet un péché si l'on mange de la viande d'un animal mort d'une mort naturelle, et que l'accès au royaume des cieux sera refusé à quiconque se sera permis d'agir ainsi. Les Kondé ont institué des tabous relatifs aux Européens, par exemple la défense d'entrer dans la maison d'un blanc. Les peintures qui peuvent s'y trouver, sur les murs, ce sont les esprits des ancêtres de cet homme. Ils sont spécialement redoutable quand vient la nuit ; ils peuvent alors frapper d'une lance invisible quiconque s'aventure en un lieu si dangereux. La crainte du blanc tend à se dissiper, mais il reste encore des gens âgés, des deux sexes, qui ne veulent pas l'approcher. Ils sont persuadés qu'il est Dieu ; or, voir Dieu, c'est *mwiko* (tabou). L'un des moniteurs indigènes d'une mission racontait que sa propre mère ne voulait pas s'approcher de lui, quand il portait un vêtement blanc, parce que cela signifiait qu'il était sur le point de parler à Dieu. « Même un indigène est dangereux en ce temps-là, car la puissance de Dieu éclatera, destructrice. »

Se référant en particulier aux Esquimaux du nord de l'Alaska, [350] Stefansson remarque que leur religion « consiste principalement en une série de prohibitions ou tabous » ; aussi, de toutes les nouveautés que le christianisme peut leur enseigner, ce qu'il défend est-il ce qu'ils comprennent le mieux. « Dans leur ancienne religion, on croyait communément que la maladie, la famine et la mort résultaient d'actions aussi quelconques que le fait de briser un os à moelle avec un marteau mal choisi, ou de coudre un vêtement de peau de renne trop peu de temps après la prise de la dernière baleine ou du dernier morse capturé. Éviter de rompre ces tabous signifiait prospérité et bonne santé, ainsi qu'obtention de toutes les récompenses (ou plutôt immunité quant à toutes les punitions) prévues en l'espèce par le code religieux. Par analogie, maintenant qu'ils ont été instruits sur le salut et la perdition, il leur semble parfaitement logique que l'un puisse être gagné et l'autre évitée par la simple observation de prohibitions aussi élémentaires que celle qui proscriit le travail du diman-

che ²⁹⁶. »

On connaît des cas où le tabou fut volontairement rompu, même dans des communautés n'ayant eu que peu de relations avec les Européens, et alors que la culture indigène avait bien été affectée, mais légèrement, par le contact de la civilisation des blancs. Chez certaines tribus du district de Kimberley, en Australie occidentale, il peut arriver qu'une femme veuille se venger d'un homme qui s'est lassé d'elle, ou d'un autre qui a repoussé ses avances. Alors elle entrera dans la partie du camp réservée aux hommes, et elle touchera des choses appartenant à celui à qui elle en veut. Conséquence : il tombera malade, mais on ne fera rien pour punir cette femme. A Ulawa, l'une des îles Salomon, le propriétaire d'un bosquet d'aréquier le place volontiers sous la protection d'un revenant ou d'un esprit marin. Un individu mal intentionné peut en faire mourir un autre en lui donnant à la dérobée des fruits des arbres taboués. Il n'y a pas besoin d'informer de ces agissements la victime, car on peut avoir confiance : les esprits ou les revenants feront leur ouvrage. Si le pauvre homme vient cependant à être renseigné, il est sûr de mourir de peur. Les fruits taboués sont tellement dangereux qu'un seul d'entre eux placé à la proue d'un canot allant sur la mer y tuerait celui qui le mangerait. Les gens d'Ulawa racontent l'histoire d'une femme que son mari n'aida jamais pour [351] les travaux à faire à la maison ou dans le jardin ; il s'en allait toujours à la pêche. Alors elle cueillit « la noix d'arec qui donne la mort », elle la mangea, et elle mourut. Aux Marquises, une femme pouvait se suicider au moyen d'un rite comportant violation d'un tabou rigou-

²⁹⁶ Vilhjalmur Stefansson, *My life with the Eskimo*, New York, 1913, p. 89. « Un Esquimau grand admirateur des blancs (on ne peut en dire autant de tous les Esquimaux) me disait un jour que certains de ses congénères maintenaient follement que les blancs sont moins intelligents que les Esquimaux. Il possédait, disait-il, une réplique décisive. La voici : Nos sages ont des tabous sur les aliments solides et liquides, ils en ont sur les vêtements et sur les façons de voyager, sur les paroles et les pensées, mais, jusqu'à la venue des blancs, avions-nous jamais entendu parler du dimanche ? Le plus sage parmi nous avait-il jamais réfléchi au fait qu'un jour pût être tabou ? » (p. 412.)

reux ²⁹⁷. Les habitants des îles Andaman ont plusieurs légendes concernant des ruptures volontaires de certains tabous, commises par leurs ancêtres et suivies de divers désastres que les légendes racontent.

Les Azandé (Niam-Niam) du Congo belge, quand ils consultent un oracle à poison, ou quand ils font usage de médicaments très énergiques, tels que ceux qu'on emploie en cas de vengeance et de vol, observent normalement des tabous très stricts, en particulier ceux qui proscrirent les relations sexuelles et la consommation de certains aliments. Néanmoins, il se trouve beaucoup de gens « stupides et gourmands », qui osent mépriser ces prohibitions. On nous apprend que, chez les Wabena du territoire de Tanganyika, les tabous dont l'observation n'incommodent pas beaucoup les gens sont très généralement respectés. Mais-il n'est pas rare qu'on s'en écarte, quand cela affecte de puissants désirs et instincts. Un vieux sorcier estimait qu'une grande partie de son temps s'écoulait à assister des individus ayant rompu quelque tabou, ou désireux d'apaiser leurs ancêtres offensés et d'échapper ainsi aux conséquences de leurs actes. Les Jukun de la Nigéria, qui paraissent avoir été jadis organisés en lignes totémiques, continuent à respecter un grand nombre de plantes et d'animaux, mais seulement à contre-cœur. Beaucoup de jeunes ignorent tout à fait les tabous de leur famille, d'autres n'hésitent pas à les violer, quand ils s'y sentent portés. Ainsi, un homme qui faisait partie du groupe ayant pour animaux sacrés le python et quelques autres espèces, déclarait qu'il avait cessé de les respecter. Car il lui était arrivé de rencontrer un python, de le tuer et, ayant faim, de le manger. Aucun mal n'en était résulté ; c'est pourquoi, depuis lors, il n'hésitait pas à violer d'autres

²⁹⁷ La femme portait une noix de coco dans un endroit sacré, la cassait en deux et disait : « Cette part est pour N (un dieu) ; cette autre partie, pour mon pudendum. » Sa mort résultait du fait qu'elle avait mis en contact intime ce qui était le plus sacré et ce qui souillait le plus. (Voir E. S. C. Handy, *The native culture in the Marquesas*, *Bernice P. Bishop museum bulletin*, n° 9, p. 279, d'après un manuscrit du Père Pierre Chauvet.) On remarquera que dans les Iles Marquises les nattes, les ceintures, les peignes et les organes cachés de la femme étaient considérés comme insultant les dieux ou les dégoûtant (p. 271).

tabous, lorsque l'occasion s'en offrait. Certains Jukun ont même mangé de la viande de crocodile, le plus sacré de tous leurs animaux. Toutefois, avant d'en venir là, ils jugent prudent de se protéger en émettant une affirmation fictive, telle que : c'est de la viande de vache (ou de chèvre.) De tels exemples de tabous violés paraissent être exceptionnels. L'attitude primitive [352] est plutôt celle des Kondé de l'Afrique orientale, chez qui « rompre un tabu afin de voir ce qui en résultera est un acte si insensé que peu d'hommes oseraient s'y risquer ²⁹⁸ ».

Le rôle de l'inhibition a toujours été considérable dans les sociétés primitives, et de tous les « tu ne dois pas » les plus impérieux ont été tabous. Naturellement, ces sociétés diffèrent entre elles, quant à la mesure de la confiance qu'on accorde à ces prohibitions en tant que moyens de contrôle. Si la conception du tabou a prévalu très largement, ce n'est que dans des groupes relativement petits qu'elle s'est développée en un système de règles négatives auxquelles rien n'échappait ; Certains peuples trouvent dans les conséquences qu'ils attendent de la rupture des tabous une explication suffisante, ou peu s'en faut, à rendre compte des accidents et autres infortunes inhérents à la chair humaine. D'autres, pour les expliquer, attribuent plus d'importance à la magie ou aux agissements démoniaques. Toutes ces « superstitions » reflètent l'ignorance de l'homme envers le milieu qui l'entoure, que ce milieu soit naturel ou ce que nous appelons surnaturel. Elles s'enracinent dans la crainte de l'inconnu et de l'inconnaissable.

Fin du texte

²⁹⁸ À propos des Héhé, Bena et Sangu du Tanganyika, on nous dit que « pas un seul individu sain d'esprit ne voudrait rompre un tabou ». (W. B. Mumford.)