

Hutton Webster (1875-1955)

Professeur d'anthropologie sociale à l'Université de Nebraska  
chargé de cours de sociologie à la Stanford University, Californie

(1948) [1952]

# LA MAGIE

## dans les sociétés primitives

Traduction de Jean Guillard, docteur en théologie

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur de sociologie retraité du Cégep de Chicoutimi

Courriel : [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

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/>



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

Hutton Webster (1875-1955)

**LA MAGIE dans les sociétés primitives.**

Traduction de Jean Guillard. Paris : Les Éditions Payot, 1952, 468 pp. Collection Bibliothèque scientifique.

Polices de caractères utilisée : Comic Sans, 10 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".

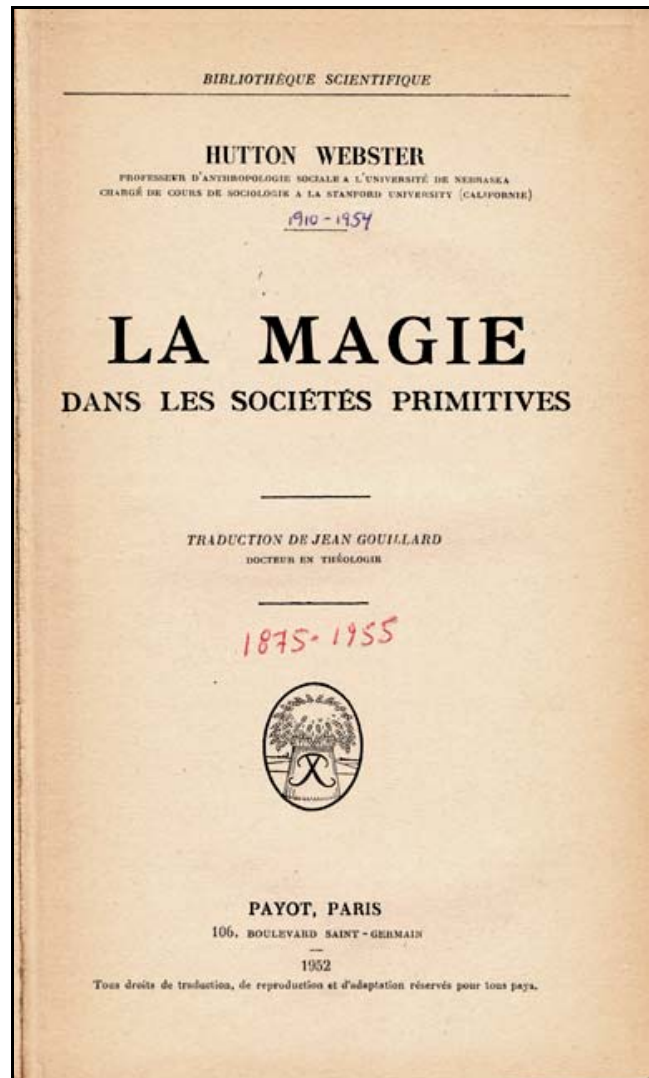
Édition numérique réalisée le 12 avril 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



## Hutton Webster (1875-1955)

Professeur d'anthropologie sociale à l'Université de Nebraska  
chargé de cours de sociologie à la Stanford University, Californie

## LA MAGIE dans les sociétés primitives.



Texte ancien rédigé en 1901. Texte présenté par Yvon-André Lacroix. In **Les écrits du Canada français**, no 35, 1972, pp. 187-248. Montréal.

[464]

# Table des matières

## PRÉFACE

### CHAPITRE I. PUISSANCE OCCULTE.

Puissance « surnaturelle » ou occulte, 9. - Diffusion de la notion de puissance occulte chez les peuples primitifs ; îles mélanésiennes, Australie, détroit de Torrès, Nouvelle-Guinée et îles adjacentes, Polynésie, Indonésie, Japon, Péninsule Malaise, Annam, Indochine et Birmanie, îles Andaman, Inde, Madagascar, Afrique, Amériques, 10. - Caractéristiques de la notion de puissance occulte, 33.

### CHAPITRE II. MAGIE ET ANIMISME.

Double conception de la puissance occulte : manifestation impersonnelle ou personnelle, 43. --- La pensée primitive n'a pas la conscience nette de cette distinction, 43. - Êtres spirituels, sources et révélateurs de la magie, 44. - Observances magico-animistes de caractère propitiatoire, 50. - Observances magico-animistes de caractère coercitif, 59. --- Êtres spirituels au service du magicien, 60. - Définition de la magie, 61.

### CHAPITRE III. MÉTHODES ET TECHNIQUES DE LA MAGIE.

Transmissibilité des qualités de l'objet pris comme tout, 64. - Transmissibilité des qualités inhérentes aux parties détachables et aux appartenances, 65. - *Similia similibus curantur*, 66. - Les qualités des objets sont facilement rapportées à leur « âme », 67. -- Observances non magiques expliquées par les idées de transmissibilité, 68 - La puissance occulte inhérente conçue comme une propriété de certains objets, 69. - Transmission de la puissance occulte inhérente, 70. - Attribution d'une puissance occulte, 71. - Usage de formules, d'actes manuels imitatifs et d'images, 74. - Ces méthodes de transmission se trouvent souvent réunies, 76. - Analogies indicatives ou suggestives, 78. - Les composants du rite magique, 83. - Efficacité attribuée au rite magique, 83. - La magie n'impliquant qu'un acte de volonté humaine, 84. - Le vœu intérieur et l'origine de la magie, 91.

#### CHAPITRE IV. LE VERBE MAGIQUE : LES FORMULES.

Puissance occulte de la parole, 96. - L'incantation purement jaculatoire, 96. - Personnification verbale, 98. - Langage cryptique ou archaïque des incantations, 99. - Leur mode d'émission, 100. - Efficacité conditionnée par leur répétition exacte, 101. - Rôle des incantations dans la magie primitive, 102. -- Puissance occulte des noms de personnes, 106. - Incantations narratives, 107. - Imprécations, 109. - Serments, 114. - Prières, 116. - Évolution de l'incantation, 120.

#### CHAPITRE V. L'OBJET MAGIQUE : LES CHARMES.

Les charmes, accumulateurs magiques, 123. - Principes présidant au choix des charmes : expériences fortuites, 123. - Charmes révélés en songe, en vision ou par un signe particulier, 124. - Charmes employés comme spécifiques ; charmes incorporant une puissance occulte indifférenciée, 125. - Cailloux de quartz (cristaux) et autres pierres employés comme charmes, 125. - Reliques animales et humaines, 127. - Moyens d'accroître l'efficacité des charmes, 129 - Conservation des charmes, 130. - Qualités dangereuses attribuées à de nombreux charmes, 130. - Fabrication des charmes par les magiciens, 134. - Charmes liés à un être spirituel ; les sacra, 135. - Fétiches et charmes, 140. - Vogue des charmes dans certains peuples primitifs, 140.

#### CHAPITRE VI. LES MAGICIENS.

Particularités physiques indiquant le magicien-né, 145. - Vieilles gens douées d'une puissance occulte exceptionnelle, 146. - Condition analogue des individus ayant connu des expériences insolites ou ayant subi divers accidents, 146. - Puissance occulte attribuée aux jumeaux, 128. - Le mauvais œil, 152. - La mauvaise langue, 156. - Particularités mentales indiquant un magicien-né, 158. - Possession de la puissance occulte par certaines personnes ou collectivités, 161. - Les forgerons magiciens, 166. - Puissance occulte des individus rituellement « impurs et des chefs et autres fonctionnaires publics ayant caractère « sacré » 169.

#### CHAPITRE VII. LES MAGICIENS PROFESSIONNELS.

Hommes-médecine, 176. - Chamans, 176. - La vraie différence entre ces deux catégories, 177. -- Magiciens comparés aux prêtres, 177. - Cumul fréquent des fonctions de magicien et, de chef de culte, 178. - Les profanes magiciens, 179. - Les magiciennes, 182 : - Déguisement féminin et magie, 188.

### CHAPITRE VIII. [COMMENT ON DEVIENT MAGICIEN.](#)

On embrasse la profession d'homme-médecine à la suite d'un rêve, d'une vision ou d'une autre expérience sensible interprétée comme la visite d'un esprit, 210. -- Profession de chaman attachée à la possession par un être spirituel, 202. - Les « familiers » et « auxiliaires » des magiciens, 207. - Puissance occulte des magiciens acquise par héritage, achat ou don, 208. - Initiation rituelle des hommes-médecine et chamans, 213. - Portée des rites initiatiques, 221.

### CHAPITRE IX. [LES POUVOIRS DES MAGICIENS.](#)

Restrictions observées par les magiciens pour conserver leur puissance occulte, 227. - Acquisition d'une puissance occulte spéciale par nécrophagie ou inceste délinqué, 231. -- Magiciens thaumaturges, 232. - Métamorphoses animales, 231. - Pouvoir de volonté, 238. - Costume et équipement des magiciens, 241 - séances publiques, 244. - Concours publics, 250. -- Rémunération, 251.

### CHAPITRE X. [LES FONCTIONS DES MAGICIENS.](#)

Rôle important, des hommes-médecine et des chamans dans les communautés primitives, 260. - Ce qu'il devient après leur mort, 266. - Cumul des fonctions magiques et gouvernementales, 269. - Magiciens spécialistes, 275. - Associations de magiciens de caractère souvent secret, 276.

### CHAPITRE XI. [LA MAGIE PUBLIQUE.](#)

Magie atmosphérique : contrôle du temps et de la pluie, 282. - Ses succès, 291. - Sort des opérateurs malchanceux, 294. - Magie de la fertilité et de la fécondité, 295. - Magie des autres domaines économiques, 299. - Magie des saisons closes et de la protection des biens et ressources, 302. - Magie pour découvrir et punir les individus insociables, 305. - Le rôle de la magie dans les opérations guerrières, 308. - Magie aversive destinée au bien commun, 312.

### CHAPITRE XII. [LA MAGIE PRIVÉE.](#)

Magie érotique, 317. - Protection de la propriété privée au moyen de charmes et d'incantations, 325. - Conception primitive de la maladie, 329. - Explications de la maladie ; sorcellerie, 329. -- Diagnostic du « médecin », 330. - Maladies que ne traite pas le médecin, 330. -- Maladie et esprit de la maladie, 331. - Mesures thérapeutiques ; la succion, 332. -- Place de la supercherie dans le traitement, 333. - Exorcisme des esprits de la maladie, 334. - Possession ordonnée à des fins curatives, 335. - Transfert d'une maladie à un objet inanimé, un animal ou un « bouc émissaire » humain, 337. - Chasse aux âmes, 338. - Sort du praticien malchanceux, 339. - Spécialisation médicale, 340. -- « Empiriques », 341.

### CHAPITRE XIII [LA SORCELLERIE.](#)

Nature, 344. - Sorcellerie locale et sorcellerie étrangère, 344. - Sorciers protégeant leur propre groupe contre la magie noire du dehors, 346. -- Sorciers opérant contre leur propre groupe, 347. - Distinction fréquente entre magicien blanc et magicien noir, 349. - Cumul des deux activités par le même magicien, 350. - Raisons d'embrasser la carrière de sorcier, 351. - Méthodes et techniques du sorcier, 352. - Moyens spécialisés pour la pratique de la sorcellerie, 354. - Missions d'animaux, 360. - Êtres spirituels au service des sorciers, 363. - Emploi de poison par les sorciers, 364.

### CHAPITRE XIV. [LA SORCELLERIE IMAGINAIRE.](#)

Sorcellerie imaginaire, 368. - Sorciers imaginaires (Australie, Nouvelle-Guinée, Mélanésie, Cambodge, Chota Nagpur, Madagascar, Afrique), 368. - Pratique africaine de l'autopsie pour découvrir la puissance maléfique, 378. - Sorciers imaginaires chez les Amérindiens du Nord, 380. - Traits essentiels de la sorcellerie imaginaire, 383. - Forme particulière de la sorcellerie imaginaire répandue en Australie, en Mélanésie et attestée sporadiquement en Indonésie, Afrique et Amérique, 384.

### CHAPITRE XV. [LES MOYENS DE DÉFENSE CONTRE LA SORCELLERIE.](#)

Moyens prophylactiques et défensifs contre la sorcellerie, 398. - Précautions concernant la magie exuviale maléfique, 399. - Annulation de l'opération par le sorcier lui-même, 401. - Contre-magie à l'adresse du sorcier, 402. - Effets de boomerang de la magie noire, 404. - Recours à la divination pour découvrir le sorcier coupable, 405. - Confessions de sorciers, 410. - Ordalies africaines pour la détection des sorciers, 411. - Le dépisteur de sorciers africain et ses méthodes, 411. - Punition du sorcier convaincu, 416. - Aspects antisociaux de la croyance à la sorcellerie, 418. - Paralyse le progrès culturel, 420. - Instrument d'ordre social, 424. - La croyance à la sorcellerie est souvent une « névrose anxieuse » plutôt qu'une religion vivante, 430.

### CHAPITRE XVI. [LA FOI À LA MAGIE.](#)

Croyance enracinée à la magie, surtout noire, chez de nombreux peuples primitifs, 433. - Cas sporadiques de scepticisme à l'égard de la magie, 434. - Le magicien n'est pas un simple charlatan, 436. - Mais ses démonstrations comportent une importante proportion de supercherie et d'illusion, 438. - Justifications apportées pour les échecs, 441. - Les coïncidences appuient la croyance à la magie, 442. - Suggestion dans les rites curatifs et dans la pratique de la sorcellerie, 445. - Thanatomanie, 445. - Comment expliquer que la magie ne soit pas plus facilement éventée, 448.



CHAPITRE XVII. LE RÔLE DE LA MAGIE.

La magie, pseudo-science, 452. - Représente toujours un appoint aux routines de la vie quotidienne, 452. -- Utilité sociale de la magie, 453. - Découvertes intellectuelles dues à des magiciens, 454. - Magie et médecine, 455. - Magie et beaux-arts, 456. - Magie et origines de la parure, 457. - Peuples primitifs peu touchés par la magie, 457. - Résistance des croyances et des pratiques magiques, 459. - Leur affaiblissement progressif, 460. -La Magie, une des grandes aberrations de l'humanité, 463.

[5]

Hutton Webster  
**La magie dans les sociétés primitives.**

## PRÉFACE

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

La magie et le tabou viennent en tête des croyances et des pratiques sans fondement qui s'imposent à l'histoire de la psychologie humaine. L'attitude positive de la magie s'oppose à l'attitude négative du tabou. Il y a magie, par exemple, lorsque le chef tonga, grâce à sa richesse en mana, guérit l'un de ses sujets malades en le touchant du pied ; mais c'est un tabou qui interdit au chef maori de gratter sa tête sacro-sainte sous peine d'altérer ou de perdre sa sainteté en la communiquant à ses doigts, qui sont moins sacrés. Dans les îles Samoa, le propriétaire qui protège sa plantation au moyen d'un signe de Défense indiquant la présence d'une charge de mana pose un acte de magie ; en revanche, la Défense elle-même est un tabou dont la force réside dans la crainte qu'a le voleur possible d'être foudroyé par la puissance fatale attachée au signe. On voit d'ores et déjà que magie et tabou reposent sur la notion d'une puissance occulte impersonnelle. Il y a moyen d'utiliser l'influence bénéfique de cette puissance à condition, pour l'opérateur, de s'entourer des précautions voulues ; on peut, d'autre part, se soustraire à son influence maléfique en prenant des mesures d'isolement et d'isolation.

John H. King fut le premier à dégager la portée de cette conception dans les deux volumes de son livre, *The Supernatural : its Origin, Nature and Evolution* (London et New York, 1892). La belle tenue, la rigueur et l'information considérable du travail ne suffirent pas à lui mériter l'attention des contemporains. À vrai dire,

l'opinion n'était pas préparée à cette voix nouvelle. Les théories animistes (âme et esprit des morts) formulées par E. B. Tylor, Herbert Spencer et leurs successeurs, ralliaient la majorité des historiens des origines religieuses ; quant aux phénomènes de la magie et du tabou, ils commençaient à peine d'occuper l'attention, grâce à J. G. Frazer, lui-même un adepte de l'hypothèse animiste. Aucun des savants que l'on vient de nommer n'avait conscience du rôle que la force « d'en haut » (supernal) - comme l'appelait King - a joué dans l'élaboration des croyances et des pratiques magiques. L'« efficacité [6] mystique des formules, des malédictions et des bénédictions ; la « chance » des charmes et de la charlatanerie rituelle ; la « vertu » immanente au magicien lui-même et à son équipement, tout cela continua d'être regardé non comme des qualités ou des propriétés impersonnelles, mais comme le mode d'activité d'êtres spirituels personnels.

Dans une communication sur la « religion pré-animiste » (Pre-animistic Religion), lue au Congrès de la « British Association for the Advancement of Science » en 1899 et publiée l'année suivante dans *Folk-Lore*, B. B. Marett, d'Oxford, contesta le monopole des théories animistes en faveur et sans même connaître le livre de King, avança plusieurs de ses arguments majeurs. En 1904, Marett publiait dans *Folk-Lore* un second article, intitulé *From Spell to Prayer* (« De la formule magique à la prière »), dans lequel il précisait ses vues. Indépendamment de King et de Marett, deux sociologues français, H. Hubert et Marcel Mauss, publiaient en 1904 leur importante *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (VII<sup>e</sup> volume de l'*Année Sociologique*) qui reposait tout entière sur la notion de puissance occulte impersonnelle. En Allemagne, K.T. Preuss adopte les vues de Marett et les développe dans une série d'articles (*Der Ursprung der Religion und Kunst*), parus dans *Globus* (1904-1905). La brèche est ouverte dans les positions académiques ; d'autres vont s'y engager ; E. S. Hartland en Angleterre, Nalhan Söderblom en Suède, A.O. Lovejoy aux Etats-Unis, etc. De son côté, l'anthropologue français, Arnold van Gennep, propose de baptiser « dynamisme » la théorie impersonnelle de la magie et du tabou par opposition à la théorie personnaliste des animistes.

King, et après lui Marett, Hubert et Mauss ainsi que d'autres auteurs, adoptèrent le terme de mana, emprunté aux langues mélanésiennes, pour désigner la force occulte, la force « d'en haut » conçue comme impersonnelle. Le terme et sa signification avaient été révélés à la science européenne par B. H. Codrington, longtemps missionnaire en Mélanésie. Toutefois, les propres recherches de Codrington, complé-

tées par celles de ses héritiers, ont démontré que, dans cette partie de l'aire Pacifique, mana revêt beaucoup plus souvent un aspect personnel, qu'il prend sa source dans les mânes et les esprits, qui à leur tour le communiquent aux hommes. On doit en dire autant d'autres régions. Il en résulte que le mana doit être désormais considéré comme une force occulte, tantôt désignant une qualité ou propriété impersonnelle, tantôt rattachée à la personnalité bien définie d'un être spirituel. On voit par là que la distinction entre magie et animisme demeure [7] vague et incertaine dans les cultures inférieures. Elle ne se détache nettement qu'avec la personnalisation et l'anthropomorphisation croissantes d'esprits et de dieux. Ce n'est pas tout : King et ses successeurs conjecturent sans fondement une antériorité logique ou chronologique de l'aspect impersonnel sur l'aspect personnel. En fait, les éléments dont dispose la science ne permettent pas de conclure à une priorité de la magie plutôt que de l'animisme. L'état de nos connaissances autorise simplement à dire que les deux phénomènes sont nés et se sont développés en même temps dans la nuit des origines.

Notre livre embrasse la magie tout entière telle qu'elle apparaît chez les peuples « non civilisés ». Pour en retracer l'histoire et l'influence énorme dans les civilisations antiques et jusque dans les temps modernes, en passant par le moyen âge, il ne faudrait pas moins qu'une constellation de savants. Mon dessein est plus modeste ; j'ai voulu présenter les principes fondamentaux de la magie, dont l'illustration dans les collectivités incultes n'a rien à envier aux exemples des civilisations plus évoluées. On chercherait en vain dans la magie de l'Égypte antique, de la Babylonie, de l'Inde et de la Chine, de l'Occident chrétien et de l'Orient islamique, des éléments qui n'aient pas leur pendant dans l'ethnographie australienne, mélanésienne, africaine et amérindienne. La magie n'est pas moins primitive qu'elle est universelle.

Impossible d'exclure la divination du champ de la magie : le devin opère en vertu de la force occulte qui réside en lui ou est attachée à ses techniques ou à ses instruments. Sans cette force il ne serait bon à rien. Nous avons cependant renoncé à traiter systématiquement les diverses branches de la divination, tout en accordant l'attention voulue aux présages, aux rêves, aux révélations de l'état extatique et à l'inspiration prophétique. Quant au problème des relations abstraites entre magie et religion, qui a déjà fait couler bien de l'encre, nous l'avons résolument laissé de côté. C'est que, si la religion se définit comme chacun l'entend, magie et animisme sont des termes ayant une signification reçue. Faut-il dire que nous ne contestons pas pour autant cette évidence, que n'importe quel système religieux, du haut en bas de

la hiérarchie, est saturé de magie comme il l'est d'animisme. La magie y figure toujours, qu'elle y trouve sa consécration ou sa condamnation officielles.

Le lecteur constatera lui-même que ce que l'on appelle magie ne mérite pas toujours rigoureusement ce nom. Si vaste que soit l'aire des croyances et des pratiques magiques, bien des « superstitions » restent en dehors de ses frontières et n'ont aucun [8] rapport avec elle. Nous avons donné à des termes tels que homme-médecine, chaman, formule magique, charme et sorcellerie, des limites plus nettes que ne leur en assignent d'ordinaire même des travaux de spécialiste : en sociologie comme dans les sciences de la nature, les définitions sont importantes, et il est capital de s'y tenir.

Ce livre est allé constamment aux sources. Il n'en doit pas moins un tribut à tous ses devanciers. J'en ai nommé quelques-uns ; j'ajouterai, sans prétendre épuiser la liste, les noms de A. E. Crawley, F. B. Jevons, Carveth Read, Edward Westermarck, Lucien Lévy-Bruhl, F. R. Lehmann, Wilhelm Schmidt, Gunnar Landtman, Rafael Karsten, Bronislaw Malinowski, J. H. Leuba, W. G. Sumner, A. G. Keller. J'ai pu parfois fausser compagnie à ces maîtres ; leur commerce ne m'a jamais été sans profil.

**HUTTON WEBSTER.**

[9]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

# Chapitre I

---

## Puissance occulte

[Retour à la table des matières](#)

Dans son univers, l'homme primitif dut être frappé d'emblée par le contraste de phénomènes ordinaires et de phénomènes extraordinaires. Certains êtres, tant animés qu'inanimés, ne dépassaient pas son intelligence ; il les jugeait d'après leur utilité pour lui ; il en avait une connaissance familière et les faisait servir à son usage. Les êtres humains, les animaux, les choses « sans vie », pouvaient également agir d'une manière anormale et inexplicable et révéler ainsi une force qui ne tombait ni directement ni indirectement sous les sens, une puissance occulte. Tout ce qui attirait l'attention de l'homme, éveillait son intérêt, dépaysait ses habitudes de pensée, tout ce qui le remplissait d'étonnement et provoquait chez lui des réactions allant de la simple crainte méfiante à la terreur révérencielle, tout cela attestait une force de nature mystérieuse, riche en effets merveilleux qui la rendaient à la fois désirable et redoutable. J.R. Swanton ; qui a étudié les Indiens Tlingit du sud de l'Alaska, note qu'il importe de bien distinguer chez eux les deux notions d'énergie « surnaturelle » et d'énergie « naturelle ». Sans doute, la première est-elle censée produire des résultats tout semblables à ceux de la seconde, mais l'esprit du Tlingit ne met pas une moindre différence entre l'une et l'autre que nous n'en mettons nous-mêmes. Un rocher qui dévale le flanc d'une montagne, un animal qui court, il n'y a là aucune manifestation d'une énergie surnaturelle, mais il suffira que vienne s'y ajouter un élé-

ment insolite pour que le Tlingit en reconnaisse une. Que l'Indien ait conclu à une cause indue, il importe peu ; cette considération ne diminue en rien la différence (*26th Report Bureau American Ethnology*, p. 451, note). L'affirmation peut fort bien se généraliser : il n'y a pour cela qu'à remplacer « surnaturel » par « occulte » pour désigner tout ce qui s'étend en marge de l'intelligence claire. L'idée de surnaturel n'apparaît en effet que le jour où l'homme a conçu un cours normal de la nature, brisé tout au plus par des phénomènes miraculeux. Or, pareille idée fut longtemps étrangère à l'esprit humain, pour lequel aucune [10] ligne de démarcation ne passait entre ce qui peut arriver et ce qui ne le peut pas, entre un possible et un impossible.

De nombreux peuples primitifs sont arrivés à la notion de la force occulte qui produit des effets dépassant les moyens ou l'expérience de l'homme ordinaire et lui ont donné un nom précis. Certains peuples primitifs lui donnent même un nom différent suivant qu'ils distinguent en elle des aspects bons ou mauvais.

L'étude comparée des termes employés pour désigner la force occulte a commencé avec le mot *mana* et l'analyse de Codrington dans son livre classique sur les Mélanésiens. « Le Mélanésien a l'esprit absolument hanté par la croyance à une puissance ou influence surnaturelle dont le nom est presque partout *mana*. C'est le *mana* qui opère tout ce qui excède les facultés normales de l'homme et les voies ordinaires de la nature ; il est présent dans l'air et l'ambiance, il s'attache aux personnes et aux choses et il se manifeste par des effets qu'il est impossible d'imputer à d'autres qu'à lui. Celui qui est entré en sa possession peut s'en servir à sa guise et le diriger, mais sa force peut aussi exploser en un point nouveau ; on décèle sa présence par une épreuve... Mais cette puissance, tout en étant elle-même impersonnelle, est toujours liée à une personne qui la dirige ; les esprits l'ont toujours, les âmes des morts l'ont le plus souvent, enfin quelques hommes aussi la possèdent. Si une pierre passe pour présenter une puissance surnaturelle, c'est qu'un esprit a partie liée avec elle ; si l'ossement détient du *mana*, c'est parce que l'esprit du mort l'habite ; un individu peut être en relation si étroite avec un esprit ou l'âme d'un mort qu'il en possède en même temps le *mana* et en tire les effets qu'il lui plaît ; un charme est efficace parce que le nom de l'esprit ou de l'âme séparée mentionnés dans la formule y introduit le pouvoir que l'esprit ou l'âme exerce par lui. »

Ailleurs, le même auteur affirme qu'aucun homme ne possède le *mana* de son propre cru. « Tout ce qu'il fait, il le fait avec l'aide des êtres spirituels, âmes ou es-

prits ; impossible de dire de lui, comme de l'esprit, qu'il est *mana* lui-même, en employant le mot au sens de qualité <sup>1</sup>. »

Cette description d'un *mana* « en lui-même impersonnel » et pourtant dérivant en dernier ressort d'esprits et d'âmes semble refléter la vague et l'imprécision de l'idée, aussi bien en Mélanésie que dans d'autres contrées du monde aborigène. Les successeurs de Codrington ont souligné le caractère spiritualiste du *mana* dans la

---

<sup>1</sup> R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891), pp. 118-120, 191. Codrington mentionne pour la première fois la notion mélanésienne du *mana* dans une lettre au professeur Max Müller, citée par ce dernier dans ses *Hibbert Lectures* de 1878 : « Il existe une croyance à une force entièrement distincte de l'énergie physique, qui agit de toutes sortes de manières pour le bien ou pour le mal et qu'il est du plus haut intérêt de posséder ou de maîtriser... *Ce mana* n'est pas attaché à un objet déterminé, il peut être communiqué à presque n'importe quel objet ; toutefois, les esprits (âmes désincarnées ou êtres surnaturels) le possèdent et peuvent le transmettre ; c'est le propre des êtres personnels de le produire, bien qu'il puisse agir par l'intermédiaire de l'eau, d'une pierre ou d'un os. » Voir aussi l'article de Codrington « Religions Beliefs and Practices in Melanesia » (*Journal of the Anthropological Institute*, X, 1881, 277 suiv., 299, 301, 305, 309), où le *mana* est défini une « force surnaturelle » et où l'on trouve une description de son mode d'opération.

Le terme de *mana* est employé dans les Nouvelles-Hébrides, les îles Banks et les îles Salomon dans la région de l'île Florida. Dans le groupe Santa Cruz on trouve un terme différent, *malete*, mais de sens analogue. Dans l'île San Cristoval, le mot est *mena*. Dans l'île de Guadalcanal, on se sert de *nanama* ; à Mala ou Malaita, de *mamanaa*. À Ulawa, *nanamanga* a le sens de « force, puissance ». Chez les Mono, qui habitent les trois îles du détroit de Bougainville, on rencontre le terme *kare*, qui signifie « vigueur, puissance, force », et se rapproche de l'idée de *mana*. Dans les îles Torrès la magie repose sur le *mena*. Dans l'île de Tikopia deux termes, *mana* et *manu*, désignent les résultats concrets « qui dépassent les résultats produits par des efforts ordinaires » (R. Firth). Dans les îles Loyauté *men* ou *man* équivaut, pour le sens, à *mana*. La version Lifu de l'évangile de saint Marc se sert du mot *mene* pour rendre à la fois le grec *dynamis*, « pouvoir », « puissance », et *exousia*, « pouvoir de faire ». Malgré l'absence de tout terme correspondant à *mana* en Nouvelle-Calédonie, il semble bien y exister une notion de la force occulte essentiellement identique à celle que l'on rencontre dans le reste de la Mélanésie.

Suivant W. H. R. Rivers, le terme de *mana* (comme celui de *tapu* ou *tambu*, « tabou » n'appartient pas à la culture des aborigènes mélanésiens, il a été introduit par les immigrants. Suivant E. S. C. Handy, le concept « pur » de *mana* est d'origine polynésienne, il a été « altéré » en Mélanésie au contact du culte des morts.

L'origine du mot *mana* demeure incertaine. Le P. W. Schmidt propose de le faire dériver de l'indonésien *manang* (malais *menang*), qui signifie force « supérieure » ou « victorieuse », que cette force soit ou non occulte. *Manang*, dans la langue des Dayaks de Bornéo, signifie comme substantif l'homme ou la femme-médecine, comme verbe avoir un magicien, recourir à un magicien.



plus grande partie du domaine en [11] question à l'exception peut-être des îles Banks et Torrès <sup>2</sup>.

Il est significatif que les aborigènes d'Australie, relégués par la culture matérielle à l'arrière-ban de l'humanité, non seulement reconnaissent l'existence d'une force occulte mais ont même parfois un mot pour la désigner. Suivant un vieux témoignage concernant les tribus occidentales (région de Perth), un magicien possède du *boylyia* qu'il expulse de son corps et fait passer dans le corps de l'individu qu'il veut rendre malade. Un autre magicien guérit la maladie en extrayant le *boylyia* du corps du patient sous forme de fragments de quartz que les indigènes conservent « comme de rares curiosités ». Suivant une autre source ancienne concernant les aborigènes de Perth, le *boylyia*, ou magicien, a dans le ventre un cristal de quartz (appelé aussi *boylyia*) qui est le siège de son « pouvoir occulte extraordinaire ». À sa mort, il passe dans le ventre de son fils. Le magicien peut en projeter invisiblement un fragment sur un ennemi et le blesser et le tuer, même à grande distance. Les indigènes croient que toutes les morts sont provoquées de cette manière par des magiciens malveillants <sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Selon Hocart le mot *mana* « est absolument spiritualiste », il est presque entièrement limité, pour ne pas dire plus, à l'action des esprits et des mânes. Fox note, à propos de San Cristoval, que *mena* semble y être connu comme « une substance spirituelle invisible dans laquelle peuvent être plongés les objets ». Suivant Ivens, dans l'île de Mala ou Malaita (Salomon) le mot de *mamana* (*mamanaa*), qui signifie être puissant d'une certaine manière occulte, se rapporte directement au pouvoir des mânes. On ne conçoit pas un objet qui serait magiquement puissant par lui-même. À Guadalcanal le *nanama* est un attribut de tous les esprits et mânes ; les réussites d'un individu ne s'expliquent que par le *nanama* exercé par ces esprits en sa faveur ; quand les gens vous disent qu'un homme heureux du *nanama*, cela veut dire tout uniment que les esprits ou les mânes ont embrassé ses intérêts (H. I. Hogbin). Pour les Tikopiens, l'unique source du *mana* ou *manu* réside dans le monde des esprits. C'est quelque chose qui dérive des dieux ou des ancêtres (R. Firth). Au contraire, dans certaines parties de la Mélanésie, le *mana* serait parfois regardé comme quelque chose de tout à fait impersonnel sans le moindre rapport à des esprits ou des mânes ; c'est ainsi qu'une pierre de forme bizarre peut contenir du *mana* sans avoir la moindre accointance avec un pouvoir spirituel.

<sup>3</sup> Suivant une relation plus ancienne encore, concernant les Watchandi d'Australie occidentale, la source du *boollia* se trouve dans le corps humain. Certains magiciens le produisent par des frictions répétées de la main droite sur le bras gauche ; d'autres au moyen de coups violents sur leur estomac. L'« essence » ainsi recueillie est placée dans la main gauche de l'opérateur ; de là, elle passe dans une autre personne au moyen de « légers tapotements ». « L'enchanteur produit en même temps un bruissement de pile galvanique en action. » (Cf. Augustus Oldfield.) Dans les régions méridionales de l'Australie occidentale l'équivalent de *boollia* est *moolgar*.

Les Wonkonguru du lac Eyre se servent du mot *kootchi* pour désigner quelque chose de mystérieux, tel qu'une pierre insolite, une malformation végétale, la difformité congénitale d'un enfant <sup>4</sup>. Chez les tribus sud-orientales l'aspect nuisible et pernicieux de la force occulte reçoit un nom spécial, *mung* pour les Wurunjerri (Victoria), *gubburra* pour les Yuin (Nouvelle-Galles du Sud) et *muparn* pour les Yerklaming (Sud Australien).

Dans la tribu Kabi du Queensland, l'adjectif *manngur* signifie « charmé », et sa formule superlative, *manngururugur*, a le sens de « possédant, donnant la vie ». Ces termes sont appliqués à l'homme-médecin de la tribu : le premier, au médecin qui guérit ou qui tue au moyen des cristaux magiques contenus en lui ; le second, au médecin plus élevé qui dispose en outre, pour guérir, d'une corde magique. On dit encore du médecin qu'il est *murumuru*, « rempli de vie ». Il est clair que *manngur* et *murumuru* expriment la « vitalité » qui remplit le médecin et lui permet d'accomplir ses exploits.

Le mot de *kunta*, employé par les tribus queenslandaises de la péninsule du cap York, s'applique à une « force qui réside dans toutes les choses sacrées ou dangereuses pour le profane ». Un mariage incestueux est *kunta* ; l'anthropophagie est *kunta* ; *kunta* aussi, les pierres sacrées rattachées à certains êtres ancestraux honorés comme héros culturels. Appliqué aux objets du culte héroïque, le mot est nettement [12] personnel ; dans les autres cas, il est impersonnel. Inutile de dire que les indigènes n'ont pas conscience de cette distinction.

Le terme arunta de *arunguiltha* est « toujours associé en définitive avec la possession d'une puissance surnaturelle mauvaise ». Le terme vaut indifféremment de l'influence mauvaise ou de l'objet qui en est le siège, temporaire ou permanent. Il est « parfois regardé comme personnel, parfois comme impersonnel » <sup>5</sup>. Une person-

---

<sup>4</sup> Chez les Dieri, qui sont voisins des Wonkonguru, *Kutchi* est décrit comme un « être puissant et malin » qui donne à l'homme-médecin le don de produire et de guérir la maladie. Dans cette tribu la conception du pouvoir occulte paraît nettement personnalisée.

<sup>5</sup> Suivant nos sources (Baldwin Spencer et F. J. Gillen), pour exprimer qu'un objet a de l'*arunguiltha* on pourrait parfois dire tout aussi bien qu'« il est possédé par un esprit mauvais ». Ainsi le lanceur de lance et la lance utilisée pour la magie noire contiennent de l'*arunguiltha*, mais, dans ce cas, ce pouvoir mauvais est connu comme un esprit qui réside dans le projectile. Il s'adresse aux hommes qui vont se servir de l'arme pour blesser et tuer un ennemi, en leur disant : « Où est-il ? » Cette voix est suivie d'un craquement qui ressemble à un coup de tonnerre, c'est le signe que le projectile est allé droit à la victime.

ne atteinte d'une maladie à laquelle sont particulièrement exposés les jeunes gens communique l'*arungquiltha* aux femmes, qui le transmettent aux hommes ayant commerce illégitime avec elles. La récitation (le « chant ») des formules convenables sur un os, ou un bâton pointeur, le communique au bâton. Certaines pierres en sont imprégnées. Les lances qui ont touché ces pierres en chargent leurs pointes et déterminent chez l'ennemi contre lequel elles sont projetées une éruption de boutons. L'arbre qui marque l'endroit où est mort un aveugle contient ce pouvoir mauvais ; si l'on coupait l'arbre tous les hommes de la localité deviendraient aveugles. Veut-on aveugler un ennemi, il n'est que d'aller seul jusqu'à l'arbre, de s'y frotter et de murmurer son désir que l'*arungquiltha* aille frapper l'être détesté. Les nuages du détroit de Magellan contiennent de l'*arungquiltha* ; parfois ils descendent sur la terre pour étouffer les hommes et les femmes pendant leur sommeil. Les champignons comestibles ou vénéneux, qui passent pour des météorites, en contiennent aussi ; c'est pourquoi les indigènes, par ailleurs quasi omnivores, n'en mangent pas. Une éclipse de soleil sera attribuée à la présence d'*arungquiltha* dans l'astre <sup>6</sup>. Le *ittha* des Kaitish correspond à l'*arungquiltha* et désigne une force mauvaise ou un objet doué de cette force. Spencer et Gillen rapportent qu'ils décidèrent, à force d'instances, un vieux Kaitish à leur faire une démonstration de l'usage des bâtons pointeurs dans la magie noire. À la fin de la démonstration son excitation, aggravée sans doute par une poussée de sang à la tête, le laissa dans un état d'étourdissement. Il expliqua que le *ittha* l'avait touché et qu'il se sentait très malade et sa mine répondait bien à son affirmation. Nos auteurs le rassurèrent en lui expliquant qu'ils avaient dans leur pharmacie tout ce qu'il fallait de forces magiques pour contrebalancer les effets du bâton pointeur. Dans la circonstance il ne se trouvait personne dans lequel le vieux voulût projeter l'influence mauvaise de l'instrument, ce qui lui faisait conclure tout naturellement qu'elle était entrée en lui (*The Northern Tribes of Central Australia*. London, 1904, pp. 464, 750).

[13]

---

<sup>6</sup> Suivant un missionnaire (Strehlow) le mot *arunkulta* s'applique à des os et des morceaux de bois utilisés comme charmes magiques, au venin des serpents et au poison de certaines plantes. Il désigne parfois aussi de nos jours des poisons, comme la strychnine, venus à la connaissance des indigènes par voie de colonisation. C'est toujours quelque chose qui liquide rapidement la vie, une « puissance mauvaise », une « puissance nuisible ».

Les tribus indigènes de l'Australie centrale ne disposent pas d'un nom spécial pour la force bonne, par opposition à la mauvaise, mais ils en ont l'idée dans le mot arunta *churinga* qui signifie « quelque chose de sacré ou de secret » et s'applique très souvent à des pierres et des bâtons sacrés qui correspondent aux « bull-roarers » des autres tribus. Le terme désigne tout ensemble un objet et la qualité qu'il possède. De sorte qu'il s'emploie « aussi bien comme substantif, quand il met en cause un emblème sacré, que comme qualificatif, quand il désigne le caractère sacré ou secret ».

Les Murngin de l'Australie septentrionale ont le mot *maraim* qui a le sens, dans la mesure où il est traduisible, de sacré ou tabou. On l'emploie pour désigner ce qui fait l'objet de tabou pour les femmes ou les garçons non initiés : les emblèmes totémiques, les terrains cérémoniels, certains noms connus seulement des vieillards et certains dessins artistiques. Toutes les choses qui sont *maraim* sont douées d'une « qualité extra-terrestre » appelée *dal*. Littéralement, *dal* signifie « fort », « solide », mais le mot n'a le sens de « force » que dans l'acception de « rituellement puissant ». Ces objets sont forts ou solides parce qu'ils « ont du *mana* et possèdent une force spirituelle ».

Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, le mot employé pour la formule magique est *unewen* (*wenewen*). Ce terme, dans son acception large, semble être « l'équivalent du *mana* océanien ». On s'en sert pour rendre « puissance spirituelle » dans la traduction de l'Évangile aux néophytes<sup>7</sup>. Dans les îles orientales du détroit de Torrès, « lorsqu'un objet se comportait d'une manière remarquable et mystérieuse, on le regardait comme *zogo* ». Le terme, généralement employé comme nom, s'employait aussi comme adjectif, avec le sens approchant de « sacré ». Un objet concret, pluie, vent, autel, formule employée pour un rite, le rite lui-même pouvaient être *zogo*. En règle générale, l'objet *zogo* était employé à des fins bienfaites (par exemple dans une cérémonie pour provoquer la pluie) ; toutefois, certains objets *zogo* étaient utilisés à des fins malveillantes<sup>8</sup>.

Les Marind, une population de la côte sud-orientale de la Nouvelle-Guinée néerlandaise (du côté de Mérauké), ont une conception du *dema* qui paraît le pendant

<sup>7</sup> La version des évangiles employée dans le détroit de Torrès a été traduite de la version samoane qui, elle, dérive directement du grec. *Unewen* correspond au samoan *mana*, qui traduit le grec *dynamis*, « pouvoir », « puissance ».

<sup>8</sup> « Il y a certaines analogies entre *zogo* et *mana*. » (A. C. Haddon.)

exact du *mana*. L'indigène entend par là tantôt une force impersonnelle et pénétrante, attachée à tout ce qui est insolite ou rare, tantôt un être spirituel personnel d'où procède cette force. Collectivement, les *Dema* sont les esprits ancestraux, les aïeux des différents groupes tribaux. Ils apparaissent au magicien en [14] songe et tiennent conversation avec lui. Dans le nord-est de la Nouvelle-Guinée néerlandaise, au sud de la baie de Humboldt, vivent des Papous de l'âge de pierre connus sous le nom de Santani. Ils se servent du mot *uarpo* (*uarafo*) pour désigner une force occulte impersonnelle dont l'action peut être aussi bien favorable que nuisible. Tout ce qui a du *uarpo* appartient au monde mystique et est mis à part du monde des choses ordinaires et intelligibles (*pujakara*). Le plus souvent les objets ayant du *uarpo* sont tabou, et tout contact interdit avec eux a des résultats désastreux pour la personne intéressée. Suivant nos sources (Paul Wirz), il est souvent malaisé de trancher dans quelle mesure les indigènes font la distinction entre cette conception d'une force impersonnelle occulte et la force exercée par les êtres spirituels que sont les *Uarpo*. Ceux-ci ne sont pas des esprits d'ancêtres, comme les *Dema* des *Marind*, mais des esprits de la terre, de l'eau et de l'air.

On possède deux relations sur la conception de l'*imunu* chez les tribus Namau du delta du Purari (Papouasie). La première, d'un missionnaire (J. H. Holmes) ayant longtemps vécu parmi eux, décrit l'*imunu* comme « l'âme » des choses. Il n'a de personnalité que dans la mesure où il assume les caractères spécifiques de l'être qu'il hante : s'il hante un homme, il sera humain ; s'il hante un dieu, il sera divin. Il a des attributs, il peut être bon ou méchant, il peut causer de la souffrance et en subir, il peut posséder et être possédé. Bien qu'inaccessible aux sens, il manifeste sa présence de la même manière que l'intelligence. Il pénètre tout ce qui a vie sans être pour autant *rokoa*, « vie » : il est *imunu*. La seconde relation, d'un anthropologiste officiel (F. E. Williams), attribue à l'*imunu* une valeur adjective. C'est une qualité ou un complexe de qualités plutôt qu'une chose. Le terme est appliqué à toutes sortes d'objets rituels tels que masques, « bull-roarers », charmes de chasse, vieilles reliques, dessins grotesques, curiosités de la nature. « Ces objets sont étranges, mystérieux ou secrets ; ils sont sacrés au sens d'inaccessibles ou d'intouchables ; ils ont une sorte de puissance bénéfique ou maléfique, on les conserve avec le plus grand soin ; leur âge ajoute encore, semble-t-il, à leur *mana*... Tout être que l'indigène peut redouter pour le mal qu'il peut lui faire et craindre pour son étrangeté, tout ce dont il peut solliciter la faveur ou qu'il peut conserver amoureusement en raison de son

passé, il vous dira que c'est *imunu*. » De ces affirmations il ressort que ce qui, chez les tribus Namau, est *imunu*, [15] ou a de l'*imunu*, peut aussi être doué d'une certaine personnalité.

Le terme koita d'*aina* a la signification générale de « sacré ». Il désigne une qualité contagieuse, dangereuse pour tous ceux qui entrent en contact avec elle : c'est ainsi qu'un cadavre ou un meurtrier (tant qu'il ne s'est pas purifié de l'effusion de sang) est *aina*. Ce terme correspond au *motu helaga*, « séparé, chargé de vertu ».

Chez les tribus Elema, le mot de « chaleur » (*ahea*) en est venu à désigner « une puissance au-dessus du commun ». Au lieu de s'appliquer à la chaleur purement physique du feu ou du soleil, il indique à présent la chaleur du magicien qui est dans un état lui permettant d'effectuer quelque chose au-dessus de la capacité humaine normale. Les vieillards, les « bull-roarers », certaines plaques de bois sculptées d'une grande sainteté, les charmes du magicien, possèdent aussi de l'*ahea*. Il se trouve de préférence dans les feuilles et l'écorce que le magicien utilise secrètement et dans le gingembre qu'il mâche dans le dessein exprès de se rendre « chaud ». Les êtres dans lesquels réside l'*ahea* « sont chargés de puissance, et ceux qui les manient sans y avoir qualité s'exposent à une commotion : ou encore ils sont féroces et susceptibles de mordre ». De même, le sorcier Mailu mâche de la feuille de poivrier, de la cannelle ou de la racine de gingembre sauvage pour se procurer la « chaleur » ou la « force » (*odoada*) nécessaire aux formes les plus mortelles de sa magie. Chez les Suau-Tawala, le terme *gigibori* qui signifie « chaud » et « chaleur » y a également le sens de « puissant » et de « puissance ». Le terme s'applique aux personnes et aux choses dans lesquelles réside « quelque chose » capable d'affecter d'autres personnes ou d'autres objets d'une manière qui passe pour étrangère à la nature et anormale.

À Dobu, une île de l'archipel d'Entrecasteaux (sud-est de la Nouvelle-Guinée), cette notion de « chaleur » est particulièrement associée à la magie noire. Un feu miraculeux sort du pubis d'une sorcière, « et vous ne trouveriez personne qui ne l'ait vu embraser la nuit de sa lumière ou errer de tous côtés dans l'air et n'ait perdu le sommeil des heures durant, blotti dans la crainte de la puissance de la sorcière et de ses effets mortels ». La femme en cause a également le corps anormalement « chaud ». Le sorcier adonné à ces pratiques maléfiques est convaincu de pouvoir se garder brûlant et sec ; à cette fin il boit de l'eau salée, mastique du gingembre, s'abstient de nourriture pendant un certain temps, se prive de [16] tout commerce

sexuel. « Il ne veut pas répandre sa chaleur. » La mastication du gingembre intervient aussi dans les incantations destinées à guérir, à parer une bourrasque sur mer, à rendre une pirogue rapide et à l'épreuve de la mer. « Le magicien occupé à mastiquer du gingembre qu'il crache de temps à autre sur l'objet charmé, tout en murmurant sa formule, est un spectacle courant à Dobu <sup>9</sup>. » Dans l'île Rossel la chaleur est toujours associée à la magie ; elle est l'attribut inséparable du pouvoir magique. Là où les Mélanésiens emploieraient le terme de *mana* ou un terme analogue, les gens de Rossel emploient le mot de « chaleur » <sup>10</sup>.

Les Trobriandais ont le mot de *megwa* pour désigner leurs rites et leurs formules magiques. Au sens strict, il signifie la « force » ou la « vertu » de la magie. Le mot peut aussi s'employer comme adjectif, pour désigner quelque chose de nature magique ou comme verbe pour indiquer l'accomplissement de l'acte magique <sup>11</sup>.

Chez les Fidjiens, le mot *mana* est réservé aux mânes et aux esprits (*kalou*), aux chefs comme représentants ou incarnations du *kalou* et aux médecines. L'efficacité

---

<sup>9</sup> Le terme de *mana* reparait dans le dobian *bomana* qui signifie « prohibition sacrée » ou tabou « pour retenir un pouvoir de nature magique » (R. E. Fortune).

<sup>10</sup> À Saa (dans l'île de Mala ou Malaita) les personnes ou les choses dans lesquelles réside le « pouvoir surnaturel » du *mana* sont qualifiées de *saka*, « chaudes », Les mânes puissants sont *saka* ; de même les hommes qui ont connaissance de choses surnaturelles. L'individu qui connaît une formule *saka* la murmure sur l'eau pour rendre l'eau « chaude » (R. H. Codrington). Il semble bien que *saka* soit le même mot que *'ako* (anglais « hot », français « chaud ») des Lau du nord de Mala, qui signifie « magiquement puissant ». Le nom *akoakolaa* sert à désigner le succès d'un homme ou l'effet d'une incantation ; c'est l'équivalent de notre « hot stuff » (c'est un as) (Ivens).

On peut comparer l'usage que font respectivement des mots de « chaleur », « chaud » et de « froid » les Achinés de Sumatra et les indigènes de l'archipel malais : alors que la chaleur exprime toutes les puissances de mal, les idées de bonheur, de paix, de repos, de bien-être sont rendues par des mots signifiant « froid ». (C. S. Hurgronje.) Dans l'Inde les diverses formes de la puissance occulte - puissance d'une divinité, d'un saint, du nouveau marié - sont liées à l'idée de chaleur. Une divinité hindoue particulièrement puissante est décrite comme « très chaude » « brûlante » ou « ayant du feu ». Les Musulmans Sindi croient que l'union à Dieu rend l'homme « chaud ». La malédiction d'un saint est appelée son « feu ». Les ascètes acquièrent la chaleur par leurs pénitences. Toutefois, la chaleur est parfois associée aussi à certaines formes d'impureté qui aboutissent à la destruction de la puissance occulte (J. Abbott). Chez les Ewe du Togo, le mot pour désigner la magie est *dzosasa* (*dzo* signifiant « feu a et sa « lier »). Pour les Ewe, le feu est quelque chose d'extraordinaire.

<sup>11</sup> Chez les Trobriandais, « la notion de force magique hante toute la vie tribale »s. « Toute cérémonie magique est essentiellement une manipulation du *mana*. Le terme le plus exact pour exprimer cette notion est *megwa*. » (Br. Malinowski.)

de certaines médecines est attribuée à une action spirituelle ; et il est probable que ce fut, à l'origine, le fait de toutes <sup>12</sup>.

Le terme de *mana* est, ou a été, universel en Polynésie. Il y a plus : le mot et les idées qu'il exprime pourraient bien venir de Polynésie : on le rencontre en Mélanésie dans des régions qui ont été nettement influencées par des courants pacifiques. *Mana* s'emploie à la fois adjectivement et substantivement. Dans la langue des Maori, il signifie autorité, influence, prestige, pouvoir surnaturel, « possédant des qualités que ne possèdent pas des personnes ou des objets ordinaires », efficace, actif. Il présente un contenu substantiellement identique dans les langues des îles Samoa, Tahiti, Hawaii, Tonga et Marquises. L'idée-mère est, de toute évidence, celle d'une puissance occulte, merveilleuse, thaumaturgique, liée en particulier aux dieux et à leurs représentants terrestres, les chefs et les prêtres <sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Hocart l'a montré, les premiers missionnaires des îles Fidji se sont entièrement mépris sur le sens de *kalou* en y voyant la plus haute notion de Dieu des indigènes. Suivant Thomas Williams, *kalou* est d'un usage constant pour « qualifier quelque chose de grand ou de merveilleux » ; la racine a donc le sens probable de merveille, stupéfaction. L'auteur ajoute que les *kalou* comprennent souvent les monstres et les avortons « et que la liste, déjà considérable, demeure toujours ouverte, car tout objet particulièrement redoutable, ou vicieux, ou nuisible, ou inédit, remplit les conditions d'admission ». D'après Hocart, l'application de *kalou* à des objets excitant l'admiration ou l'étonnement n'est qu'un corollaire de la conception du *kalou* au sens de « le mort ». Les âmes des morts et les esprits, du fait qu'ils sont *mana*, opèrent des choses merveilleuses ; par suite, tout ce qui paraît merveilleux est *kalou*. Quand ils qualifiaient les mousquets d' « arcs *kalou* », les indigènes croyaient vraiment qu'ils étaient l'œuvre d'esprits ou que des esprits les possédaient. Les missionnaires des îles Fidji forment avec *mana* un mot composé *dhakadhaka-mana* pour signifier « miracle », et ils l'appliquent aussi au nom divin de Jehovah. Suivant David Hazelwood, *mana* employé substantivement signifie merveille ou miracle ; comme adjectif, il signifie efficace (un remède *mana*).

<sup>13</sup> Le terme maori de *atua* (*otua tongan*, *etua* marquisan, *akua* hawaiien) est généralement traduit « dieu », mais on l'applique aussi aux esprits mauvais, aux esprits des ancêtres, aux maladies qui passent pour provenir d'esprits, aux personnes malveillantes ou brouillonnes. Il s'applique, en outre, « à divers phénomènes inexplicables » tels que la menstruation et pratiquement à « presque tout ce qui est fâcheux ou considéré comme surnaturel » (Elsdon Best). D'après Ivens, la traduction de *atua* par « dieu » serait le fait des missionnaires et ne correspondrait pas au sens radical du mot.

Un autre terme maori, *tipua*, qui désigne quelque chose de « mystérieux ou d'étrange », est parfois rendu par « démon ». Des objets inanimés, tels que rochers ou arbres, pouvaient pour une raison ou pour une autre être considérés comme *tipua*, et toute « collusion impie » avec eux attirait infailliblement un châtement sur le coupable. Tous les objets de cette sorte possédaient « une force ou un esprit immanents » (Elsdon Best).



On retrouve des pendants plus ou moins rigoureux du *mana* dans l'aire indonésienne. Les indigènes des îles Mentawai ont pour désigner une « force invisible » le mot de « *kere* » ou « *kerei* ». Plus un individu a de *kerei*, plus est étendu le champ de son action. Le terme javanais de *kesakten* a un sens tout à fait approchant. Chez les Toba Batak de Sumatra, on trouve la notion de *tondi* : la force qui garde en vie tous les êtres vivants et qui constitue l'énergie potentielle des êtres inanimés. Tous les [17] hommes ne sont pas également doués de *tondi*. Les chefs, les gens riches et de haute condition, les parents féconds, les magiciens en ont davantage que le commun. Il est divisible et partiellement communicable d'une personne à une autre. À Florès, l'homme passe pour posséder « quelque chose » d'autre que l'âme. C'est son *manar*. Toute personne heureuse dans ses entreprises doit avoir reçu une part spéciale de *manar* qui explique son intelligence et son adresse privilégiées. Les magiciens en sont mieux pourvus que les hommes ordinaires. Ils le tirent des herbes dont ils se servent. La « force » de *manar* se trouve aussi dans les animaux, les plantes, les arbres et même dans les pierres. À Halmahera, on rencontre l'idée de *gurumini* : c'est une énergie universelle qui pénètre tous les êtres ; elle n'est pas liée à un objet matériel particulier : on la retrouve dans tous les êtres vivants et surtout chez les êtres humains. Le nouveau-né vient au monde avec elle, et il l'accroît en grandissant ; dans l'extrême vieillesse, elle se rabougrit et s'épuise. *Gurumini* n'est pas l'âme, mais la force grâce à laquelle l'âme peut se manifester. Le rang du défunt dans l'autre monde dépend de la quantité plus ou moins grande du fluide « vital » qu'il a possédée de son vivant.

Chez les Kayan de Bornéo, le mot *bali* s'emploie fréquemment en guise de titre. L'être dont on en fait précéder le nom est toujours un être qui « a des pouvoirs spéciaux du genre de ceux que nous appellerions surnaturels », et le préfixe marque la possession de ce genre de pouvoirs. « On peut dire qu'il est le pendant adjectif du *mana* des Mélanésiens ou du *wakanda* et de l'*orenda* de l'Amérique septentrionale, mots qui paraissent désigner toute énergie qui n'est pas exclusivement mécanique. » Le mot comporte un emploi encore plus étendu chez les Kényah, qui le préfixent au nom de plusieurs de leurs dieux. Le terme Klemantan, d'emploi semblable, est *vali* (Ch. Hose et W. McDougall). Le nom de Petara, dont se servent les Dayak de la côte ou Iban pour désigner leur principal être divin et ses multiples manifestations anthropomorphiques, comporte aussi à l'occasion le sens vague de « surnaturel ». On l'appliquera par exemple aux Blancs : « ils sont Petara », diront les indigènes. « No-

tre civilisation et notre science leur paraissent tellement supérieures qu'ils nous prêtent une participation au surnaturel. » (J. Perham.)

Le mot par lequel les Taiyal ou Ataiyal de Formose désignent l'esprit d'un défunt est *ottofu*. Mais il semble parfois employé tout à fait dans le même sens que *mana* chez les autres peuples du Pacifique. Quand un homme est guidé dans [18] tous ses actes par l'âme de quelque puissant ancêtre, il est envahi lui-même par quelque chose de plus que la sagesse, la force et la puissance de l'homme.

Les Aïnu du Japon, qui sont le dernier vestige d'un peuple préhistorique très répandu, emploient le terme de *kamui* qui, pour désigner le dieu suprême et créateur, n'en désigne pas moins une foule d'esprits. Appliqué aux esprits bons, il exprime la qualité de bienfaisant et de secourable aux hommes ; appliqué aux esprits mauvais, il indique ce qu'il faut redouter plus que tout. Le terme est susceptible encore d'un autre emploi, comme terme de respect pour les êtres humains, et même pour les animaux et les êtres de la nature, sans que ceux-ci soient nécessairement tenus pour divins et dignes d'adoration. Sans être dérivé du tout de l'*Aïnu kaimu*, le nom japonais courant pour dieu, *kami*, s'accorde étroitement avec lui pour la signification. Motoöri, le grand champion du Shintoïsme (XVIII<sup>e</sup> siècle), déclare que non seulement les diverses divinités du ciel et de la terre et les êtres humains tels que la succession des Mikados (« avec tout le respect qui leur est dû »), mais encore les oiseaux, les animaux, les plantes, les arbres, les mers, les montagnes, « tout ce qui mérite d'être redouté et révééré pour les pouvoirs extraordinaires et prééminents qu'il détient, sont appelés *kami*. Ils n'ont pas besoin d'être éminents par leur noblesse, leur bonté ou leur utilité supérieures. Les êtres malfaisants et bizarres sont aussi appelés *kami* du moment qu'ils sont l'objet d'une crainte générale. » Appliqué à des objets naturels, il ne voulait pas désigner leurs esprits. « Le mot s'appliquait directement aux mers et aux montagnes elles-mêmes en leur qualité de choses très redoutables. » (W. G. Aston, *Shinto*, London, 1909, p. 8 et suiv.)

Les Malais de la péninsule malaise appliquent le nom de *badi* au « principe mauvais ». Le mot se rapporte à tout ce qui a vie, y compris les objets inertes, ceux-ci passant aussi pour animés. Le *badi* sort d'un tigre aperçu (à cause de la fascination que le fauve exerce sur sa proie), de l'arbre vénéneux sous lequel on passe, de la bave d'un chien enragé et « du principe contagieux d'un objet malsain ». On ne recense pas moins de cent quatre-vingt-treize maux de ce genre, encore que certains prétendent n'en compter que cent quatre-vingt-dix. Ils correspondent exactement

au nombre de djinns ou génies, qui forment une classe étendue de petits dieux ou esprits. Si les djinns peuvent être bienfaisants - ce qui ne saurait être le cas des *badi* - les uns et les autres passent [19] pour causer toutes sortes de malheurs aux mortels, les uns et les autres habitent dans les cavernes de la montagne, dans les coins de forêt vierge et autres lieux solitaires. « À Patani, Jalor, et dans d'autres districts plus civilisés de la péninsule malaise, les *badi* sont des esprits caractérisés, tandis que dans la fédération malaise ils ne sont guère plus que des influences malignes « dépourvues de personnalité ».

La péninsule malaise a aussi le terme *kramat*, qui signifie « sainteté », mais s'emploie d'ordinaire adjectivement pour qualifier des hommes, des animaux, des objets inanimés et des lieux saints. Quand il intéresse des personnes, il implique « une sainteté spéciale et un pouvoir miraculeux ». Une petite fille de Malacca, qui passait pour *kramat*, était l'objet de pèlerinages ; ses clients venaient chercher auprès d'elle telle ou telle faveur ; à cette fin ils avalaient un peu de sa salive dans une tasse d'eau. Les animaux *kramat* ont le plus souvent un trait physique particulier, pied bot ou défense atrophiée ; parfois ils sont blancs (c'est-à-dire albinos d'une espèce qui n'est pas normalement blanche) et, de ce fait, distingués par la couleur sacrée caractéristique <sup>14</sup>. Enfin, il y a le mot *daulat* qui s'applique à la sainteté incomparable des chefs malais. « La personne du roi n'est pas seule à être considérée comme sacrée, la sainteté de son corps passe pour se communiquer, en outre, à ses *regalia* et pour mettre à mort tous ceux qui violent les tabous royaux. On est convaincu que quiconque offense gravement la personne du roi, ou touche, ne fût-ce qu'en passant, ou imite (même avec la permission du roi) les principaux objets de l'attirail royal, ou encore quiconque utilise de travers l'un quelconque des insignes ou des privilèges de la royauté, sera *kena dalat*, c'est-à-dire frappé de mort par une sorte de déflagra-

---

<sup>14</sup> Suivant une autre relation, « le mot *kramat*, appliqué à un homme ou une femme, peut se rendre *grosso modo* par prophète ou magicien. Il est difficile de rendre l'idée, lorsque les Malais appellent *hiramat* un homme qui peut obtenir tout ce qu'il veut, qui peut prédire l'avenir, et dont la présence porte bonheur à tout son entourage » (G. C. Bellamy). R. I. Wilkinson nous dit, d'autre part, que l'application de ce terme à de vieux arbres, à des pierres, à certains éléphants, à des crocodiles et à d'autres animaux « qui passent pour posséder un caractère surnaturel » indique une conception plus ancienne que la notion de la sainteté personnelle d'un homme en vie ou mort (sainteté musulmane, par exemple).

tion électrique de la Force Divine que les Malais font résider dans la personne du roi <sup>15</sup>. »

Suivant les Annamites, tous les êtres de la nature possèdent une « énergie active » du nom de *tin*. C'est la vertu illuminatrice du soleil, la vertu germinative du grain, la vertu curative du remède, bref le « principe essentiel » de toute activité. Le mot *tin* s'emploie également au sens d' « esprit », au sens de pouvoir personnel aussi bien bon que mauvais. Les Moï de l'Indochine Française désignent par *pi* toutes les « forces occultes » dont on escompte ou redoute l'intervention dans les affaires humaines. D'après notre source, il désignerait grossièrement l'idée d' « action surnaturelle » et correspondrait, pour le fond, au mana mélanésien (H. Baudesson). Les Bannar ou Bahnar, un sous-groupe des Moï, qui donnent [20] au sorcier le nom de *deng*, s'en servent aussi pour désigner le pouvoir néfaste qu'il exerce. Le mot paraît s'employer, en outre, comme verbe pour indiquer la communication de ce pouvoir aux objets.

Chez les Karen de Birmanie, le principe fondamental de la magie porte le nom de *pigho*, « cette force impersonnelle qui pénètre tout et peut aussi bien le bien que le mal ». Il peut résider dans certaines personnes, qui s'en servent pour accomplir des actes insolites. Transmis par voie de rites et d'incantations à certains objets, il les mue en charmes. Les divinités possèdent également le *pigho*, auquel elles doivent d'opérer des choses extraordinaires. *Pigho* est le pendant karen de *mana*.

Les Andalnans, qui comptent parmi les peuples les plus arriérés, ont le terme de *ot kimil* qui ajoute à sa signification de « chaud », au sens que nous donnons à ce terme, une signification métaphorique. On l'emploie, par exemple, à propos d'une maladie (une personne malade est « chaude », sa guérison est un retour au « froid ») ; on s'en sert pour une tempête, pour désigner la condition d'un jeune homme ou d'une jeune fille qui subit, ou vient de subir, les cérémonies d'initiation, pour ces cérémonies elles-mêmes ; il indique encore l'état de la personne qui a consommé certains aliments contenant une qualité maléfique. Diverses plantes et divers animaux, les

---

<sup>15</sup> À Malacca, les *regalia* comprennent un livre de généalogie, un code de lois et quelques armes ; à Perak, ce sont des tambours, des pipes, des flûtes, une boîte à bétel, une épée, un sceptre et un parasol. À Selangor, les *regalia* comprennent les instruments de musique royaux, une boîte à bétel, une tabatière, quelques épées et lances, un crachoir et un parasol. Dans les grandes circonstances on les porte en procession. W. W. Skeat (*Malay Magic*, London, 1900), que nous utilisons ici, cite des cas frappants de la dangereuse sainteté des objets en question.

cadavres humains et leurs ossements sont spécialement chargés de « chaleur » ; tout contact avec eux est dangereux, mais on peut se garer du danger au moyen de précautions rituelles. Les Andamans n'en sont point encore à donner un nom distinctif à la force occulte qu'ils regardent, dans certaines de ses manifestations, comme une sorte de chaleur, non plus qu'ils ne tracent de démarcation entre un caractère essentiellement bon ou mauvais de celles-ci.

La conception de la force occulte est largement répandue dans l'Inde, tant chez les Hindous que chez les Musulmans. Les Hindous l'appellent *sakti* (*shakti*), « c'est la puissance dynamique créatrice de tout être visible et invisible ; des objets animés et inanimés ». Ses effets bons sont *barkat*, ses effets mauvais sont *anisi*. Elle est dangereuse et ne doit pas être traitée à la légère ; « à un certain point de vue, tout l'effort de l'homme dans le rituel magique et religieux doit viser à maîtriser cette force ». Les musulmans l'appellent *kudrat* : bonne, ses effets sont *barkat* (le terme hindou) ; mauvaise, ses effets sont *harkat*. Le synonyme hindou le plus courant de *sakti* est *dea*, « bon ». Les Musulmans emploient *tab*, ou « chaleur », pour synonyme de *kudrat*<sup>16</sup>.

[21]

Une conception analogue, encore que plus fruste, d'une force occulte se trahit chez quelques peuples aborigènes de l'Inde. Les Ho, une tribu de langue munda de Chota Nagpur, l'appellent *bonga*, « un très grand pouvoir », vague et mystérieux qui envahit tout l'espace. De lui-même informé, il lui est loisible de prendre n'importe quelle forme. Il détruit le mal, arrête les épidémies, guérit les maladies, produit le courant des fleuves, donne aux serpents leur venin et leur force aux tigres. Son existence explique le mauvais œil, la mauvaise langue, la sorcellerie et l'activité de toute divinité, malveillante et bienfaisante. Il arrive qu'on le confonde avec l'objet auquel il est associé ; c'est ainsi qu'une montagne, un fleuve, le soleil, peuvent devenir *bonga*. Cette force occulte constitue une notion si caractéristique que la croyance à des esprits particuliers peut disparaître sans affecter la croyance générale à la présence et à l'influence du *bonga*. On nous dit encore que le *bonga* est possédé par des objets tant animés qu'inanimés dans une mesure variable et rend compte de

---

<sup>16</sup> Dans le Punjab le *barkat* comporte toute une gamme de puissances suivant le rang et la dignité de la personne et varie avec les mérites particuliers qu'elle peut tenir de l'hérédité ou de sa propre activité.

leurs qualités respectives. Dans le champ humain, les différences de pouvoir et d'influence entre individus sont expliquées par leur apanage inégal de *bonga*. Un Ho n'acceptera pas à manger d'un étranger, il ne préparera pas son repas dans la même cuisine que des membres d'un autre clan, il ne se servira pas d'un four déjà utilisé par d'autres. Ces précautions ne s'inspirent pas d'un souci de pureté rituelle ; elles visent à éviter des contacts entre gens ayant des degrés différents d'accessibilité « en raison de leur pouvoir inhérent, de leur *bonga* »<sup>17</sup>. Les Oraon de Chota Nagpur appliquent l'adjectif *bangi* à une personne qui passe pour réussir dans toutes ses entreprises. Le mot comporte, en outre, l'idée d'une « force impersonnelle mystérieuse » qui, suivant la croyance commune, donne aux feuilles du manguier leur pouvoir fécondateur, aux « pierres-tonnerre » leur vertu de guérir certaines maladies, au fer qui a été exposé à l'air durant une éclipse son pouvoir d'éloigner le mal, aux bouts de bois carbonisés employés pour la crémation le pouvoir de guérir la fièvre<sup>18</sup>.

Le terme malgache *hasina* signifie « puissance surnaturelle ». Comme le *daulat* malais, il est spécialement attaché aux chefs. Un chef de clan, par exemple, a beaucoup d'*hasina* parce qu'il appartient à une famille connue pour le posséder et aussi en raison des divers rites consécatoires accomplis par ses parents et les magiciens pour l'en doter. Comme le *daulat*, le *hasina* est extrêmement contagieux, à tel point que celui qui, en étant touché, est incapable de l'assimiler tombera [22] probablement mortellement malade. C'est pour cette raison que le chef ne doit pas s'adresser directement à ses sujets mais doit employer un intermédiaire immunisé. Les nobles et les membres de la famille royale possèdent aussi le *hasina*, bien que dans une moindre mesure que les chefs. Les gens ordinaires l'ont également à quelque degré,

<sup>17</sup> D. N. Majumbar, que nous citons ici, observe que, si le pouvoir *bonga* peut se condenser et être identifié à des objets du milieu (les bicyclettes et les locomotives sont devenues *bongas*, et un aéroplane est un très grand *bonga*), la notion demeure tout à fait imprécise et confine à l'impersonnel. Si les prêtres de tribu éludent d'ordinaire toutes les questions sur la forme, les dimensions et autres caractéristiques des *Bongas*, c'est qu'ils n'en savent rien eux-mêmes (*A Tribe in Transition*, London, 1937). On dirait peut-être plus justement qu'ils ne se posent pas de questions à ce sujet.

<sup>18</sup> Que croient vraiment ces gens de la jungle ? demande Sir Herbert Risley. Dans la plupart des cas, « cette chose vague qu'ils redoutent et s'efforcent de rendre propice n'est une personne dans aucun des sens connus de ce mot... L'idée sous-jacente à leur religion est celle d'une force ou de plusieurs forces. » Ils ne définissent pas nettement les objets de leur milieu qui se montrent plutôt méchants que favorables : forêt vierge, éboulements de collines, torrent, tigre, serpent venimeux. Il y a en eux une force, cela leur suffit. Ils ne se mettent pas en peine de savoir si cette force a partie liée avec un esprit ou des mânes ancestraux, si elle est unique ou multiple (*Census of India*, 1901, vol. 1, Partie 1).

de même que certains animaux, plantes ou pierres <sup>19</sup>. Le terme indigène pour la Divinité employé par les Tanala, une tribu montagnarde de Madagascar, est *zanaharg* (*za*: article ; *naharg*: « créateur »). Pris substantivement, il désigne un Être puissant ou une classe d'Êtres puissants qui n'ont jamais eu d'existence humaine ; adjectivement, il signifie « divin », « surnaturel », ou simplement « extraordinaire » ; il peut même se prendre dans un sens un peu plus fort que notre « merveilleux ». L'usage adjectif de ce terme semble étroitement voisin de celui de *mana* et des mots analogues qui servent à désigner ce qui est mystérieux et occulte.

Les peuples de langue bantoue de l'Afrique du Sud, suivant une excellente source, reconnaissent l'existence d'une « Énergie ou Puissance » impersonnelle, incorporelle, omniprésente, immanente à toutes choses, mais spécialement concentrée dans certains objets éminents. Par elle-même, elle n'a pas caractère moral et peut servir à des fins bonnes ou mauvaises au gré de celui qui s'en sert. Le commerce de l'homme avec cette force occulte consistera le plus souvent à l'exploiter à son profit et à éviter tout ce qui pourrait le mettre en contact fâcheux avec elle (E.W. Smith). Tout à fait dans le même sens, un autre auteur (J.H. Driberg) nous dit que les croyances africaines reposent essentiellement sur l'idée d'une « Force abstraite, d'une énergie naturelle, sans forme, comme l'éther, pénétrant tout et qui, en fin de compte, n'est jamais regardée d'une manière anthropomorphe ».

Pour les Bathonga, au-dessus des dieux adorés et invoqués par leur nom par le petit peuple, existe le Ciel (Tilo), une notion qui demeure confuse dans l'esprit du plus grand nombre ; dans le langage courant, *tilo* désigne le ciel bleu, mais, si le Ciel est un lieu, il est quelque chose de plus : c'est une puissance qui agit et se manifeste de diverses manières, une force conque comme entièrement impersonnelle. Les indigènes semblent croire que « le Ciel règle et gouverne certains grands phénomènes cosmiques auxquels l'homme doit, bon gré mal gré, se soumettre, particulièrement

---

<sup>19</sup> Les Malgaches ont le terme *andriamanitra*, qui semble avoir signifié à l'origine « divin » et n'avoir pris le sens de « Dieu » que par suite d'influences chrétiennes. Suivant un missionnaire, William Ellis, « tout ce qui est grand, tout ce qui dépasse les limites de leur intelligence reçoit d'eux le nom global d'*andriamanitra*. Tout ce qui est nouveau, utile et extraordinaire est appelé dieu. » Le terme est appliqué à la soie, au riz, à l'argent, au tonnerre et à l'éclair, aux tremblements de terre, aux ancêtres, au souverain décédé, et aussi au livre « à cause de son pouvoir étonnant de parler rien qu'en posant les yeux sur lui ». L'acceptation d'*andriamanitra* comme nom divin, aujourd'hui quasi générale, serait une dérivation relativement récente (H. M. Dubois).

ceux d'une nature soudaine surtout la pluie, les orages et, dans l'ordre humain, la mort, les convulsions et la naissance de jumeaux ». (H.A. Junod.)

[23]

Dans la pensée des Bavenda du Transvaal, tout objet, animé ou inanimé, possède un « pouvoir cinétique » pour le bien ou le mal ; l'art du praticien magico-médical consiste à canaliser ce pouvoir dans le sens désiré. Les Ba-ila de la Rhodésie du Nord ont la notion d'une force de nature « neutre », d'ordinaire « en repos » et qui n'est par elle-même ni bonne ni mauvaise. Elle peut être captée par celui qui connaît le secret et employée alors à des fins bonnes ou mauvaises. Il est dangereux d'avoir affaire aux objets dans lesquels elle réside ; c'est pourquoi ils sont tabous pour le commun. La conception n'est pas d'inspiration animiste, puisque ces objets ne passent nullement pour possédés d'une âme, de mânes ou d'un esprit. Nos sources, à défaut d'un mot spécial pour cette force occulte, ont proposé comme approchant le terme de *bwanga*, qui signifie « le contenu » ou « ce qui est contenu dans les choses » et désigne les remèdes utilisés par les magiciens <sup>20</sup>. Dans un autre groupe de tribus rhodésiennes, les Balamba, le terme (sous la forme de *ubwanga*) se rapporte pareillement aux charmes, remèdes, actions et même aux mots que les médecins et les sorciers emploient au cours de leurs opérations. Comme chez les Ba-ila, c'est une « potentialité inhérente », d'action généralement « automatique », mais le plus souvent soumise à la direction de ceux qui savent s'en servir. On trouve aussi l'expression synonyme d'*ichyanga* <sup>21</sup>.

Le terme de *mulungu* est largement répandu dans les langues bantoues de l'Afrique orientale. Chez les Wayao du Nyassaland, il dénote une propriété ou qualité inhérente, dans le sens où la vie et la santé sont inhérentes au corps. « C'est *mulungu* », dira un indigène devant un spectacle qui dépasse la portée de son intelligence. Les missionnaires ont adopté le terme pour désigner Dieu, mais l'indigène inculte refuse de lui assigner « toute idée d'être ou de personnalité » ; encore n'est-il pas loin de l'idée, quand il parle de ce que *Mulungu* a fait et est en train de faire : *Mulungu* a fait le monde, les animaux et l'homme. Chez les Anyanja du Nyassaland, le nom géné-

<sup>20</sup> Suivant R. J. Moore, *bwanga* serait mieux rendu par « essence des substances », « puissances opératives » de celles-ci. Pour le Babemba, *bwanga* est une abstraction dans le genre de nos « propriétés » et de notre « efficacité ».

<sup>21</sup> *Ubwanga* s'emploie aussi dans le même sens que *uwulembe*, le poison que les Balamba mettent sur leurs flèches.



rique de Dieu est *mulungu*. Ce vocable inclut, outre la divinité, tout ce qui appartient au monde des esprits. Il est difficile de décider si, dans son sens principal, le mot comporte l'idée de personnalité, car il appartient à une classe impersonnelle de substantifs et observe toujours les règles d'accord de la classe impersonnelle. Toutefois, lorsque la divinité intervient sous l'aspect d'un de ses attributs, celui de « Créateur » ou de « Tout-Puissant » par exemple, il ne fait pas de doute qu'on lui attribue la personnalité. Les Wabena du [24] Tanganyika reconnaissent l'existence d'une force « impersonnelle ambivalente » (*mulungu*) qui pénètre toutes choses mais peut être liée à certaines personnes ou à certaines choses. Cette notion paraît très enracinée dans les secteurs les plus arriérés de la communauté. On rencontre aussi une croyance à *Mulungu*, comme grand dieu et créateur ; elle est d'ordinaire le fait de gens plus évolués qui ont eu contact avec le christianisme ou l'islamisme, ou avec l'un et l'autre. Mais les deux idées forment souvent un inextricable mélange. Un homme parlera dans la même conversation de *Mulungu* comme d'une personne qui peut l'aider et comme d'un remède qui est *mulungu*. Sous son aspect impersonnel, *mulungu*, la somme du surnaturel », est apparenté au *mana* (A.T. et G.M. Culwick).

Chez les Masai, le mot *Engai* (Ngai) s'emploie « soit d'une manière tout à fait indéfinie et impersonnelle pour des phénomènes naturels frappants (surtout la pluie, le ciel et les volcans), soit d'une manière personnelle et définie pour des êtres surnaturels ». Dans la dernière acception, il existe deux divinités, le Dieu noir et le Dieu rouge : le premier bienveillant, le second malveillant. Heureusement que le dieu bon est à portée et le dieu mauvais très éloigné, de sorte que les gens ne se sentent pas tenus à des formes cruelles de propitiation. *Engai*, conçu comme une personne distincte, est prié pour les enfants, pour la pluie et la victoire ; suivant l'expression des indigènes, *Engai* est « celui que l'on prie et qui entend » <sup>22</sup>. Cette foi dans un grand dieu créateur se rencontre également chez les Akamba du Kenya. Ils regardent *Mulungu* ou *Engai* comme un Être spirituel auquel les anciens des sanctuaires tribaux qui

---

<sup>22</sup> La notion masai de la divinité « paraît étonnamment vague. J'étais Ngai. Ma lampe était Ngai. Ngai était dans les trous fumants. Sa maison était dans les neiges éternelles du Kilimandjaro. Pratiquement, tout ce qui les frappait par son caractère étrange et obscur passait d'emblée pour avoir quelque accointance avec Ngai. » (Joseph Thomson.) Suivant S. L. Hinde, Ngai (« l'Inconnu ») personnifié, chez les Masai, « l'appréhension d'une puissance devant laquelle toute puissance humaine est impuissante ». Les orages, la pluie, le télégraphe, la locomotive : autant de choses qui sont déclarées Ngai. M. Merker décrit Ngai comme un être incorporel, un esprit tout-puissant, omniscient, omniprésent et éternel.

constituent la classe sacerdotale adressent à l'occasion des prières et des sacrifices. Toutefois, pour le commun, *Mulungu* est une notion très vague et indéfinie <sup>23</sup>. Chez les Akikuyu, *Engai* se présente comme un grand dieu qui exauce les prières et accueille les sacrifices de ses adorateurs. Son nom a été emprunté aux Masai <sup>24</sup>.

Les faits relevés chez les Wayao, les Anyanja, les Wabena, les Masai, les Akamba et les Akikuyu de l'Afrique Orientale donnent nettement à penser que, chez ces peuples, le caractère personnel défini attribué au grand dieu représente un état récent d'une conception ancienne, plus vague, d'une force occulte impersonnelle. Nos auteurs attribuent expressément une telle conception aux indigènes les plus arriérés et incultes. Mais, pour le répéter, les deux idées sont souvent inextricablement mêlées dans leur esprit.

[25]

Les Baganda de l'Ouganda avaient un culte des *lubale*. Les *lubale* étaient les âmes des personnes qui avaient fait preuve, de leur vivant, d'une possession du « surnaturel » et qui s'étaient manifestées, après leur mort, pour aider leurs descendants en leur prédisant l'avenir et en leur révélant des moyens « magiques » pour obtenir richesse, fécondité et succès dans toutes sortes d'entreprises. Certains objets naturels tels que puits, gros rochers, arbres, passaient pour avoir des accointances avec les *lubale* et étaient entourés de respect. Les arbres ne pouvaient pas être coupés, l'eau des puits était employée avec des précautions spéciales et l'on déposait des offrandes auprès des rochers et des puits. Les Baganda avaient des histoires sur le comportement merveilleux de ces objets et leur pouvoir de récompenser ceux qui se conduisaient convenablement avec eux. Mais, en général, le lien des esprits ancestraux avec des objets naturels était si vague que « avoir un *lubale* » semble bien n'avoir rien signifié de plus qu'« être doué de qualités surnaturelles ».

Les Lango, une tribu nilotique de l'Ouganda, ont un grand dieu qui répond au nom de Jok. Connu sous une multitude de titres, qui correspondent à ses différentes manifestations et activités, il est regardé en fait comme une entité indivisible qui

<sup>23</sup> Suivant Charles Dundas, *Mulungu* et *Engai*, chez les Akamba, « sont simplement des termes collectifs voulant marquer la pluralité du monde spirituel ». Suivant Gerhard Lindblom, alors que certains faits sembleraient appuyer une notion personnelle de *Mulungu*, d'autres suggèrent l'idée d'un *Mulungu* « vague et assez impersonnel ».

<sup>24</sup> C'est l'opinion de W. S. Routledge. Suivant une autre relation (H. R. Tate), les Akikuyu admettent trois dieux - deux bons et un mauvais - tous trois dénommés *Ngai*.

pénètre le monde entier. Sa puissance est telle qu'il est dangereux de l'approcher : ce n'est point qu'il soit méchant de nature, mais les mortels ne sauraient supporter le contact de son essence divine sans prendre les précautions voulues. On évitera donc les collines qu'il pourrait hanter ; de là aussi les fâcheuses conséquences de l'établissement, même involontaire, d'un village sur le chemin qu'il a accoutumé d'emprunter. Alors que Jok est parfois une divinité en bonne et due forme, nantie de sanctuaires et de ministres pour deviner sa volonté, on nous dit d'autre part que « tout ce qui offre un caractère franchement insolite ou surnaturel est couramment attribué à Jok et est qualifié de « pareil à Dieu » <sup>25</sup>. Comment n'en pas conclure que Jok n'est autre chose que la personnification du *mana* ?

Les Azandé du Soudan anglo-égyptien ont la notion de *mbisimo*, l'« âme » d'une chose. C'est une force inhérente, aussi mystérieuse pour eux que pour nous. Ils ne saisissent pas bien comment un sorcier tue les gens, mais ils savent qu'il envoie « l'âme de sa sorcellerie » manger l'âme de la chair de l'homme. En disant que la sorcellerie a une âme, l'indigène ne veut pas dire autre chose que « elle fait quelque chose » ou, comme nous dirions, « elle est active ». Si vous lui demandez comment elle [26] opère, il répond : « Elle a une âme. » Si vous lui demandez d'où il tient qu'« elle a une âme », il vous répond qu'il le sait du fait qu'elle opère. Le mot de *mbisimo* désigne donc et explique toute action d'ordre mystique, que ce soit celle de la sorcellerie, de l'oracle par le poison, ou des potions employées pour guérir les maladies internes <sup>26</sup>.

Le *mian* des tribus parlant bari est une « force ou énergie » contenue dans des fleuves, des montagnes, des grands arbres, des rochers, des animaux portant le nom d'ancêtres défunts, des vieillards, les maris de femmes en couches, des lieux sacrés et certaines pierres utilisées pour la magie de la pluie <sup>27</sup>. Le nom du grand dieu Bon-

---

<sup>25</sup> Chez les Dinka, Jok embrasse une légion d'esprits ancestraux, ceux notamment de personnes importantes mortes depuis longtemps. Chez les Shilluk, Juok est un grand dieu, le plus souvent *otiosus*. Chez les Lotuko, Ajok est également un grand dieu, mais le mot peut également désigner un esprit bon ou mauvais, une épidémie, une calamité et « n'importe quoi de merveilleux » (L. Molinaro).

<sup>26</sup> Les Azandé, d'après Mgr Lagae, se figurent que tous les êtres de la nature sont doués d'une vertu cachée ou d'une propriété spécifique, bonne ou mauvaise, qu'ils peuvent utiliser à leur profit. Heureux l'homme qui a la chance de découvrir telle de ces qualités ignorées des autres.

<sup>27</sup> Suivant Seligman, *mian* est associé aux esprits des morts ; pratiquement, *juokon* (« esprits ») est synonyme de *mian*. Cette « énergie dynamique », comme il l'appelle, est aussi

go est Loma. Le terme de *loma* désigne également chance et guigne. Un homme qui tombe malade attribuera son état au *loma*. Perd-on un pari, perd-on au jeu, revient-on bredouille de la chasse ou sans butin de la guerre, on dit de vous que vous n'avez pas de *loma* (*loma, nya*), pour dire que vous n'avez pas de chance.

Les Pygmées Bambuté qui vivent dans la forêt d'Ituri au nord-est du Congo belge croient à une « force magique » à laquelle ils donnent le nom de *megbe*. On a recours à elle comme moyen de protection. Après la mort, elle suit en partie le défunt dans la tombe ; le reste passe à son fils aîné. Le fils applique la bouche sur celle de son père mourant pour recevoir cette partie en même temps que son dernier souffle. Le *megbe* est présent en toutes choses et chez tous les hommes. Sa répartition n'est pas nécessairement uniforme, un homme peut en posséder plus ou moins qu'un autre.

Les Nkundu du Congo belge désignent d'*elima* une force « échappant aux sens, impersonnelle ». P. Schebesta la compare au *mana*. Elle est partout, mais certains lieux (portions de rivières), certains objets (certains grands arbres) le contiennent en plus grande quantité. Traverse-t-on un lieu où se trouve de l'*elima*, celui-ci pénètre dans vos articulations et cause de la douleur. Les vieillards, surtout ceux qui ont du crédit et du renom, possèdent également de l'*elima*. Avant de mourir, ils transmettent leur puissance occulte à leurs successeurs, car ils ne peuvent l'emporter dans la tombe. L'animal totem du clan et l'aîné du clan ont une plus forte concentration d'*elima*. Les Nkundu semblent même croire que le plus ancien du clan tire son *elima* de l'animal totem. Certains anciens, grâce à leur possession d'*elima*, exercent une autorité quasi illimitée. Personne n'aurait l'idée de leur tenir tête, de crainte d'être tué magiquement. Certains vieillards - qui ne sont pas nécessairement les plus anciens du clan - prétendent [27] savoir utiliser l'énergie mystique de l'*elima* : ils l'enferment dans des charmes qu'ils vendent à leurs clients. Un indigène, interrogé sur la nature exacte de cette puissance occulte, répondit : « Quand vous saisissez un poisson électrique dans l'eau, vous éprouvez une secousse, et vous lâchez le poisson. L'*elima*, c'est exactement comme le pouvoir qu'a le poisson électrique de vous donner une secousse <sup>28</sup>. » Les Mangbattu (Monbuttu) emploient le terme de *kilima* pour

---

contenue dans l'éclair. L'homme-médecine bari possède du *mian* en raison de ses relations avec les mânes et de son autorité sur eux.

<sup>28</sup> Paul Schebesta, *My Pygmy and Negro Hosts*, London, 1936. Il ressort de la relation de Schebesta que, si les anciens du clan sont naturellement doués d'*elima* en raison de leurs relations avec les totems, les autres membres du clan peuvent aussi l'acquérir. L'homme qui n'en a pas est incapable de procréer.

« tout ce qui dépasse leur intelligence », tonnerre, arc-en-ciel, image dans l'eau. Le mot s'applique aussi à l'Être suprême dans lequel ils ont une « vague croyance ». Chez les Ababua, le terme qui désigne la ou les qualités dynamiques de n'importe quel objet est *dawa*.

Le Bangala (Boloki) désigne du nom de *likundu* la « puissance occulte » possédée et exercée par mainte personne, consciemment ou à son insu. Une personne peut être accusée d'avoir du *likundu*, si elle a une chance extraordinaire à la chasse, à la pêche, dans un travail d'habileté ou dans les affaires. Il suffit de dépasser tous les autres pour donner la preuve qu'on utilise ce pouvoir à son profit et qu'on prive autrui de sa part légitime. L'accusation peut se borner à une taquinerie, comme nous dirions : « Tu es trop malin. »

Mais, quand elle est lancée pour de bon, la personne visée doit se disculper (si elle le peut) en subissant avec succès l'épreuve du poison pour sorcellerie ou s'abstenir tout au moins de l'activité incriminée. C'est également une croyance commune que les jeunes gens et jeunes filles « ont du *likundu* en abondance ». Dans le même sens, un homme dont les affaires prospèrent, dont les ennemis se ruinent ou meurent, bref qui réussit sans exception, passera pour avoir un *likundu* très fort. De ces faits il faut conclure, d'une part, que les Bangala conçoivent cette puissance comme portant chance à son détenteur, et, de l'autre, qu'ils estiment que son exercice induit préjudice à la communauté. Pour eux un individu disposant de beaucoup de *likundu* sera donc un sorcier ou une sorcière nés.

Une conception très rapprochée de celle du *likundu* se constate chez la tribu, répandue dans le Gabon et le Cameroun, des Fang ou Pangwé : c'est l'*evu* (*ewu*). Cette tribu reconnaît trois classes de gens. La première, formée du commun, vit en paix avec ses voisins et ne pratique pas la magie noire : elle ne possède pas d'*evu*. La seconde est formée de personnes éminentes et douées telles que dépisteurs de sorciers, chefs du culte, chefs, artistes, chanteurs ; elles ont [28] suffisamment d'*evu* pour exercer ces professions et s'élever par ce moyen au-dessus du troupeau ; cette sorte d'*evu* est appelée *wu-besi*. La troisième est formée de personnes méchantes ayant beaucoup d'*evu* mauvais (*ewu bojem*), qu'elles utilisent pour léser ou tuer leur prochain. Il semble ressortir de ces constatations que, chez les Fang, *evu*, le pouvoir occulte, lorsqu'il n'est que légèrement développé, n'est pas considéré comme socialement dangereux : c'est plutôt comme quelque chose qui rapporte abondamment à son détenteur. Mais un individu fortement doué d'*evu* est un sorcier ou une sorcière.

Les tribus de parler bantou du Bas Congo ont un terme *nkissi* (*nkici*) qui signifie rigoureusement l'esprit, la puissance, le mystère « contenu dans les médecines, les arbres, les herbes, la terre. De là il est venu à signifier tout pouvoir mystérieux (R. E. Dennett) <sup>29</sup>. »

Le terme *njomm* des Ekoi de la Nigéria du Sud, malgré sa définition difficile, embrasse « toutes les forces incompréhensibles et mystérieuses de la nature. Ces forces dessinent une gamme d'importances très diverses, depuis les esprits des éléments qui occupent presque la place de demi-dieux jusqu'au *mana* - pour employer le mot mélanésien - de l'herbe de la pierre ou du métal. » Chez les Haoussa, qui ont une croyance caractérisée dans le mauvais oeil, *k'wari* (la puissance occulte) passe pour être projetée par les yeux ; *k'wari* a même le sens de « pouvoir hypnotique ». Ce mot est, avec *k'afi*, « l'équivalent, ou en tout cas l'approximation Haoussa, du *mana* mélanésien ».

Les Yorouba de la Côte des Esclaves expriment l'idée de « pouvoir surnaturel et suprasensible » par le terme *ogun*. Les masques de bois que l'on porte pendant les rites de la société secrète Oro, le bâton Oro, ou « bull-roarer », la baguette du magicien, les paroles d'une malédiction possèdent tous l'*ogun*. Au Dahomey, la notion de *vodun* s'applique à tout ce qui surpasse le pouvoir de l'intelligence humaine, à tout ce qui « déconcerte, à ce qui sort de l'ordinaire, au terrible et au prodigieux » : qu'il s'agisse de grands gouffres, de l'arc-en-ciel, de rivières ou de lacs considérables, de l'océan, du tonnerre ou de l'éclair, des tigres, des boas constrictors, des crocodiles et de la petite vérole. Tous ces éléments sont doués de « vertus surhumaines » et passent pour être la demeure « de forces mystérieuses et d'esprits » <sup>30</sup>. Chez les Twi de la Côte de l'Or, on donne le nom de *Bohsum* à une classe de divinités familiales ou locales ; le mot signifie aussi la lune ; il a, [29] en outre, l'acception adjectivale d'« occulte », « mystérieux », « sacré » ; ainsi *bohsum eppoh*, « mer mystérieuse ».

Les Kpellé du Libéria appliquent le terme de *sale* (médecine, poison, magie), à tout objet caractérisé par une propriété bénéfique ou maléfique. *Sale* désigne, en

<sup>29</sup> Les termes de *bu-nissi* et *mkissi-nssi* (le premier probablement plus ancien) semblent être synonymes du *nkissi* de Dennett et offrir la même signification de force mystérieuse (E. Pechuël-Loesche). Le terme de *cikola*, « sacré », que les Ovimbundu appliquent aux idoles et aux charmes du dépisteur de sorciers signifie aussi « puissant » (G. A. Dorsey).

<sup>30</sup> Suivant M. J. Herskovits, l'indigène traduit *vodun* par « dieu ». Il cite un de ses informateurs qui, interrogé sur la nature de *vodun*, répondit : « On ne sait pas ce que c'est. C'est une force... C'est la puissance, la force qui circule dans le temple. »

outré, la vertu inhérente à tout objet de cette espèce. Ajoutons, du reste, que la pensée indigène ne fait pas cette distinction entre objet et vertu immanente ; pour elle, c'est tout un.

Les Lobi de l'Afrique Occidentale Française reconnaissent l'existence d'une force, d'une énergie mauvaise, le *kele*. Elle est la propriété des « petits » dieux et parfois des ancêtres qui la communiquent aux animaux, aux plantes, aux rochers, aux cavernes, aux cours d'eau, à certaines personnes (en particulier aux jumeaux) doués d'un caractère sacré. Le maniement en est réservé aux magiciens et aux prêtres. La personne qui a contact avec un être doué de *kele* tombera malade et mourra à moins de recourir à des sacrifices expiatoires et à des purifications. On constate une conception analogue d'une force occulte dans les tribus Mandingo, où elle porte le nom de *gnama* (*n'ama*). Cette force est le privilège d'animaux sauvages et dangereux et de certains êtres humains : les pauvres et les déshérités, les nouveau-nés et les vieillards. Les corps de suicidés, de personnes assassinées et de femmes mortes en couches sont remplis de *gnama* qui se communique par contact. Le *gnama* frappe, en outre, les individus ayant violé les lois divines ou offensé des êtres spirituels (H. Labouret) <sup>31</sup>.

Les Berbères et les Marocains de langue arabe se servent du terme *baraka*, « bénédiction », pour désigner « une force thaumaturgique mystérieuse » considérée comme une bénédiction de Dieu. E. Westermarck, auquel nous empruntons surtout nos précisions sur les croyances et les rites de ces peuples, donne à ce pouvoir le sens de « sainteté », de « vertu magique bienfaisante ».

Il décrit longuement les personnes et les objets doués de *baraka*, ses manifestations miraculeuses, ses aspects bénéfiques mais aussi souvent dangereux, sa sensibilité au contact des influences polluantes, celles surtout d'ordre « surnaturel ». Les éléments dangereux de la *baraka* sont fréquemment personnifiés dans les *jnûn* (*jin-n*), qui constituent, aux termes de l'orthodoxie musulmane, une race spéciale d'êtres spirituels antérieurs à la création d'Adam. Les relations entre saints et *jnûn* sont souvent étroites, d'autant que la frontière entre les deux est parfois presque oblitérée. Alors que la notion de *baraka* appartient au contexte rigoureux de la religion

---

<sup>31</sup> Suivant un autre auteur (J. Henry), *n'ama* doit plutôt être considéré comme une force, une énergie mauvaise, possédée non seulement par certains animaux et êtres humains mais par tout ce qui vit. Il cause la maladie, la souffrance et la mort.

du [30] Prophète, les idées et les pratiques diverses qui y ont pris corps « ne sont souvent que l'interprétation religieuse d'une foi à des forces mystérieuses, infiniment plus ancienne que l'Islam et commune aux Arabes et aux Berbères anciens »<sup>32</sup>. Les Maures réservent à la force mauvaise impersonnelle le nom de *bas*. Il est difficile de faire le départ entre ses effets et ceux qui sont attribués aux *jnûn* et qui sont le plus souvent de caractère maléfique ; le parler populaire confond même parfois *bas* et *jnûn*.

Si la puissance occulte semble, chez les Amérindiens du Sud, « présenter souvent un caractère assez vague et impersonnel », on a tendance d'une manière générale à la personnifier et à lui donner une interprétation spiritualiste beaucoup plus prononcée que dans certaines autres zones du monde aborigène. « L'objet est-il conçu réellement comme le siège d'un être spirituel, ou bien ne fait-il que posséder une puissance magique impersonnelle ? Question superflue à laquelle l'Indien lui-même serait, la plupart du temps, sans doute bien embarrassé pour donner une réponse exacte. La distinction claire entre personnel et impersonnel n'existe évidemment pas pour lui. » (R. Karsten.)

La tribu Arawak des Chané (nord de l'Argentine) et les *Chiriguano* - une tribu Guarani de la Bolivie centrale - donnent à la force « suprahumaine » le nom de *tunpa*. Mais ces Indiens personnifient aussi la notion : les *Tunpa* sont des morts qui possèdent cette force et avec lesquels les hommes-médecine sont en rapport étroit. Les *Tunpa* comprennent d'autre part divers personnages appartenant aux légendes tribales. Certaines tribus du Matto Grosso (bassin du Guaporé supérieur) croient à une « substance magique invisible » qui flotte dans l'air et imprègne autels, sonnailles et autres objets sacrés. Les magiciens attrapent la substance en question qu'ils pétrissent entre leurs doigts, serrent contre leur poitrine et donnent à d'autres personnes qui produisent un bruit de déglutition comme pour l'avalier. Tous les assistants de la cérémonie reçoivent leur part de cette substance, qui passe pour particulièrement utile aux malades. On peut aussi faire passer cette vertu dans la nourriture « en la remplissant de ce *mana* », comme l'atteste l'empressement à la faire bénir par leurs

---

<sup>32</sup> Chez les Berbères du Rif, la *baraka* est ordinairement le privilège des descendants supposés du Prophète. Elle repose sur l'« émanation magique » qu'ils tiennent du Prophète par voie d'héritage. L'individu qui la possède peut prédire l'avenir, faire des miracles, guérir ou tuer par son attouchement ou en employant un objet qui a été en contact avec son corps, un bout de vêtement, un morceau de pain ou un œuf sur lesquels il a posé ses lèvres.



magiciens. Ces Indiens semblent croire de même à un principe mauvais conçu comme une substance invisible.

Les Jivaro de l'est de l'Équateur reconnaissent l'existence d'une force ou propriété appelée *tsarutama*. Cette force est l'apanage d'un nombre considérable de dieux et d'esprits [31] en même temps que de tous les animaux et plantes qui figurent dans le mythe jivaro de leur origine. Il faut y ajouter certains objets naturels frappants qui sont le plus souvent personnifiés, comme le dieu rivière et le dieu pluie. Etsa, le soleil, et Nantu, la lune, sont remplis de cette force, dont l'influence s'exerce sur tous les événements terrestres. Le palmier chonta dont les Indiens font grand usage pour fabriquer leurs armes, leurs outils et même leurs maisons, contient aussi du *tsarutama*. Une lance faite entièrement en bois de chonta sera beaucoup plus efficace à la guerre qu'une lance à bout de fer. Le *tsarutama* est une « force magique impersonnelle » qui « équivaut plus ou moins » au *mana* (M. W. Stirling).

Les Indiens Chorti du Guatemala, dont la religion représente un amalgame d'éléments indigènes et de croyances catholiques, offrent la notion très définie des *aigres*, les substances qui pénètrent dans le corps humain pour y provoquer douleur et maladie. Il y a diverses sortes d'*aigres* : certains sont naturels ; d'autres sont mobilisés contre la victime par la magie noire ; d'autres se communiquent par contact avec des personnes ou des objets en état d'impureté rituelle. Individus doués de mauvais œil, femmes enceintes ou en menstrues, cadavres, sorciers, apparitions, esprits des morts : tous ces êtres possèdent la troisième catégorie d'*aigre* (en espagnol *hijillo*) et la communiquent à ceux qui s'en approchent de trop près. L'*hijillo* est si ténébreux et si sale qu'il est presque visible sous la forme d'une vapeur sale. Il pénètre dans le corps par tous ses orifices et imprègne les vêtements, mais on peut aussi le contracter rien qu'en arrêtant le regard sur une personne qui l'a, à moins de se tenir à bonne distance.

Suivant une croyance quasi universelle des Indiens de l'Amérique du Nord, certains objets déterminés, des phénomènes de la nature, des animaux, des êtres humains, tous les esprits et les dieux, possèdent des qualités ou des propriétés supérieures à celles de l'homme. La majorité des tribus est même parvenue à la notion d'une puissance merveilleuse, capable d'accomplir des choses extraordinaires et pouvant se manifester par des bienfaits ou des méfaits ; cette puissance n'est que « vaguement localisée ». Elle porte souvent un nom spécial. Cette notion peut même

se rapprocher de l'idée d'un dieu suprême de nature « fort peu anthropomorphique » <sup>33</sup>.

Les tribus iroquoises donnent le nom d'*orenda* à l'énergie immanente, possédée ou exercée à un degré caractéristique par tout être, animé ou non. Ils ont, en outre, le terme d'*otgon* ou *otkon* pour désigner l'aspect nuisible de l'*orenda* dans ses [32] rapports avec les hommes. Il tend même à remplacer ce dernier comme terme générique, pour la raison, sans doute, que « les manifestations mauvaises ou négatives de cette énergie magique font une impression plus durable sur l'esprit que ses manifestations bénéfiques ». Sous l'influence des missionnaires, la forme adjectivale *otkon* est devenue un substantif et le nom commun du Diable de la tradition chrétienne <sup>34</sup>.

L'expression correspondante des Algonquins du Centre est *manito* (*manitu*, *manitou*), qui peut désigner tout ce qui présente une vertu thaumaturgique. Employé pour signifier la propriété ou la vertu immanente d'objets, le mot est de genre inanimé ; mais, dès que la propriété est attachée à des objets, le genre devient incertain. En passant dans le vocabulaire du Blanc, *manito* a pris le sens d'esprit, de bon, de mauvais ou d'indifférent, de dieu ou de diable. L'*hawatuk* des Menomini, qui signifie au premier chef un dieu, finit par être appliqué au soleil, au tonnerre, aux vipères cornues, à l'Être Suprême ou Créateur. Le mot en est aussi venu à signifier la « puissance surnaturelle », communiquée par l'un de ces dieux à un mortel. Pris adjectivement, il qualifie tout être animé ou inanimé qui est le siège de la puissance surnaturelle

---

<sup>33</sup> On trouve d'ordinaire dans les langues amérindiennes un terme qui « embrasse toutes les manifestations du monde invisible sans présenter aucune acception d'unité personnelle. Il a été traduit par esprit, démon, Dieu, mystère, magie et, d'une manière aussi répandue qu'injustifiée, de *medicine* et médecine. Outre *manito*, *oki* et autres termes en usage chez les tribus de l'Amérique du Nord, on a l'aztèque *teotl*, le quechua *huaca* et le maya *ku*. « Tous ces termes expriment, sous sa forme la plus générale, l'idée de surnaturel. » (D. G. Brinton.) La même idée semble avoir été exprimée par le mot *zemi* employé par les Taino, aborigènes éteints des Grandes Antilles. *Zemi*, « qui signifiait originellement pouvoir magique, en est venu à être appliqué à tous les êtres surnaturels et à leurs représentations symboliques ». Dans plusieurs dialectes Arawak le mot signifiait tabac est *ichemi*, allusion évidente à son pouvoir magique (*zemi*) (J. W. Fewkes).

<sup>34</sup> *Orenda* est un mot huron. Un jésuite, le P. Ragueneau, déclare, dans sa *Relation* de 1647-1648, que la plupart des choses « qui semblent absolument contre nature ou extraordinaires à nos Hurons sont facilement regardées par eux comme *oky*, c'est-à-dire comme possédant une puissance occulte ». Suivant une relation plus ancienne, le nom huron pour esprit est *oki* (F. G. Sagard). S'il faut en croire le capitaine John Smith, les Powhatan de Virginie personnifiaient nettement *Oke*, qui était leur dieu suprême. Son image « grossièrement sculptée » se dressait dans tous leurs temples.

communiquée par l'un de ses détenteurs normaux. Dans les tribus algonquines du Nord, le *ktahando* des Penobscot et le *ktahant* des Malecite et des Passamaquoddy sont des termes de même famille, que les traducteurs les plus scrupuleux traduisent « grande magie ». Employés comme adjectifs, ils se rapportent à tout ce qui est mystérieux, puissant, miraculeux, et « permet d'opérer des choses surnaturelles ». Le terme *mundu* des Micmac, « puissance magique », a perdu sa signification originelle dans l'esprit des Indiens modernes pour prendre le sens de « diable » ; cette évolution a été l'œuvre des missionnaires qui l'ont adopté pour leurs traductions de la Bible et leurs autres ouvrages religieux en Micmac. Les Pieds-Noirs (Siksika), une fédération algonquine des plaines du nord, emploient le mot *natoji* <sup>35</sup>.

Si nous passons aux Sioux, le terme pour désigner la puissance occulte est *wakan* (*wakanda*), le *wakonda* des Omaha, qui signifie « mystérieux, incompréhensible, dans une condition particulière et si obscure qu'il est dangereux d'y toucher » <sup>36</sup>. Les Omaha et les Ponca se servent du terme équivalent *xube* (*qube*), « sacré », « mysté-

<sup>35</sup> Suivant les Pieds-Noirs il existe une énergie (*natoji* ou pouvoir solaire) étroitement liée au soleil mais pénétrant le monde entier et pouvant se manifester par le moyen de n'importe quel objet, animé ou inanimé. Cette manifestation s'opère plutôt par voie de langage que par action. Dans tout récit relatif au *natoji*, on affirme ou l'on suppose qu'au moment du récit l'objet devient pour un temps « comme une personne ». Cette force communique avec les hommes au moyen de songes.

<sup>36</sup> Notre source (W. J. Cleveland) ajoute que *wakan* semble le seul mot pour rendre « saint », « sacré » ; mais les Indiens plus sauvages ont le sentiment que, si la Bible, l'Église et les missionnaires sont *wakan*, il faut les fuir « non qu'ils soient mauvais ou dangereux, mais comme *wakan* »

Chez les Oto, le concept de *wakonda* a été personnifié par suite de l'influence chrétienne, de sorte que *Wakonda* est aujourd'hui pour eux le Grand Esprit, Dieu (W. Whiteman).

Chez les Winnebago, le terme *wakan* équivaut exactement à notre « sacré », tandis que *wakanda*, identique au *wakonda* des Omaha, désigne un esprit individualisé, dans le cas l'oiseau du tonnerre. Il semble qu'à la suite du développement marqué des divinités et des mythes cosmogoniques chez ces Indiens, les objets « sacrés » soient interprétés « comme étant soit la manifestation d'un esprit, soit une forme métamorphique de cet esprit, soit son séjour » (Paul Radin). Ailleurs le même auteur note que le *wakandja*, dans l'acception des Winnebago, se rapportait toujours à « des esprits définis, je ne dis pas nécessairement de forme définie », et qu'il en était de même de l'acception de *manito* chez les Ojibwa (Chippewa), une tribu algonquine. « Si dans le bain de vapeur la vapeur est regardée comme *wakanda* ou *manito*, c'est parce qu'un esprit s'est transformé en vapeur pour la durée du bain ; si une flèche est douée de vertus spécifiques, c'est, soit parce qu'un esprit s'est transformé dans la flèche, soit parce qu'il en fait son séjour provisoire ; enfin, si l'on offre du tabac à un objet de forme singulière, c'est que cet objet appartient à un esprit ou qu'un esprit le hante. » On observe clairement ici un mouvement caractérisé de personnalisation se traduisant par la percée de conceptions franchement animistes.

rieux », « occulte ». Les Corbeaux ont le mot *maxpe*, qui ne désigne pas « des individualités supranaturelles particulières » mais signifie que telle personne, tel objet possède des « qualités supérieures au commun ». Il traduit [33] une notion abstraite à laquelle on assimile ou non, suivant les cas, des expériences concrètes. Les Hidatsa du North Dakota disent *mahopa* ; l'expression s'applique à tout ce qui est « de nature particulièrement merveilleuse ou sacrée ».

Les Pawnee, qui appartiennent au stock linguistique Caddoan, ont deux termes pour la puissance occulte : *waruxti* et *paruxti*. Le premier englobe tous les phénomènes de l'activité humaine qui sont mystérieux ou malaisés à expliquer, les tours des hommes-médecine par exemple ; le second s'applique à la foudre et autres phénomènes célestes merveilleux qui viennent des dieux.

Des expressions équivalentes, ou peu s'en faut, *d'orenda*, *manito*, *makanda*, etc., se constatent dans beaucoup d'autres tribus indiennes : *digin* des Navaho <sup>37</sup>, *dige* des Apaches <sup>38</sup>, *hullo* des Chickasaw <sup>39</sup>, *poa* des Paiute méridionaux de l'Utah (de parler Shoshone), *puha* des Paviotso ou Paiute septentrionaux du Nevada <sup>40</sup>, *tipni* des Yokut de Californie <sup>41</sup>, *kaocal* des Pomo <sup>42</sup>, *matas* des Yuki de la côte, *tinihowi*

---

<sup>37</sup> Le terme signifie « sacré, divin, mystérieux ou saint ». Il ne semble pas s'appliquer à quelque chose de méchant. Le mot *digini* désigne les saintes gens, les dieux ou les divinités.

<sup>38</sup> Le mot signifie « saint, surnaturel ou pouvoir surnaturel ». La source première de ce pouvoir, qui se manifeste dans des phénomènes effrayants et inexplicables, est le dieu suprême.

<sup>39</sup> Le mot a le sens de « mystère », d' « action surnaturelle ». La première expérience menstruelle d'une jeune fille est appelée *hulabe*.

<sup>40</sup> Les Shoshones Couteaux Blancs du Nevada appellent le pouvoir surnaturel *buha*. Personne ne peut vivre sans posséder une dose minima de *buha* - c'est le principe de vie - mais certains sujets en possèdent plus que d'autres. Ces Shoshones ont aussi un terme spécial, *dijibo*, pour la « puissance du mal ».

<sup>41</sup> Le terme est l'équivalent obvie de *mana*, *orenda*, *wakanda* et *manito*. On l'emploie « pour désigner des esprits, des êtres surnaturels ou monstrueux de toute sorte, des hommes qui possèdent un pouvoir spirituel ou magique et, si les indications sont fondées, l'essence, le pouvoir, la qualité elle-même ».

<sup>42</sup> La conception Pomo du *kaocal* n'a rien à voir avec des êtres spirituels. Elle désigne des êtres humains possédant le *kaocal* et le transmettant. Quand un homme donnait à un neveu maternel ou à son fils sa position ou sa dignité dans la tribu, il lui donnait en même temps son stock de *kaocal*. La collation s'opérait graduellement de la toute première jeunesse de l'enfant à l'initiation de la puberté. Le *kaocal* se transmettait en partie par voie de prière, en partie par des frictions sur le corps du sujet - aux bras pour en faire un bon tireur, aux jambes pour en faire un bon coureur et danseur. On frottait les arcs et les flèches

des Achomawi <sup>43</sup>, *tamanous* des Twana et *Klallam* de Washington <sup>44</sup>, *naualak* (*nawalak*) des Kwakiutt <sup>45</sup>, *sgana* des Haïda <sup>46</sup>, et *yek* des Tlingit <sup>47</sup>.

L'aire Eskimo présente la croyance à une force mystérieuse qui a son siège dans l'air et se manifeste par des changements de temps et autres phénomènes inexplicables. Cette force est *Sila*, l'Esprit de l'Air, décrit tantôt comme mâle, tantôt comme femelle. Aucun cycle mythique n'en révèle l'origine ; ce régulateur des éléments n'est pas davantage un être humain ayant -réellement vécu sur la terre dans un temps défini. La notion de *Sila*, dégagée de ses aspects matériels, rappelle celle de *mana* sans coïncider exactement avec elle, puisque *Sila* n'est pas une pure énergie, une pure propriété, et qu'il lui arrive d'être doué d'une certaine personnalité. Cette notion paraît remonter assez haut dans la pensée eskimo, si l'on songe à son champ étendu de diffusion et au fait que la personnification d'« une énergie surnaturelle » en phénomènes naturels représente un comportement élémentaire et probablement primitif <sup>48</sup>.

---

avec des feuilles de poivrier pour leur donner du *kaocal*. On disait de l'homme à qui tout réussissait qu'il avait du *kaocal*, et on en disait autant d'un arc ou d'une flèche.

- <sup>43</sup> *Tinihowi* est la forme nominale d'un verbe dont la racine *how-* signifie « sacré, mystérieux, extraordinaire, surnaturel, puissant ». L'Indien désigne de ce terme une force tenue pour diffuse et immanente dans toutes les choses et en même temps possédée par un être particulier, un esprit tutélaire.
- <sup>44</sup> Le substantif *tamanous* en jargon chinook désigne un être spirituel, bon ou mauvais, plus puissant que l'homme. Employé comme adjectif, *tamanous* « sert à qualifier un bâton, une pierre ou un objet analogue dans lequel les esprits passent pour habiter parfois, et aussi un homme, un homme-médecine par exemple, qui passe pour avoir un pouvoir plus qu'ordinaire grâce à ces esprits. Aussi entend-on souvent parler de bâtons *tamanous*, d'hommes *tamanous*. *Tamanous* s'emploie aussi comme verbe : *tamanous*, c'est alors s'acquitter des incantations voulues pour influencer ces esprits » (Myron Eells). Les Quinault se servent de même du terme dialectal *tomanawus* pour désigner un esprit tutélaire, ou même au sens de « force » ; « il équivaut alors presque au *mana* ou force impersonnelle et impersonnifiée ».
- <sup>45</sup> Franz Boas définit *naualak* par « force surnaturelle ».
- <sup>46</sup> *Sgna*, traduit « force » par les interprètes de J. R. Swanton, signifie aussi « être surnaturel ».
- <sup>47</sup> *Yek*, « force surnaturelle », apparaît aux Tlingit « comme quelque chose d'immense, un et impersonnel », mais prenant « une forme personnelle, et on peut même dire humaine » pour se manifester aux hommes. Le terme désignera donc aussi les innombrables esprits qui, dans l'imagination des Tlingit, hantent le monde.
- <sup>48</sup> À propos des Eskimos du Groenland occidental, Kai Birket Smith affirme que *Sila* signifie « énergie mystique » mais se traduit aussi par « temps », « monde » ou « connaissance ». Son sens premier semble être « ce qui est partout en dehors », l'énergie mystique péné-

Bref, les peuples primitifs, des déserts brûlés du Centre Australien aux solitudes glacées de l'Amérique Arctique, offrent la notion d'une puissance ou force occulte ayant un nom particulier et dont *mana* constitue l'expression très appropriée. On a montré que la conception présente parfois une généralisation imparfaite : elle sera alors traduite par des mots tels que « dureté » ou « chaleur » employés dans un sens [34] métaphorique. Lorsqu'il est impossible de déceler une expression quelconque de l'énergie occulte, force est bien de supposer que le primitif ne la conçoit que sous telle ou telle de ses manifestations spécifiques. Devant un phénomène qui sort de l'ordinaire ou se dérobe à l'explication, les Bagobo de Mindanao recourront à l'un ou l'autre des différents mots correspondant à notre notion de l'occulte. Mais le mot employé a sa signification bien à lui et concerne l'énergie mystique d'une personne ou d'un objet particuliers. De même les Tanala de Madagascar manquent de mot pour désigner la « force magique impersonnelle » qu'ils croient, semble-t-il, concentrée dans des charmes. Si convaincus qu'ils soient de l'exploitation de cette vertu par les possesseurs de charmes, ils n'ont rien à dire sur son origine, sa nature ou son mode d'action. Ils n'en éprouvent pas le besoin : « En quoi ils rappellent parfaitement ceux de nos semblables qui croient à la vertu des porte-bonheur tout en étant bien incapables d'en expliquer l'efficacité. » (Ralph Linton.)

La puissance occulte est d'ordinaire considérée comme neutre mais susceptible d'être mobilisée pour des fins bonnes ou mauvaises (au sens relatif de ces qualifications suivant la société intéressée). Il n'est pas rare toutefois de constater une distinction entre les aspects bénéfiques et les aspects maléfiques, témoin *churinga* et *arunquiltha*, dans le Centre Australien, *kramat* et *badi* en Malaisie, *baraka* et *bas* au Maroc, *orenda* et *otkon* chez les Iroquois. Là où les aspects bienfaisants du *mana* redoivent un accent de ce genre, le mot prend souvent la valeur adjectivale de « sacré » ou de « saint ».

La puissance occulte est parfois localisée et restreinte à une série limitée d'objets qui frappent particulièrement l'imagination et présentent une efficacité ou un aspect merveilleux. Inversement, elle sera souvent conclue comme une énergie universelle, omniprésente et immanente, comme un *mana* doué d'une inépuisable efficacité mystique, une sorte de « courant » susceptible d'être « branché » par des

---

trant toute existence, qui n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise, mais qu'il est dangereux de manipuler sans préparation spéciale. Cette notion peut se comparer à l'*orenda* des Iroquois et au *mana* des Mélanésien.

adeptes initiés à la technique requise. Nous avons vu que certains des peuples primitifs les plus arriérés sont familiers avec cette idée. En passant dans la science moderne, elle est devenue l'hypothèse d'une énergie sous-jacente à l'universalité des phénomènes, qu'ils aient trouvé ou non leur explication <sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Les religions antiques offrent des termes équivalents au *mana*. Citons l'égyptien *hike* qui exprime l'idée d'une « efficacité mystérieuse » résidant dans certaines paroles et actions et qui désigne par extension tous les « arts magiques » dont l'accomplissement requiert une science particulière merveilleuse. La notion de *mana* se retrouve aussi dans le sémitique *'el* (« dieu, Dieu, pouvoir divin »), qui semble avoir désigné à l'origine l'étrange, le mystérieux et par suite l'efficacité magique. Dans l'Inde, le terme *brahma* (neutre) signifie le pouvoir magique d'un rite ou d'une formule, comme dans le Rig-Veda, et par suite la « force sacrée » évoquée par les chants et les sacrifices. Dans plusieurs Upanishads et la *Mahabharata*, le *brahma* impersonnel devient un Brahma personnel (masculin), le Dieu suprême. Le *rdhhi* bouddhiste (pali *iddhi*) se traduit par « don merveilleux », ou le pouvoir que certains individus acquièrent par des œuvres pies, des mortifications, la récitation de certaines formules et surtout par la contemplation. En Grèce, la notion de *mana* s'exprime par le mot *dynamis*, « pouvoir », surtout pouvoir miraculeux comme dans le Nouveau Testament (Marc, v, 30, etc.).

Un autre mot, *exousia*, désigne le « pouvoir » ou la « liberté » d'utiliser la force exprimée par *dynamis*. Le christianisme employait aussi le terme *charis* au sens de « grâce » divine gratuitement accordée aux croyants. *Charisma* (pluriel *charismata*) désigne ce « don de grâce ». Ici le pouvoir du *mana* n'apparaît que sous son aspect noble et bon. Les Latins enfin ont *numen*, entendu non dans sa signification évoluée de pouvoir des dieux ou de divinité, mais dans son sens ancien et vague de force mystérieuse, et donc dangereuse, aussi peu personnelle que possible, *Numen inest, numen adest*.

[43]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre II

---

### Magie et animisme

[Retour à la table des matières](#)

Conçue comme impersonnelle, la puissance occulte consiste dans la qualité, ou la propriété, reconnue à des objets donnés sur la foi de l'expérience que l'homme a de ces objets et de leurs attributs. Étant impersonnelle, elle est susceptible d'être mise à la merci de l'homme. Actionnée par le sujet voulu, de la manière et au temps convenables, elle produira l'effet qu'on attend d'elle, à moins que l'intervention d'un agent plus fort, humain ou non, ne vienne la paralyser.

Conçue sous forme personnelle, la puissance occulte est attachée à des êtres spirituels doués d'action volontaire. Les habitants du monde invisible forment une société bariolée : esprits des morts ou âmes désincarnées ; esprits, bons ou mauvais, n'ayant jamais revêtu d'enveloppe humaine ; dieux de rang plus ou moins élevé. Innombrables, ils sont présents partout et, chacun à sa manière, interviennent pour le meilleur ou pour le pire dans les affaires humaines. Il arrive qu'on tente de les réduire à faire sa volonté ; mais, le plus souvent, l'homme adopte à leur égard une attitude d'humble client et s'efforce d'en tirer, à force de prières et de sacrifices, toutes sortes d'avantages pour cette vie et la vie future ; toujours il s'applique à les apaiser quand ils sont courroucés, et il évite rigoureusement les êtres spirituels qui passent pour inexorablement hostiles et malfaisants. Il est impossible d'imaginer



des âmes désincarnées, des esprits, des dieux, sans sentiments ou affectivité, sans un certain degré d'intelligence et une forme humaine, bref sans un certain degré de personnalité humaine. Cette tendance à personnaliser s'accroît avec les progrès de la culture, et elle atteint son apogée dans les grandes religions polythéistes de l'antiquité.

Il y a donc une distinction fondamentale entre une puissance qui présente des tendances invariables et uniformes, que l'on peut utiliser à son profit, et une puissance qui se manifeste capricieusement à l'homme par des êtres spirituels dont le caractère capricieux croît avec leur degré de personnalisation. Mais la distinction, pour nous évidente et définie, demeure vague et flottante pour la pensée primitive. L'objet est-il regardé comme inactif, toute propriété particulière dont il fait [44] preuve revêtira nécessairement un caractère impersonnel. Si, en revanche, l'accent tombe sur l'aspect actif de l'objet, la qualité, ou la propriété en question, sera rattachée à un être personnel. La pensée primitive passe le plus naturellement du monde d'une conception à l'autre, de sorte qu'une « influence » sera facilement exaltée en « esprit » et, inversement, qu'un « esprit » sera facilement ramené à une « influence ». Dans cette zone crépusculaire, la magie, qui opère toujours son effet automatiquement (*ex opere operato*), et l'animisme, qui implique toujours l'intervention d'êtres spirituels, se fondent insensiblement l'une dans l'autre. Suivant que prévaut dans une société une interprétation magique ou animiste du monde des phénomènes, l'attention ira aux manifestations impersonnelles ou personnelles de la force occulte. Comme on l'a observé au sujet de la peuplade grossière des Oraon de Chota Nagpur, « âme, esprit, énergie, puissance sont des termes généralement convertibles dans le vocabulaire des primitifs » (S. C. Roy) <sup>50</sup>.

On attribue souvent aux êtres spirituels la connaissance de la magie : ils la communiquent aux hommes et, plus d'une fois, la font intervenir dans leurs rapports avec les hommes.

---

<sup>50</sup> A.L. Kroeber note au sujet des Indiens de Californie qu' « un indigène préalablement informé de nos termes d'essence, de qualité immanente, de puissance imperceptible diffuse, conviendra qu'ils équivalent à son concept, mais, dans une autre circonstance, il rendra sans plus de façons son idée par « esprit » au sens de quelque chose de limité, de personnel, de spatial ». En Amérique du Sud, selon Rafael Karsten, « l'Indien sauvage conçoit tour à tour, dans l'espace de quelques minutes, le surnaturel comme un esprit ou un démon plus ou moins personnel et comme un *mana* impersonnel ».

C'est une croyance générale parmi les tribus du sud-est australien que « les incantations contre la magie » sont communiquées par les esprits ancestraux durant le sommeil <sup>51</sup>. Dans la Nouvelle-Galles du Sud, Baiame, chef idéalisé et grand dieu en formation, est appelé par une tribu « le plus puissant et le plus célèbre » des magiciens <sup>52</sup>. Les hommes-médecine de l'Australie centrale qui n'ont pas été initiés par de vieux praticiens tirent leurs facultés occultes des *iruntarinia*. Ces derniers sont en réalité des doubles des ancêtres tribaux qui ont vécu dans le temps, extrêmement reculé de l'Alcheringa et possédaient une connaissance naturelle de la magie. Ils la pratiquent eux-mêmes. Lorsque se présente en abondance la nourriture, chenilles witchetty, émeus ou autres articles du régime tribal, sans que les indigènes aient procédé à certaines cérémonies magiques (les *intichiuma*), on explique le fait en disant que les *iruntarinia* bien disposés les ont célébrées <sup>53</sup>. Les magiciens Murngin du territoire septentrional doivent directement leur pouvoir aux esprits des morts. Dans la mythologie des tribus Kimberley de l'Australie occidentale, Kaleru, le plus sacré des ancêtres totémiques, se voit attribuer l'origine des rivières, de la pluie, les enfants d'esprits et les lois matrimoniales. « Il est la source du pouvoir magique aussi bien dans le présent que dans le passé. »

Les récits populaires des îles occidentales du détroit de Torrès [45] représentent Kwoiam, le héros guerrier, employant des formules et des objets magiques pour réaliser ses plans. La magie atmosphérique des Marind (Nouvelle-Guinée Néerlandaise) remonte à Jawima, le Faiseur de pluie et de tonnerre. Une grande sécheresse ayant anéanti toute végétation et précipité le peuple dans la pire misère, il produisit la première averse salutaire. Il a deux fils : l'un est la mousson d'ouest qui amène la pluie et la tempête sur mer, l'autre est la mousson d'est. Le procédé mis en œuvre

---

<sup>51</sup> Les Kurnai, les Wurunjerni se figuraient que certains esprits se vengeaient des gens qui s'approchaient trop près de leur repaire. Ils projetaient des objets de « magie maléfique » dans le corps des violateurs de domicile et les rendaient estropiés. Ces objets n'étaient visibles que des hommes-médecine, qui étaient donc aussi les seuls capables de les extraire, sous forme de pierres, d'os ou d'autres corps étrangers.

<sup>52</sup> Byamee, « le puissant *wirreenun* », passe pour vivre éternellement. Personne n'ose regarder son visage, car la vue de ce vieillard tue. Il habite, solitaire, dans d'épaisses broussailles sur le sommet d'une montagne.

<sup>53</sup> Les *iruntarinia*, à l'ordinaire bien disposés, peuvent aussi se montrer très rigoureux pour ceux qui les offensent. C'est ainsi qu'il arrive à l'un d'entre eux d'introduire dans le corps du coupable un bâton barbelé attaché à une corde. En tirant sur la corde, il lui cause alors une terrible douleur. Seul un médecin très expérimenté peut extraire le bâton invisible.

par le magicien Keraki passe pour reproduire le modèle établi à l'origine des temps par Kambel, le Créateur, ou par son fils, Wambuwamba.

Plusieurs mythes des Trobriandais concernent les esprits qui ont enseigné aux hommes certaines pratiques de magie noire. Suivant ces insulaires, il n'y a pas eu invention de l'art magique. « Dans le vieux temps, où eurent lieu les choses mythiques, la magie est venue du fond de la terre, ou encore elle fut donnée à l'homme par un être non humain, ou encore elle fut transmise par l'ancêtre primitif à ses descendants. » C'est l'essence même de la magie de ne pouvoir remonter à un homme, d'être réfractaire à toute modification de sa part. « Elle a toujours existé depuis le commencement des choses ; elle crée sans être elle-même créée, elle modifie mais ne doit jamais être modifiée. » (Br. Malinowski.) Dans l'île Rossel un dieu du nom de Ye apparaît sous la forme d'un pygargue géant : c'est l'une des rares exceptions à la règle générale qui incarne les principaux dieux dans un serpent. Autre différence, il possède une nature mauvaise. Un jour, Ye commit l'inceste avec sa sœur ; un petit chien, témoin de la scène, eut le malheur de rire ; sur quoi Ye transforma le langage du chien en un aboiement inintelligible pour l'empêcher de divulguer sa turpitude. Il tua ensuite sa sœur au moyen de la sorcellerie, dont elle fut la première victime. On attribue à Ye l'origine de la sorcellerie, « la chose la plus néfaste qu'il y ait au monde » (W.E. Armstrong).

Les populations côtières de la péninsule de la Gazelle (Nouvelle-Bretagne) imputent la maladie et les autres maux aux âmes désincarnées et aux esprits mauvais. Des esprits bien disposés envers l'humanité révèlent les formules magiques capables de contrecarrer leurs machinations. Les formules des îles Salomon remontent aux ancêtres des habitants qui les ont eux-mêmes appris dans leur sommeil, d'aïeux encore plus reculés <sup>54</sup>.

Un mythe maori est consacré à Tu-matauenga, un fils du Ciel et de la Terre appartenant à la première génération des [46] dieux. Il dévora ses quatre frères et les convertit en nourriture. Il détermina pour chaque espèce de nourriture l'incantation qui en assurerait la production abondante et facile. Un autre mythe rapporte comment le dieu Rongotakawiu forma le héros Whakatau du pagné qu'une femme, Apakura, portait comme vêtement, lui donna vie et lui enseigna « la magie et l'usage des

---

<sup>54</sup> H. I. Hogbin, à propos de l'île de Mala ou Malaita.

incantations de toute sorte » <sup>55</sup>. Les Maori personnifiaient la sorcellerie (*makutu*) : la déesse méchante Makutu habitait avec Miru, une autre déesse tout aussi mauvaise, dans le terrible monde souterrain. Rongomai, un demi-dieu célèbre et l'ancêtre des Maori, s'y rendit. Il apprit de Makutu et de Miru les charmes, les formules magiques et l'art de la sorcellerie en même temps que des chants, danses et jeux rituels. Miru s'empara de l'un de ses compagnons et le retint en retour de cet enseignement, mais Rongomai et le reste de ses intrépides compagnons s'en tirèrent sains et saufs et revinrent au monde lumineux de la vie. Suivant une autre croyance maori, la sorcellerie était spécialement rattachée à Whiro, l'un des dieux spécialisés les plus actifs et les plus pernicioeux. Il représentait à la fois le mal et la mort. Avec ses satellites, il était sans cesse occupé à conspirer la destruction tout ensemble des hommes vivants et des mânes du monde souterrain. Toute la magie noire était rattachée à Whiro et passait pour être née dans sa demeure. C'est de lui que les sorciers tiraient leur puissance <sup>56</sup>.

Le fondateur légendaire déifié de l'empire Japonais, Jimmu Tenno, passe pour avoir enseigné le premier l'usage des formules magiques. L'origine des autres formes de magie est rapportée aux dieux Ohonamochi et Sukunabikona.

Suivant un récit très répandu parmi les Dayak de l'intérieur, il y a extrêmement longtemps le peuple était plongé dans une grande misère. Il ne connaissait ni remède contre la maladie ni moyen pour défendre ses rizières contre la rouille et les animaux nuisibles. Alors Tupa Jing, abaissant sur lui les yeux du haut du ciel, vit sa condition et en eut pitié. Il délivra une pauvre femme malade que son mari s'apprêtait à brûler vivante, comme on faisait pour tous ceux dont le cas paraissait désespéré. Il la prit dans sa demeure céleste et l'instruisit de tous les mystères de la magie. Revenue sur terre, elle communiqua tout ce qu'elle venait d'apprendre, et voilà comment les Dayak furent initiés à l'art de guérir et à la magie appropriée à leurs plantations. Chez les Lushai de l'Assam, Pathian, le dieu créateur, passait pour connaître la ma-

---

<sup>55</sup> Maui, le grand héros maori, prit le soleil au lasso et, au moyen d'une arme enchantée, lui fit une telle blessure qu'il ralentit désormais sa course, alors que jusque-là il se précipitait à travers le ciel en incendiant le monde. Au moyen d'incantations et d'un hameçon enchanté, Maui tira un continent (Nouvelle-Zélande) du fond de la mer. Samoa et Mangaia ont une histoire analogue du soleil pris au lasso par Maui.

<sup>56</sup> Dans les îles Hawaï on attribuait la fondation d'une des plus anciennes écoles de sorcellerie à la déesse Pahulu. Cette école avait son siège particulier dans l'île de Molokaï. Les sorciers de cette île avaient plus de *mana* que ceux des autres îles.

gie. Il l'enseigna à sa fille qui la communiqua à son tour [47] à Vahrika, une autre figure mythologique, en rançon de sa vie. De Vahrika la connaissance et la pratique de la magie noire arrivèrent par des intermédiaires jusqu'à l'homme. Les Gond Maria de Bastar disent que la première personne au monde à avoir exercé la sorcellerie fut Nandraj Guru et que c'est à lui que tous les dieux et les morts doivent cet art. Un Maria, occupé un jour à arracher des racines dans la jungle, rencontra le Guru en train d'enseigner ses disciples, et il revint chaque jour en secret pour écouter ce qu'il disait. Le Guru finit par remarquer sa présence et lui fit manger à son insu le foie de son propre fils, lui donnant du même coup la science du mal et de la mort. Il fut le premier sorcier, et c'est de lui que les hommes tiennent le secret de léser et de tuer leurs ennemis.

Le médecin devin de l'Afrique du Sud - un fonctionnaire très important - a pour spécialité de diagnostiquer la cause « réelle » de la maladie. Dans les tribus Sotho il suit des règles établies qu'il tient d'autres devins et souvent ne revendique aucune investiture du fait d'esprits ancestraux. Au contraire, chez les Bathonga, les Xosa, les Zulu, les Swazi et les tribus voisines, la majorité des praticiens prétendent se laisser guider et diriger immédiatement et en tout par les ancêtres.

Le magicien des Lango (tribu nilotique de l'Ouganda) fait remonter ses facultés extraordinaires de voyance, d'hypnotisme et de ventriloquie au grand dieu Jok, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un esprit ancestral. Ces pouvoirs ne le rendent pas seulement très réceptif aux influences personnelles de Jok, elles lui confèrent « une sorte d'influence directrice » sur cette divinité. Au moyen de substituts, de « boucs émissaires », d'artifices magiques, il peut même à l'occasion exercer une influence supérieure à celle de Jok. L'homme-médecine Shilluk, qui pratique la magie dans l'intérêt commun, a reçu ses pouvoirs soit immédiatement du grand dieu Jok, soit par l'intermédiaire des ancêtres (W. Hofmayr) <sup>57</sup>.

Mbori, l'Être suprême des Azandé, a créé le monde et tout ce qu'il renferme, y compris les objets magiques et les oracles. Mais le lien entre ceux-ci et Mbori est quelque chose de très éloigné. Quand on interroge un indigène sur l'origine d'une médecine, il répond que le peuple l'a toujours possédée ou qu'elle vient d'un autre

---

<sup>57</sup> Suivant une autre relation (C. G. Seligman et Brenda Z. Seligman), l'homme-médecine doit son pouvoir au fait qu'il est possédé par les mânes des premiers rois Shilluk. Trois de ces rois seulement avaient la propriété de hanter les magiciens vivants.

peuple auquel on l'a empruntée. Et il faut le pousser à bout pour lui faire finalement mentionner Mbori. Toutefois les Azandé possèdent quelques mythes qui expliquent les objets magiques ou attestent leur efficacité dans le passé. C'est ainsi qu'un récit rapporte comment, il y a [48] longtemps, le magicien Rakpo, un Moïse primitif, marcha avec son chef à la rencontre des envahisseurs. Au retour, l'armée se trouva prise entre l'ennemi derrière elle et une large rivière devant. Alors Rapko, qui pouvait opérer toutes sortes de choses extraordinaires, tira de sa corne une médecine, qu'il lança dans la rivière : et les eaux de s'ouvrir pour ménager une bande de terre ferme. L'armée passa sans encombre, mais, quand les ennemis voulurent les poursuivre, les « eaux s'ébranlèrent, les saisirent et les noyèrent, de sorte qu'ils périrent jusqu'au dernier » (E. E. Evans-Pritchard).

Les Nkundu du Congo belge disent que Dzakomba, ayant créé toutes choses, a créé aussi la magie. La magie est divine, elle vient de Dieu. Les Bakongo attribuent de même à Nzambi, l'Être suprême et la Cause première de toutes choses, l'origine des charmes : c'est lui qui les a remis aux ancêtres. Ceux-ci peuvent se livrer à l'exercice de la magie et tomber eux-mêmes sous le coup de la magie mise en œuvre par leurs descendants vivants.

Pour les Bafia du Cameroun, toute la magie remonte à Mubei, leur ancêtre tribal, qui fut le premier à inventer des techniques magiques. Les Ekoi de la Nigéria du Sud reconnaissent l'existence de deux divinités, Obassi Osaw, le dieu céleste, et Obassi Nsi, le dieu terrestre. La sorcellerie (*ajje*) passe pour dériver du premier, tandis que toute bonne magie est attribuée au second. Il arrive que l'on prie Obassi Nsi de détruire la sorcellerie, dans la conviction qu'il est impossible à celle-ci de résister à sa puissance. Au dire des Yoruba, la divination Ifa a été enseignée aux êtres humains par les dieux en personne. En outre, Ifa, le dieu auquel ce système divinatoire doit son nom, préside à cette technique dans laquelle notre ignorance voudrait ne voir que du hasard.

Au Dahomey, la magie (*gbo*) vient de Mawu, « le symbole générique de la divinité », comme source ultime par l'intermédiaire de son plus jeune fils, Legba. Certains autres êtres divins aussi connaissent la magie, et ils s'en servent, quand on fait appel à eux pour guérir une maladie. L'aphorisme en fait foi qui dit : « Sans *gbo*, impossible aux dieux de guérir. » La magie a été communiquée aux hommes par eux. Au Togo, on dit que la divinité suprême a fait la bonne magie en même temps qu'elle faisait les hommes. Elle la leur a donnée pour les aider dans toutes les situations. Comme la

divinité habite à une immense distance du champ des affaires terrestres, il est impossible d'aller la trouver, alors que les magiciens sont toujours disponibles à sa place.

[49]

Les Arecuna, une tribu caraïbe du sud-est du Venezuela, attribuent l'origine de la magie à un *piái* mythique, un homme-médecin. Celui-ci, ayant rencontré cinq enfants qui s'étaient enfuis dans la forêt, les forma aux arts magiques et leur donna du tabac et d'autres remèdes, pour eux-mêmes mais aussi pour tous les médecins qui leur succéderaient. Les Arawak de la Guyane britannique ont un héros culturel, Arawanili, qui fut initié aux mystères de la magie par un esprit fluvial. Arawanili s'en servit pour combattre l'activité des créatures méchantes qui semaient la maladie et la mort parmi les hommes. Il devint ainsi « le fondateur du système » qui a prévalu depuis chez toutes les tribus indiennes (W.H. Brett). Les Cayapa de l'Équateur considèrent leurs esprits comme des magiciens très puissants tant en bien qu'en mal, et ils croient que c'est grâce à eux que les hommes acquièrent le pouvoir de pratiquer l'art de la magie. Les anciens Mexicains croyaient que leurs rites magiques leur avaient été enseignés par deux divinités, Oxomoco et Cipactonal.

Le mythe Navaho des origines raconte que le premier homme et la première femme ont appris les « mystères redoutables » de la sorcellerie au cours d'une visite à la montagne où demeuraient les dieux <sup>58</sup>. Le mythe Zuni correspondant raconte que deux sorciers accompagnaient les Indiens durant leur retour du monde souterrain à la lumière du jour. On leur demanda comment ils étaient sortis. « Vous n'auriez pas dû sortir. Avez-vous quelque chose d'utile ? » Ils répondirent : « Oui, nous serons avec vous, peuple, parce que ce monde est petit. Bientôt ce monde sera plein de gens, et, quand ce monde deviendra de plus en plus petit (de plus en plus encombré), nous tuerons un certain nombre de gens. » Suivant le mythe Hopi, les sorciers sont les descendants de la Femme Araignée qui joue un rôle de premier plan dans les récits des origines de la vie humaine sur la terre. À l'origine tout le monde vivait sous terre dans des districts extrêmement encombrés. Beaucoup y ayant pris de mauvaises habitudes, les chefs amenèrent leurs meilleurs sujets à la surface et laissèrent

---

<sup>58</sup> Le premier homme et ses huit compagnons vivaient dans le quatrième des douze mondes souterrains. Ils furent les premiers sorciers « et la cause de la maladie et des affections mortelles ».

sous terre les malfaiteurs, sauf la Femme Araignée et divers autres sorciers qui s'arrangèrent pour sortir avec les autres. Peu après, la Femme Araignée, ou l'un de ses sinistres compagnons, provoqua la première mort. Depuis lors les Hopi ont vu dans la sorcellerie la cause la plus courante de la mort.

Dans la mythologie des Tlingit du sud de l'Alaska, Yehl (Jelch), le Corbeau, occupe une place de premier plan. Il est le créateur des hommes et leur bienfaiteur, mais c'est lui aussi [50] qui leur a enseigné l'art de la sorcellerie durant sa vie terrestre. Toutes les incantations des Koriak sibériens leur ont été léguées par le Créateur, qui a voulu faciliter leur lutte contre les esprits de la maladie. Avec sa femme il joue un rôle actif dans toutes les incantations. Les Bouriates donnent le nom de « forgerons » aux esprits, bons ou mauvais, auxquels les hommes sont redevables de leurs pouvoirs occultes. Ces esprits furent, en effet, les premiers à enseigner aux hommes le métier de forgeron en même temps que l'art de la magie.

On recourt souvent à des moyens propitiatoires pour déterminer les êtres spirituels à apporter un supplément d'efficacité à un rite de structure magique. C'est au magicien qu'il appartient de s'adresser à eux en un langage persuasif et conciliateur en ajoutant parfois des offrandes appropriées. Dans un certain nombre de cas, ces procédés paraissent être considérés comme superflus, et le rite magique passe pour se suffire.

Au cours d'une grave sécheresse, les Dieri (Australie méridionale) « crient l'appauvrissement de leur contrée et l'état de demi-famine de leur tribu », et ils supplient les esprits de leurs lointains ancêtres, les célestes Mura-Mura, de leur accorder le pouvoir de produire une pluie abondante. Ils se livrent alors à une cérémonie très complexe pour produire la pluie dans les nuages sombres. Deux hommes-médecine censés avoir reçu une révélation particulière des Mura-Mura sont saignés, et on fait couler leur sang sur leurs compagnons. En même temps, ils jettent en l'air des poignées de duvet ; une partie adhère au corps des assistants tandis que le reste flotte dans l'air. « Le sang symbolise la pluie, le duvet symbolise les nuages. » Entre temps, les hommes-médecine transportent de grosses pierres qu'ils disposent au sommet du plus grand arbre qu'ils peuvent trouver. Les pierres représentent les vrais nuages qui montent dans le ciel et annoncent la pluie. Finalement les autres membres de la tribu, jeunes et vieux, entourent une hutte construite pour la circonstance, donnent de la tête contre elle et s'ouvrent un chemin à travers en recommençant le manège jusqu'à ce qu'il ne reste rien de la hutte. « L'enfoncement de



la hutte à coups de tête symbolise la crevaison des nuages, et sa chute symbolise celle de la pluie. » (A. W. Howitt.) Si, malgré ces cérémonies, la pluie persiste à ne pas tomber, les Dieri concluent que les Mura-Mura sont courroucés contre eux ; si cette sécheresse se maintient pendant des semaines et des mois après la cérémonie, ils supposent que quelque autre tribu a « bloqué leur pouvoir ». [51] Dans les saisons pluvieuses, lorsque les chutes de pluie ont été trop abondantes, les Dieri supplient également les Mura-Mura de mettre un terme aux précipitations célestes. On a vu des vieux saisis de délire à la pensée que leurs cérémonies avaient amené un excédent de pluie <sup>59</sup>.

La tribu des Warramunga (Australie centrale) célèbre des cérémonies compliquées relatives à un serpent mythique, Wollunqua, d'une dimension telle que, s'il se dressait sur sa queue, sa tête pénétrerait profondément dans les cieux. Il vit maintenant dans une vaste mare éloignée des hommes, mais les indigènes redoutent qu'il ne sorte un jour de sa retraite pour les anéantir. Par leur objet et leur nature, les cérémonies rappellent fidèlement celles qui concernent les animaux totémiques, et Wollunqua lui-même est un totem dominant, le grand-père de tous les Serpents. Mais, à la différence des autres cérémonies totémiques, les officiants n'ont nullement l'idée de promouvoir la multiplication des serpents ; ils semblent plutôt préoccupés d'apaiser cette terrible créature. La célébration des cérémonies passe pour plaire au serpent, leur omission au contraire pour l'irriter. B. Spencer et F. J. Gillen décrivent ces rites comme une « forme primitive » de propitiation, la seule qu'ils aient rencontrée. On remarque parallèlement la présence d'un certain facteur de coercition, puisque les cérémonies passent pour commander dans une certaine mesure à l'activité de Wollunqua.

Dans l'opération-pluie des Keraki, une tribu papoue, l'officiant imite les actions qu'est censé devoir accomplir Wambuwamba, le faiseur de pluie céleste, pour produire la pluie. Il demande en même temps à l'être mythologique en question, dans un discours « auquel il est difficile de donner un autre nom que celui de prière » (F. E. Williams), d'envoyer la pluie. Chez les Orokaiva, on ne se contente pas d'invoquer les esprits des morts dans les opérations magiques ordonnées au bien public ; on fait aussi appel à eux dans la magie de mauvais aloi. Chez les Maïlu, de même, toutes les

---

<sup>59</sup> Suivant Erhard Eylmann, qui a longuement séjourné parmi les Dieri, le nom de Mura-Mura, qui signifie « très saint », s'applique aux esprits bons de la tribu. Le plus élevé de ces esprits est aussi le créateur des hommes, des animaux et des plantes.

formules magiques comportent une invocation à un esprit ancestral, en particulier l'esprit d'un ascendant décédé depuis peu, tel que le père ou le grand-père de celui qui prononce l'incantation. Le magicien Kiwai invoque parfois deux êtres célestes, Delboa et Sura, pour qu'ils envoient la pluie. En même temps, il remplit sa bouche d'eau qu'il expulse en l'air. Les Kai, une tribu montagnarde de l'ancien territoire allemand de la Nouvelle-Guinée, invoquent régulièrement l'aide des esprits, aussi bien ceux des morts récents que ceux des hommes et des femmes auxquels ]52] leurs actions terrestres ont mérité une mémoire durable. Pour produire la pluie, les Kai prononcent une formule magique sur une pierre tout en priant les deux héros d'outre-tombe de chasser Jondimi, la femme qui retient la pluie. Quand ce mélange de magie et de prière a attiré suffisamment de pluie, on arrête les précipitations en répandant des cendres chaudes sur la pierre ou en plaçant celle-ci dans un feu de bois. Dans ce dernier cas, on se passe de l'invocation animiste, et la pierre magique fait l'affaire toute seule <sup>60</sup>. Chez les Yabob, qui occupent deux petites îles au large de la côte sud-est de la Nouvelle-Guinée, on invoque régulièrement les esprits, et on leur adresse des offrandes au cours des rites magiques destinés à produire la pluie, le beau temps, ou à procurer une bonne mer aux navigateurs.

Les Trobriandais, qui mêlent les esprits des ancêtres à certaines opérations magiques, les prient d'agréer des offrandes alimentaires et d'assurer l'efficacité de la magie. Ces esprits passent pour être présents à certaines cérémonies, et, si quelque chose cloche, ils « se courrouceront » : c'est le mot des indigènes. En général, ils jouent le rôle de conseillers et d'auxiliaires et veillent à ce que la cérémonie se conforme fidèlement au rituel traditionnel. Les ancêtres se manifestent aussi en rêve au magicien pour lui dire ce qu'il doit faire. Celui-ci ne leur commande pas directement, ils ne sont jamais ses instruments. Les Dobuans, au contraire, commandent à tout un « panthéon de démons » au moyen de formules magiques. Toutefois, tous les êtres spirituels ne tombent pas également sous la coupe du magicien. Certains peuvent opérer d'une manière autonome. Lorsque, par exemple, la pluie ne suit pas la récitation de l'incantation pluviale, on met l'échec au compte des esprits qui n'ont pas figuré dans l'incantation, « ce qui permet à l'officiant de sauver la face en cas

---

<sup>60</sup> Même situation chez les Bukaua, où les magiciens adressent parfois des prières aux ancêtres.

d'échec » <sup>61</sup>. Dans les îles septentrionales de l'archipel d'Entrecasteaux, on distingue souvent entre la sorcellerie qui exige, pour être efficace, une invocation à un esprit et celle qui s'en passe. Chaque espèce a son nom particulier.

Un magicien de la Nouvelle-Bretagne (péninsule de la Gazelle) rattache sa puissance occulte aux esprits dont il a reçu ses formules ou aux ancêtres qui ont pratiqué la magie avant lui et lui ont transmis leurs formules. Dans l'exercice de ses fonctions, il invoquera donc l'esprit ou l'âme intéressée ou tout au moins présumera dans son for intérieur l'assistance de l'un ou de l'autre. Les indigènes de la Nouvelle-Irlande qui veulent découvrir l'individu qui en a tué un autre par sorcellerie [53] prennent un autre magicien pour réciter une formule sur la chevelure de la victime. En même temps le magicien invoque l'assistance des mânes de son clan. Ces mânes découvrent le coupable, font entrer dans son estomac des vers qu'il expulse avec ses excréments. N'importe qui peut dès lors connaître le coupable. Quelques formules, en usage surtout dans les milieux de pêcheurs, comportent aussi des invocations adressées aux esprits des ancêtres du clan. Ainsi, lorsqu'on emploie pour la première fois une ligne ou un hameçon, on demande à quatre hommes décédés de la parenté du magicien de renforcer l'attention à la pêche. Après la première prise, on brûle sur des pierres chauffées la moitié d'un poisson et la moitié d'un taro, et l'on convie les esprits à venir manger ce qu'on leur a servi. On croit « vaguement » que les âmes trouvent le repas agréable, même si la nourriture a été entièrement consumée par le feu, et que leur assistance est acquise pour la pêche suivante. Les âmes ont le pouvoir de rendre fous certains individus : une incantation de guerre employée par les villageois de Lesu demande à un père défunt de rendre fous leurs ennemis de manière qu'ils se livrent eux-mêmes aux assaillants.

Dans les îles Salomon septentrionales (Bougainville et Buka) celui qui se figure avoir irrité les âmes des morts recourt à la magie pour se mettre à l'abri de leurs représailles. Toutefois une âme favorable est d'un précieux secours. Afin de se ménager une bonne pêche, on prononcera son nom sur une mixture magique dont on en-

---

<sup>61</sup> R. F. Fortune (*Sorcerers of Dobu*, London, 1932). Malgré leur efficacité immanente, les paroles des incantations ne dispensent pas du respect envers les esprits qui y interviennent. R. F. Fortune n'a trouvé aucun exemple d'incantations de ce genre : « Allons, ignames ! Poussez et dépêchez-vous. » Les ignames, en tant qu'êtres personnels, ne veulent pas être tyrannisés.

duit une ligne <sup>62</sup>. À Guadalcanal, l'Haumbata qui veut tuer un ennemi sur terre se rend dans un lieu sacré qui appartient à un être spirituel donné (un oiseau lié au groupe exogamique dont fait partie l'homme) et lui demande le *mana* nécessaire à l'accomplissement de son mauvais dessein. Pour cela il lui offre divers mets en même temps que du tabac. Lorsqu'un Haumbata désire se défaire d'un ennemi en mer, il adresse des offrandes à un certain requin, et la créature mythique prouvera qu'elle a agréé le sacrifice si elle brise la pirogue de l'ennemi et dévore son infortuné occupant. De même un Kindapalei sacrifie à son serpent sacré pour en obtenir le *mana* <sup>63</sup>. Dans les Salomon du sud (Mala ou Malaita, Ulawa), la puissance de la formule réside dans l'invocation formelle des esprits par laquelle elle conclut. Ainsi, pour une opération de magie noire, l'homme prend un objet tel qu'une noix d'arec, appartenant à l'homme qu'il s'agit d'ensorceler, murmure dessus quelques mots, le projette sur l'autel d'une âme désincarnée et le brûle. Dans de nombreux [54] cas, on souffle, en outre, sur l'objet afin de lui conférer une vertu mystique. Avant de réciter la formule, l'opérateur prie très respectueusement l'âme d'agir par l'intermédiaire de la noix dérobée. Des formules comportant une invocation de même nature s'emploient aussi pour la régulation des phénomènes atmosphériques, pour une pêche fructueuse ou le retour à la santé. Toutes les pratiques divinatoires comprennent de même une invocation à l'âme qui est mentionnée dans la formule <sup>64</sup>.

Quand le beau temps se prolonge trop et que l'igname sèche, les indigènes de Santa-Cruz apportent de l'argent et des aliments à l'esprit du défunt qui est supposé présider à la pluie. Ces offrandes sont accompagnées d'une invocation à l'esprit pour qu'il ne refuse pas les pluies désirées. En même temps, le magicien affecté au rite entre dans la maison de l'esprit et répand de l'eau sur le poteau de l'esprit « afin qu'il pleuve ». Si c'est de beau temps qu'on a besoin, le magicien s'abstient de

---

<sup>62</sup> À San Cristoval, l'indigène souffle sur tout ce à quoi il communique le *mena* (*mana*). Le souffle est la vie ; l'âme, « dans la mesure où il est possible de se la représenter », est souffle (C. E. Fox).

<sup>63</sup> Dans l'île de Guadalcanal on ne cesse de faire des sacrifices aux esprits pour se ménager leurs bonnes dispositions et en même temps leur *manama* (*mana*). Les esprits que l'on néglige sont capables de retirer le pouvoir et, en cas de courroux, d'envoyer maladies et calamités.

<sup>64</sup> Dans les petites îles Owa Raha et Owa Riki de l'archipel Salomon, toutes les incantations sont adressées à une âme ancestrale particulière. Comme les âmes réagissent à des formules différentes, on peut mesurer si leur nombre, et celui des pratiques correspondantes, est immense.

se laver le visage pendant une durée prolongée et ne travaille plus, de crainte de transpirer : « il se figure que, si son corps se mouille, il va pleuvoir ». On remarque aussi une certaine forme d'influence spirituelle dans toute la magie des îles Banks. On emploie certaines pierres ou d'autres objets qui passent pour renfermer du *mana*, et ce *mana* est nettement associé à la présence d'une âme de mort. On notera toutefois que l'être spirituel n'a pas, semble-t-il, le pouvoir de résister à l'opérateur humain ou de contrecarrer l'effet désiré. Dans l'île de Malekula (Nouvelles-Hébrides), on se sert du même mot pour désigner les pratiques qui comportent une invocation aux mânes ou aux esprits et pour celles qui ne l'ont pas. Dans certaines régions de la Nouvelle-Calédonie, pour obtenir la pluie, on fait des offrandes considérables de nourriture aux ancêtres. Le magicien officiant leur adresse, en outre, des prières. Devant les crânes des ancêtres sont disposés bon nombre de récipients remplis d'eau dans chacun desquels on a mis une pierre sacrée imitant plus ou moins la forme d'un crâne. Pour hâter l'approche des nuages pluvieux, le magicien grimpe sur un arbre et agite une branche dans leur direction <sup>65</sup>.

Dans l'île d'Ontong Java, la bonne exécution d'un rite exige la cueillette préalable de certaines feuilles. En récitant sa formule, l'opérateur les tient sur sa bouche de manière à les charger de la puissance occulte qui émane de son souffle. Toutes les formules en usage revêtent la forme de requêtes aux ancêtres, ce qui n'empêche pas le rite d'être tenu comme un « moyen infaillible » pour réaliser les desseins de l'opérateur <sup>66</sup>.

[55]

Les Toradya du centre de Célèbes, qui ne pratiquent pas l'irrigation, sont à la merci de précipitations bien placées pour assurer la croissance de leur riz. Lorsque le besoin de pluie se fait sentir, on se rend à la rivière la plus proche, et là on s'éclabousse mutuellement, on se lance de l'eau à l'aide d'un tuyau de bambou ou encore on frappe l'eau avec les mains. On suspend aussi des hélix aquatiques à un arbre en leur

<sup>65</sup> Suivant le Père Lambert, les Néo-Calédoniens ont toutes sortes de pierres magiques dont l'usage est déterminé par leurs formes différentes et leur aspect particulier. Une pierre causera une famine, une autre fera perdre la raison, une troisième produira la pluie, une quatrième amènera la sécheresse, celle-ci viendra au secours des pêcheurs, celle-là fera pousser les ignames ou sécher la noix de coco, etc. La magie pratiquée au moyen de ces pierres semble s'accompagner régulièrement d'invocations aux esprits des ancêtres.

<sup>66</sup> À Ontong Java on ne trouve pas de nom pour la « puissance surnaturelle o attribuée aux âmes des morts.

enjoignant d'y rester jusqu'à ce qu'il pleuve ; alors les hélix se mettent à pleurer, et les dieux apitoyés envoient les nuages désirés. Parfois, quand la terre était crevasée par la sécheresse, les Toradya visitaient la tombe d'un chef renommé, l'arro-saient d'eau en disant : « Grand-père, aie pitié de nous, quand tu le voudras, donne-nous de la pluie, que nous puissions manger cette année. » On entretenait l'humidité de la tombe jusqu'à la venue de la pluie. Les Ifugao de Luzon connaissent une forme de sorcellerie dans laquelle le sorcier invite à une fête les mânes ancestraux d'un individu dont il veut machiner la mort, ainsi que d'autres esprits et divinités mauvaises. Il leur arrache par corruption la promesse de lui apporter l'âme de la victime projetée, incarnée dans une mouche bleue, une libellule ou une abeille. Lorsqu'un de ces insectes vient boire au bol d'arack préparé pour lui, il se fait prendre, et le sorcier le met dans un bout de bambou soigneusement bouché. L'ennemi, ainsi privé de son âme, meurt. Ce genre de sorcellerie ne peut être pratiqué avec succès que si l'opérateur connaît les noms des esprits ancestraux dont il doit utiliser les services.

Tout en plantant son *padi* (riz), la femme de Bornéo agite le charme voulu, sur le champ en apostrophant la graine : « Puisse-tu avoir une bonne tige et un bel épi, que toutes tes parties croissent harmonieusement. » Puis, s'adressant aux animaux nuisibles : « Rats, descendez la rivière, ne nous tourmentez pas ; passereaux et insectes nuisibles, allez manger le *padi* des gens en aval. » Si les animaux nuisibles persistent, la femme peut tuer une poule et arroser de son sang la plantation, tout en sommant les animaux de disparaître et en priant le dieu des moissons de les expulser. Chez les Kenyah, le principal oiseau augural est le faucon charognard à tête blanche, Bali Flaki, qui tient le rôle de messager et de médiateur entre les hommes et l'Être suprême. Celui qui veut nuire à un autre sculpte dans le bois une grossière image de son ennemi, se retire dans un lieu tranquille et attend qu'un faucon charognard apparaisse dans le ciel. Il barbouille l'image du sang d'une poule tout en disant : « Mets de la [56] graisse dans sa bouche » ; l'invitation s'adresse au faucon et signifie : « Que sa tête soit prise ! » (Les indigènes, qui sont chasseurs de têtes, mettent de la graisse dans la bouche de toutes les têtes qu'ils prennent.) L'opérateur perce alors la poitrine de l'image avec une lancette de bois et la jette dans un étang rougi avec de la terre rouge ; enfin il l'en retire et l'enterre. Si le faucon dirige son vol dans la direction qui convient (vers la gauche), le compte de son ennemi est

bon, mais, si l'oiseau se dirige vers la droite, c'est que son ennemi est plus fort que lui <sup>67</sup>.

Les Garo de l'Assam ont une cérémonie très simple pour mettre fin à une sécheresse prolongée. Les habitants mâles du village se rendent auprès d'un rocher imposant des environs. Chacun emporte une gourde remplie d'eau. Le prêtre, après avoir imploré la pitié du dieu, sacrifie une chèvre dont il répand le sang sur le rocher. Chacun verse alors le contenu de sa gourde sur le prêtre jusqu'à ce qu'il soit trempé. La cérémonie se déroule au roulement des tambours et au son des instruments à vent. Si la pluie ne cesse pas, le Garo obtient le beau temps en allumant simplement des feux autour des rochers en même temps qu'on sacrifie une chèvre ou une poule au dieu.

Les Toda des monts Nilghiri accompagnent toujours l'acte de sorcellerie d'une invocation aux êtres divins pour en garantir l'efficacité. On y mentionne les noms de quatre grandes divinités, « et il semble bien que le sorcier ait conscience d'arriver à ses fins grâce à la puissance des dieux ». (W.H. Rivers.) Par grand besoin de pluie, les Oraon de Chota Nagpur recourent à la cérémonie suivante : au matin d'un jour fixé, les femmes du village ayant à leur tête la femme du prêtre du village se rendent à un réservoir ou à une source ; là, chacune (après ablution) remplit sa cruche d'eau. Se dirigeant alors vers un figuier sacré, elles versent l'eau sur le pied de l'arbre tout en prononçant ces paroles : « Puisse la pluie tomber sur la terre comme ceci ! » La femme du prêtre peint aussi le tronc de l'arbre avec du vermillon dissous dans l'huile. Enfin, une fois que les femmes ont quitté les lieux, le prêtre du village sacrifie un coq rouge au dieu Baranda. Les Oraon sont fermement persuadés que la pluie ne peut manquer de tomber dans un jour ou deux ; ils disent même qu'une forte averse surprendra probablement les femmes sur le chemin du retour.

Un magicien Basuto produit la pluie en remuant avec un roseau une décoction d'herbes et de racines, en même temps qu'il prie les mânes de ses ancêtres d'émouvoir le dieu suprême. [57] « Il se peut, déclare le missionnaire dont nous utilisons ici le témoignage, que, versé dans la science du temps comme beaucoup d'indigènes intelligents, il ait pris l'habitude de se comporter ainsi quand la pluie est probable ; il se peut que ce soit pure coïncidence, ou encore que le Tout-Puissant exauce les priè-

---

<sup>67</sup> Le rite klemantan (Bornéo) est substantiellement identique, à cela près qu'il est plus élaboré.

res de ces vieux païens incultes. » Chez les Babemba de la Rhodésie du Nord, le magicien, une fois qu'il tient sa médecine, doit invoquer le nom de Lesa, le grand dieu, « sans qui, croit-il, la magie serait inopérante » (A.I. Richards). Lorsque les Ba-ila souffrent d'une sécheresse prolongée, ils commencent par aller trouver un devin. Celui-ci consulte ses oracles et annonce, par exemple, que tel esprit ancestral a envoyé la calamité et qu'il faut lui offrir un sacrifice pour l'apaiser. S'il déclare que la responsabilité n'est pas à des mânes, on va trouver un prophète ou une prophétesse. Celui-ci, ou celle-ci, leur ordonne de prier Leza (Lesa) et en même temps de faire une cérémonie de la pluie. Le faiseur de pluie prend une marmite dans laquelle il verse de l'eau et met des racines d'un certain arbre ; avec un petit bâton fourchu il agite le liquide et le fait mousser. Il jette la mousse dans toutes les directions afin de rassembler les nuages. Il brûle ensuite une autre médecine qui produit une fumée épaisse ayant des accointances avec les nuages. Il place les cendres dans une marmite d'eau, et l'eau devient noire : une autre allusion aux nuages noirs. De nouveau le faiseur de pluie agite son bâton dans la mixture, et le mouvement apportera aussi sûrement les nuages que ferait le vent. Pendant tout ce temps, les assistants chantent et invoquent les noms de majesté de leurs grands dieux

« Viens à nous avec une pluie prolongée, ô chute de Leza. » (E. W. Smith.)

Dans le Nyasaland, quand la pluie tarde trop, les gens disent : « Regardez, la pluie continue à refuser de tomber : venez, essayons de rendre propice l'esprit de la pluie, peut-être la pluie viendra-t-elle. » Ils font alors de la bière de maïs ; ils en versent une certaine quantité dans une marmite enterrée dans le sol, et l'individu chargé de la cérémonie dit : « Maître, tu as endurci ton cœur à notre égard, que veux-tu que nous fassions ? Nous allons mourir. Donne des pluies à tes enfants ; voici la bière que nous t'avons donnée. » Chacun alors de boire un peu de la bière qui reste. Lorsqu'ils ont fini, ils prennent des branches d'arbres et se mettent à chanter et à danser. De retour au village, ils constatent qu'une vieille femme a puisé de l'eau en toute hâte et l'a placée dans l'encadrement des portes. Les gens y plongent leurs branches qu'ils [58] agitent en l'air en dispersant les gouttes. « Ils voient alors la pluie arriver en gros nuages d'orage. » (R. S. Rattray.)

La magie des Wanyamwezi du Tanganyika comporte le concours des esprits des morts. La puissance du magicien des Masai, nous dit-on, ne tient pas à sa personne mais à sa capacité d'entrer en communication avec Ngai, le grand dieu « qui opère par lui et confère une vertu magique à différents objets » (J. Thomson). On rappor-



te la même chose des Akikuyu. Lorsqu'une sécheresse prolongée menace les Nandi de famine, les vieux conduisent une brebis noire à la rivière et la poussent dans l'eau. Puis ils remplissent leur bouche de bière et de lait qu'ils crachent dans la direction du soleil levant. Quand l'animal sort de l'eau et se secoue, les vieux chantent une courte prière à la divinité : « Donne-nous de la pluie, disent-ils, nous souffrons telles des femmes en travail. » (A.C. Hollis.)

Chez les Bari du Soudan anglo-égyptien, le grand faiseur de pluie commence ses opérations en oignant d'huile ses pierres et cristaux magiques. Puis il manipule certaines baguettes de fer qui permettent d'attirer les nuages pluvieux dans la direction désirée. Il prononce alors à voix basse une prière à son « père » Lugar : « Ô mon père, envoie la pluie ! Envoie la pluie ! Envoie la pluie ! Tu as été en ton temps un puissant faiseur de pluie... Maintenant que tu es mort, je reste pour faire la pluie à ta place. Envoie la pluie ! Envoie la pluie ! » (F. Spire.)

Dans la pensée des Bangala du Congo supérieur, les violents orages et les phénomènes les plus terrifiants de la nature qui se produisent au moment de la mort ou de la sépulture d'une personne sont causés par elle. C'est pourquoi, lorsqu'un orage menace d'éclater pendant des funérailles, l'assistance supplie l'enfant préféré du défunt de l'arrêter. Celui-ci prend au foyer une braise qu'il agite dans la direction de l'horizon où l'orage se forme et dit : « Père, donne-nous du beau temps pour tes funérailles. » Cela fait, le garçon ne doit pas boire d'eau ni mettre ses pieds dans l'eau pendant un jour. La pluie tomberait sur-le-champ, s'il manquait d'observer ces défenses (J.H. Weeks).

Chez les Angas de la Nigéria du Nord, la production de la pluie compte parmi les fonctions du Sarkin Tsafi, le chef religieux du village, qui cumule, du reste, parfois les fonctions de chef civil. Chaque village a une hutte de pluie spéciale dans laquelle on conserve durant toute la saison pluvieuse une marmite sacrée de pluie. Lorsqu'il ne pleut pas, ou que la pluie tarde anormalement, le peuple se rassemble autour de [59] la hutte. Le Sarkin Tsafi y entre, sacrifie un poulet dont il verse le sang autour du pied de la marmite. Il dit : « Eau, tu vois que nos plantations sont toutes desséchées, nous te supplions de descendre sur nos récoltes. » Absorbant alors une gorgée de l'eau de la marmite, il la crache autour de lui en averse. La pluie se fait-elle attendre, on conclut que l'officiant devait être dans un état d'esprit défectueux. Des paroles de colère entre lui et un membre de sa famille ou de la communauté doivent avoir causé des pensées discordantes. Pour s'en purifier, il offre une chèvre à

l'autel central. Maintenant tout est pour le mieux : la pluie tombera sûrement (C. K. Meek).

Suivant les Huichol, une tribu de l'État mexicain de Jalisco, le magicien ne peut opérer de sorcellerie si l'un des dieux principaux, invoqué par lui, ne lui porte assistance. D'après les Tarahumara, les animaux ne sont nullement des créatures inférieures ; ils connaissent la magie et peuvent aider les hommes à faire la pluie. Leurs appels et cris caractéristiques du printemps passent pour des invocations aux divinités de la pluie. Les Lillooet de la Colombie britannique sont convaincus que le coyote et le lièvre ont pouvoir sur le temps froid, la chèvre de montagne sur la neige, le castor sur la pluie. Lorsque, pour une raison ou pour une autre, ils désirent un changement de temps, ils brûlent la peau de l'animal voulu et lui adressent ensuite une prière.

Il arrive qu'on fasse pression sur des êtres spirituels pour obtenir leur intervention et assurer ou renforcer l'efficacité d'un rite magique. Un Malais de la péninsule, après avoir modelé une statue de cire de son ennemi et l'avoir enterrée, s'adresse au prophète Tap en ces termes : « Aide-moi donc à le tuer ou à le rendre malade : si tu ne le rends pas malade, si tu ne le tues pas, tu seras rebelle à Dieu... Exauce donc ma prière aujourd'hui même. » Ce rite, on le voit, combine un acte de magie avec une demande d'assistance et une menace en cas de non-exécution (W. W. Skeat).

Un sorcier Kuraver (tribu ou caste pillarde du sud de l'Inde) fait d'abord une image de l'ennemi qu'il veut blesser ou tuer. Puis il récite une formule d'incantation. Après avoir convenablement apostrophé le dieu par son nom, on lui dit où se trouve l'ennemi, ce qu'il y a lieu de lui faire pour détruire ses récoltes ou même le faire périr. On lui fixe même un délai précis pour exécuter le sinistre dessein. On menace le dieu de châtement, s'il n'exécute pas la tâche assignée : « Si tu ne descends pas, je viendrai, je te ferai passer une épine à travers le [60] nez, et tu auras de la peine à respirer. Si tu ne m'aides pas dans cette entreprise désespérée, je te mettrai en pièces, je suspendrai tes membres aux branches d'un arbre, et les rameaux porteront le poids de tes bras, de tes jambes et de tes os. Viens à midi précis, saisis mon ennemi et mène-le à la tombe... Amène-le ! Amène-le ! Sinon je couperai ton épaule à droite et à gauche, et je te serrerai à la gorge jusqu'à ce que tu sois mort, mort, mort. » (W.J. Hatch.)

La distinction entre des pratiques purement magiques et des pratiques magico-animistes du genre de celles qu'on a décrites dépend de l'attitude mentale de l'opérateur, et celle-ci peut varier suivant les rites et selon les circonstances où le même rite est employé. Parfois l'opérateur n'aura aucun commerce avec les êtres spirituels et préférera fonder sa réussite sur son pouvoir occulte joint à celui de ses charmes et de ses formules. À d'autres moments, en revanche, l'intervention des esprits est tenue pour nécessaire, à un degré ou un autre, à la bonne issue de son dessein avoué. Son option pour des mesures propitiatoires ou pour des voies de coercition dépend de la puissance qu'il attribue respectivement aux unes et aux autres. Une âme de mort, un esprit ou un dieu, dotés d'un abondant *mana*, seront plus naturellement traités amicalement et sous forme de prière ; une faible réserve de *mana* justifiera au contraire la menace de mauvais traitements dans le cas de non-exécution. Toutefois, pas plus dans le premier que dans le second cas, l'opérateur n'a la certitude absolue que son désir sera exaucé. L'être spirituel, à l'ordinaire bien disposé, peut se trouver momentanément de mauvaise humeur et peu disposé à se plier au désir exprimé. Un autre être spirituel, tout le contraire de bien disposé, peut demeurer indifférent à toutes les menaces. Il ne faut pas oublier que les âmes désincarnées, les esprits et les dieux sont des êtres anthropomorphiques, doués de volonté et de passion et généralement capricieux dans leurs rapports avec les hommes.

Il existe enfin une troisième classe, très étendue, de pratiques magico-animistes, dans laquelle les êtres spirituels sont nettement placés sous l'autorité de l'opérateur. Celui-ci les envoie dans le corps des hommes pour causer ou guérir la maladie, pour faire mourir ou arracher à la mort. Il les désincarne des hommes qu'ils habitent pour les transporter bon gré mal gré dans un « bouc émissaire » animé ou inanimé. Nécromancien, il ordonnera aux esprits du monde souterrain de prononcer des oracles ou de découvrir des choses cachées ; [61] voyant, il exigera des esprits de faire des révélations de bonne ou mauvaise aventure. En outre, la croyance répandue que les êtres spirituels dépendent vraiment de l'homme explique qu'on puisse les prier d'appuyer des rites destinés moins à les contraindre qu'à renouveler leurs énergies. Enfin il faut noter que les prières, les sacrifices et les autres rites animistes, à force d'être répétés et en se formalisant, ont pu prendre, dans l'esprit du suppliant, une action de contrainte ou de renouvellement par rapport à leurs destinataires. Dans toutes ces pratiques, l'humeur inégale des mânes, des esprits et des

dieux est sur le point de disparaître. Ils ne sont pas moins dociles au magicien que les hommes et les femmes, la création inanimée, bref tout ce qui compose le royaume de la nature. Ils doivent se rendre aux désirs exprimés ni plus ni moins que les génies aux ordres d'Aladin dont on vient de voler la lampe.

Il est possible maintenant de définir la magie. Envisagée comme croyance, nous dirons que c'est la reconnaissance d'une force occulte impersonnelle, ou tout au plus vaguement personnelle, mystiquement dangereuse et d'accès difficile, mais susceptible d'être dirigée et canalisée par l'homme. Envisagée comme pratique, c'est l'utilisation de cette force à des fins privées ou publiques, bonnes ou mauvaises, orthodoxes ou non, licites ou illicites suivant le crédit que lui accorde une société donnée en des circonstances données. Les rites magiques se divisent, du point de vue de leur intention, en divinatoires, effectifs ou aversifs. Le magicien découvre ou prédit ce qui est normalement interdit au regard de l'homme pour des raisons de temps ou d'espace ; il dirige et manie les êtres et les phénomènes de la nature ainsi que tous les êtres animés pour les faire servir aux besoins réels ou supposés de l'homme ; enfin il combat, neutralise et élimine les maux, vrais ou imaginaires, qui affligent le genre humain. Bref, le domaine de la magie est presque aussi vaste que celui de la vie humaine. Tous les êtres qui sont sous le ciel, voire les habitants même du ciel, tombent sous son empire.

[64]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre III

---

### Méthodes et techniques de la magie

[Retour à la table des matières](#)

Dans la pensée des primitifs, les qualités des objets sont des entités substantielles à la fois séparables et transmissibles. La communication se produit le plus souvent par contact corporel : attouchement, absorption de nourriture ou de boisson, rapports sexuels. Le contact peut revêtir aussi d'autres formes : un regard, un geste, une parole. Mieux, le simple voisinage (réel ou supposé) de deux objets peut aboutir à une transmission des qualités. Cette « substantialisation des qualités », comme on l'a appelée, s'applique à toutes les qualités, physiques aussi bien que psychologiques.

Dans certaines tribus du Centre australien, les hommes qui ont la migraine porteront des anneaux de tête de femmes, d'ordinaire ceux de leur femme : le mal passe dans les anneaux, que l'on jette dans la brousse. Parfois les Luritja tuent un enfant vigoureux pour donner sa chair à un enfant plus jeune, faible et maladif. Les jeunes Larakia, qui admirent le grésillement d'une grande sauterelle, la mangent afin de

s'approprier son talent musical. Les indigènes des îles Marshall sont convaincus que celui qui a mangé d'un fruit à pain tombé et éclaté tombera lui-même d'un arbre et éclatera de la même manière. Chez les Tinguian de Luçon on observe souvent au sommet d'une haute colline une pile de pierres dressée en bordure de la piste. On a mis bien des années à les y apporter. Chaque voyageur, en montant une pente escarpée, ramasse une pierre et va la porter sur le tas. Ce faisant, il oublie toute sa fatigue et poursuit son voyage frais et dispos. Le Basuto porte sur sa poitrine un insecte qui survit longtemps à l'amputation de ses pattes : il compte ainsi s'approprier son étonnante vitalité. Les Azandé du Soudan anglo-égyptien placent des grêlons sur la poitrine des enfants pour qu'ils aient du sang-froid, une fois grands. Les Bellacoola de la Colombie britannique frottent la petite fille avec les membres tout chauds d'un castor fraîchement tué afin que l'enfant acquière les qualités de l'industriel animal. Au Maroc, on peut même faire passer la mort dont une personne est menacée à un animal, en le tuant. Les gens disent qu'il n'est pas de [65] bonheur pour la famille qui ne possède pas d'animaux, parce que ceux-ci protègent la famille de la maladie et de la mort.

Les qualités des objets passent de même pour résider dans leurs parties détachables ou leurs accessoires et pour être pareillement susceptibles de transmission. Tout ce qui appartient à l'homme dans son ensemble appartient aussi bien à ce qui lui est lié, non seulement à ses membres, à ses cheveux, à ses dents, ses ongles, son sang, ses sécrétions et excréments, mais aussi à sa voix, à son ombre et son image reflétée, à l'empreinte de ses pas et à son nom, sans parler de sa nourriture, de ses vêtements, de ses outils, harpons et autres objets en sa possession. Il faut en dire autant des *disjecta membra* des animaux et des choses inanimées. Cette notion d'une « extension de la personnalité » confond une relation idéale avec une relation effective, un rapport de pensée avec une relation de fait. Mais, pour des esprits peu évolués, tout ce qui peut être imaginé peut être accepté comme proprement réel.

Dans une des îles du détroit de Torrès, les jeunes gens buvaient la sueur d'un guerrier renommé. Ils mêlaient, en outre, à leurs aliments les rognures de ses ongles, qui avaient été saturées de sang humain. Ces pratiques les rendaient « vigoureux comme la pierre, sans peur ». Certaines tribus papoues sont convaincues qu'en donnant à un jeune chien la nourriture volée à un homme, la vive contrariété ressentie par le propriétaire de la nourriture passe dans l'animal qui deviendra dès lors particulièrement féroce et hardi pour attaquer les cochons sauvages. On rapporte que,

chez les Dayak maritimes de Bornéo, le don d'une dent de tigre à un chef en fait un ami pour la vie. Il n'oserait pas manquer au donneur ni lui être infidèle de peur d'être dévoré par le tigre. Les Klemantan, une autre tribu de Bornéo, essaient d'alourdir une embarcation ennemie et de ralentir ainsi sa marche en attachant un caillou de quartz sous l'un de ses bancs. Certains Malais de la péninsule regardent la « chèvre du désert » comme l'animal au pied le plus sûr. Tombe-t-elle du haut d'une falaise, elle se lèche tranquillement, et il n'y paraît plus. C'est pourquoi on porte sa langue en guise d'amulette contre la chute et comme remède infailible contre les blessures consécutives à une chute, à condition d'en frotter la partie affectée. Chez les Lhota Naga, celui qui vend un objet, de sa nature lié à une personne, vêtement, couteau, etc., garde un fil du vêtement ou tire un petit copeau du manche du couteau. S'il vendait la totalité de l'objet qui fait presque partie de lui, l'acheteur posséderait quelque chose de sa personnalité et serait en [66] mesure de lui faire du mal. Quand des Européens reprochèrent aux Swazi les atrocités commises par un de leurs chefs, leurs interlocuteurs convinrent de leur caractère ignominieux. Mais, ajoutèrent-ils, il n'était pas vraiment digne de blâme, puisqu'on l'avait nourri, tout enfant, avec des cœurs de lion, afin de le rendre féroce et cruel. Les Bathonga sont persuadés que le larynx d'un lion, réduit en cendres, communique au xylophone le volume formidable du son émis par le roi des animaux. Le bec de l'échassier, traité de la même manière, transmet à l'instrument le cri suppliant de l'animal en question. Pour obtenir ces résultats, il faut mêler les cendres à de la graisse et frotter le xylophone avec la mixture. Chez les Ga de la côte de l'Or,

l'éponge de toilette d'un homme contient tellement de sa personnalité qu'il peut être mis à mort ou blessé par un ennemi qui pratique sur elle les opérations de la magie noire. Certains Indiens de l'Amazone ne tirent jamais un serpent venimeux avec les flèches empoisonnées de leur sarbacane : le poison du serpent neutraliserait celui de la flèche ; il neutraliserait même tout le poison qui se trouvait dans la possession du chasseur à ce moment-là. Les Caraïbes du fleuve Barama carbonisent les os du larynx des « babouins hurleurs », les pulvérisent, les mélangent avec de l'eau et les prennent en guise d'infusion contre la toux et les autres infections de gorge. Chez les Indiens Creek, le guerrier avait coutume de boire dans un crâne humain afin de s'assimiler « les bonnes qualités qu'il avait contenues dans le passé ». Chez les Saulteaux du Nord, l'homme qui découvre au cours de l'été la retraite hivernale d'un ours et désire tuer l'animal l'hiver suivant prend une balle dans sa poche et, sans

rien dire à personne, va la placer dans la retraite, « convaincu qu'elle gardera sa proie jusqu'à son retour ». Les jeunes Tinné de l'Alaska méridional se procurent les vieux pantalons d'un bon coureur : ils espèrent attirer ainsi sur eux la rapidité de leur précédent possesseur. Les femmes mendient de même ces vêtements pour en faire des pantalons à leurs garçons. Les Eskimos polaires, pour se ménager une longue vie et la force, cousent à leurs habits des morceaux d'une vieille pierre de foyer qui a prouvé ses qualités d'endurance en résistant au feu.

Les idées et les pratiques qui nous occupent trouvent une autre illustration dans la théorie consacrée du *similia similibus curantur*. Les indigènes de l'île de Nias (ouest de Sumatra) traitent l'enflure consécutive au contact avec un serpent terrestre (ground snake) en frictionnant la partie enflée [67] avec des cendres de la queue du reptile. Les Toradya de Célèbes conservent les dents des chiens enragés. Une personne est-elle mordue par un animal de ce genre, on applique à la plaie des raclures de cette dent mêlées à de l'eau et du curcuma. Les Malais, qui regardent comme venimeuses les arêtes d'un certain poisson, considèrent comme infailible l'application de la cervelle du même poisson à la blessure causée par ces arêtes. Un Zoulou sur le point de traverser une rivière infestée de crocodiles mâchera un peu d'excréments de crocodile et l'éparpillera sur lui en guise de protection. Certains Africains de l'est ne s'aventurent pas dans une région infestée de lions et de léopards sans se munir de griffes, de dents, de lèvres, de moustaches de ces animaux qu'ils suspendent autour de leur tête. Un chasseur d'éléphant portera le bout de la trompe d'un éléphant. Chez certains Africains de l'ouest, tous les guerriers qui n'ont jamais tué d'homme jusque-là doivent consommer le sang et les morceaux du cœur d'un ennemi tué. Faute de quoi leur vigueur et leur vaillance seraient minées secrètement par l'esprit obsédant de l'homme mis à mort. Chez les Kagoro de la Nigéria du Nord, lorsqu'une personne a été blessée avec une épée ou une flèche et que la plaie ne veut pas guérir, on essaie de se procurer l'arme, et on la lave dans l'eau. Le patient boit de cette eau, ses blessures se ferment, et il recouvre la santé.

Les qualités des objets sont volontiers rattachées à leur « âme ». L'âme, en tant que principe vital commun, pénètre le corps vivant et tous ses membres. Certaines de ses particules, conçues comme matérielles, émanent de lui et passent dans tout ce avec quoi le corps vivant ou ses membres ont contact ou voisinage. Plusieurs tribus papoues, qui croient à l'âme (la « chose du dedans » qui quitte le corps à la mort et devient un esprit), croient également qu'elle a pour inhérente ce qu'ils appellent sa



« force ». Ils essaient, en conséquence, d'accroître leur « propre force » en s'appropriant celle des animaux, des plantes, des objets inanimés, car tous sont pourvus d'une âme. Chez les Kai de l'ancienne colonie allemande de la Nouvelle-Guinée, les qualités d'une âme d'homme ne sont pas exclusivement attachées à toutes les parties du corps telles que cheveux, ongles, salive, mais aussi à son ombre, à son reflet, à son nom, et même à sa voix, à l'éclat de son regard, à ses actions, à ses biens. D'où leur terreur des opérations noires d'un magicien qui a réussi à se procurer certaines parties séparables de l'homme ou de ce qui lui appartient. À la mort, les qualités de l'âme périssent avec le corps, mais l'âme elle-même [68] même continue d'exister comme esprit. Les Gende, autre tribu papoue, sont à ce point convaincus de l'existence de la « chose vivante » ou de la « substance de l'âme » qu'ils n'utiliseront pas du bois à brûler sur lequel une femme a marché : la substance animée de la femme, étant inférieure à celle de l'homme, porterait dommage à cette dernière. Pour les mêmes raisons, ils ne prendront des mains d'une femme que les aliments qui sont revêtus d'une coque ou d'une peau épaisse, noix par exemple ; ils refuseront des légumes à peau mince. L'enveloppe protectrice sera toujours enlevée avant de manger. Les notions de la substance animée sont très répandues dans l'Indonésie <sup>68</sup>. Chez les Malais péninsulaires, on peut dire que toute espèce de magie consiste en méthodes pour « influencer, capter, soumettre le *semangat* (équivalent de la substance de l'âme) ou le mettre d'une manière quelconque à la merci du magicien » (W. W. Skeat). En Amérique du Sud, nous dit Rafael Karsten, le reflet d'un Indien dans l'eau, sa photographie ou toute autre effigie sont l'âme des personnes reproduites, au même titre que les boucles de cheveux et les rognures d'ongles « passent pour renfermer l'âme de la personne à laquelle elles ont appartenu ». Dans ces cas, comme en tant d'autres, un développement caractérisé de la pensée animiste a conduit à identifier les qualités impersonnelles avec l'âme de leur sujet. Il est à noter que ces notions sont particulièrement élaborées en Indonésie et en Amérique du Sud où nous avons constaté sinon l'absence d'une notion caractérisée du *mana* impersonnel, du moins sa rareté.

D'innombrables pratiques s'expliquent ainsi par des idées relatives aux qualités du tout ou des parties et à leur transmission. Cannibalisme, chasse aux têtes, sacrifices humains ou animaux, emploi de reliques animales ou humaines, transfert des

---

<sup>68</sup> E. M. Loeb observe avec raison que le développement marqué de l'idée d'âme en Indonésie semble avoir refoulé à l'arrière-plan l'idée de *mana*.

maux à un « bouc émissaire », cérémonies de purification avec de l'eau, du feu ou autres désinfectants, confession des péchés, fraternité de sang, port d'ornements, prescriptions et interdits alimentaires de toute sorte, tout cela trouve, pour une grande part, son explication dans les idées en question.

Toutes ces pratiques reposent sur des relations et des affinités supposées qu'une connaissance plus poussée de la causalité a montrées controuvées. Néanmoins elles s'accordent, tout au moins dans les apparences, avec l'expérience de l'homme ordinaire : les objets chauds brûlent, les objets froids refroidissent ; la nourriture entretient et fortifie, mais elle peut aussi empoisonner ; les maladies se répandent par contagion [69] entre hommes, animaux ou plantes ; les enfants ressemblent à leurs parents. Julius Jetté rapporte que les Tinné savent fort bien qu'une viande ou du poisson frais se gâtent rapidement, si on les place près d'une viande déjà corrompue ; que cette pâte surira, si l'on y mêle du ferment ou de la pâte déjà fermentée ; qu'une peau d'élan fraîchement fumée communiquera sa couleur à une autre peau de teinte plus pâle, si on la lui applique pendant quelques heures. Quoi d'étonnant, dès lors, si ces Indiens concluent que n'importe quelle dualité est capable de se transmettre ?

Il n'y a rien de magique, pas plus que de secret ou d'ésotérique, dans les idées et les pratiques énumérées. Elles sont familières à tout le monde ; n'importe qui peut avoir affaire avec elles. Leur efficacité ne tient pas à la puissance occulte qui appartient au magicien, à ses gestes ou à ses paroles, aux objets employés par lui et qui constituent l'élément essentiel de son art. La constatation de qualités dans les objets et l'effort déployé pour les acquérir ou les écarter relèvent, non de la magie, mais de l'activité du sens commun <sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Les qualités de tous ou de parties passent souvent pour se transmettre d'un objet à un autre en vertu d'une relation de sympathie existant entre eux. Les tribus australiennes qui pratiquent l'avulsion de dents au cours de l'initiation des garçons sont convaincues qu'un rapport étroit persiste entre ces garçons et les dents extirpées. Dans certaines tribus de la Nouvelle-Galles du Sud on plaçait la dent sous l'écorce d'un arbre voisin d'un point d'eau. Si l'écorce poussait sur la dent ou si celle-ci tombait dans l'eau, le garçon n'avait rien à craindre ; si, au contraire, la dent restait découverte et était parcourue par les fourmis, il souffrirait d'une affection buccale. D'après les Yerklaming (tribu du Sud Australien), si un autre qu'un homme-médecin touche le couteau de silex qui a servi à circoncire un garçon, ce garçon sera très malade. Le Mélanésien qui a été blessé par une flèche et qui a réussi à se l'approprier, tout au moins en partie, la gardera dans un endroit humide ou dans des feuilles fraîches ; de cette façon, l'inflammation sera légère et de courte durée. Mais, si l'homme qui a décoché la flèche réussit à la reprendre, il la met

Mais une puissance occulte est elle-même considérée comme la qualité de certains objets ou de leurs parties, de leurs appartenances séparables. Hommes et femmes la possèdent, mais les hommes en ont, en règle générale, davantage ; les vieillards en ont plus que les jeunes gens ; les gens bien portants, plus que les malades ou les valétudinaires ; les membres d'une classe supérieure, plus que les gens du commun. Certains individus la possèdent à un degré exceptionnel : les magiciens professionnels par naissance, héritage ou initiation ; les chefs et les officiers publics, si souvent regardés comme « sacrés » ; les étrangers auxquels on prête régulièrement une nature mystérieuse qui en fait des véhicules de bien comme de mal ; des personnes que leurs traits physiques ou mentaux distinguent de leur entourage tels les individus difformes ou affectés de maladies mentales ; toutes les personnes qui se trouvent en état passager ou permanent d'impureté rituelle, femmes indisposées, femmes enceintes ou en couches. Ce pouvoir est attaché aux morts et à tout vivant en relation avec le mort ou intéressé par lui. Il appartient à certains animaux de préférence aux bêtes sauvages, du fait qu'elles sont moins familières et plus redoutées

---

dans le feu ; il garde, d'autre part, sa corde d'arc tendue et de temps à autre la tire, tendant du même coup les nerfs de la victime et causant chez elle des spasmes tétaniques.

La relation de sympathie peut être établie arbitrairement. La femme papoue qui est enceinte mais ne désire pas d'enfant taillade la peau d'un concombre puis répète l'opération sur elle à hauteur du diaphragme ; le concombre pourrit, et elle fait une fausse couche. Un guerrier du Nyasaland fend le ventre de l'ennemi qu'il a tué pour l'empêcher d'enfler. S'il négligeait la précaution, son propre ventre enflerait comme celui du cadavre en putréfaction.

La relation de sympathie entre consanguins ou membres d'une même communauté est à l'origine de diverses prescriptions qui n'impliquent pas la transmission de qualités. Lorsque les Papous Kiwai sont en campagne, les rares femmes qui ont affaire avec la maison de réunion des hommes doivent garder les feux allumés afin qu'il fasse « chaud » ; sinon les guerriers iraient à une défaite certaine. De même, tout le village observe le silence le temps que les guerriers sont en campagne, de peur que l'ennemi, averti, ne s'éclipse. Dans les villages des Dayak de la côte, tout le temps que les hommes sont en raid, on ouvre chaque matin avant l'aube la toiture de la maison commune afin qu'ils ne demeurent pas trop longtemps endormis et ne tombent pas dans les mains de l'ennemi. Suivant les Wagogo du Tanganyika, l'infidélité de la femme fait revenir son mari bredouille de la chasse. Chez les Indiens Canelos de l'Équateur, les parents les plus rapproché d'un malade se mettent eux-mêmes au régime, car toute alimentation imprudente de leur part aggraverait son état. Les prescriptions de cette nature sont assorties de prohibitions correspondantes : toutes sortes d'observances touchant la grossesse et les couches, cas de couvade (« couches mâles »), règles d'abstinence observées par les chasseurs, les pêcheurs, les guerriers durant leur absence et par les proches et les amis restés à la maison, prescriptions alimentaires diverses, omission de certains noms et d'une manière générale des usages d'omission.

que les animaux domestiques. Il se trouve dans certaines plantes vénéneuses, dans les plantes employées comme narcotiques et enivrantes et dans celles qui sont utilisées à des fins médicales. Il s'attache à certains gestes, aux paroles d'une incantation ; aux bénédictions [70] et aux malédictions ; aux noms de personnes, ceux surtout des morts, des chefs et des rois, des esprits et des dieux ; aux mythes et aux légendes, qu'il faut se garder de raconter à la légère ou de représenter d'une manière malséante ; à certains lieux ; à certaines périodes, particulièrement aux jours fastes et néfastes ; aux nombres et aux couleurs sacrés ou symboliques ; aux actions rituelles de toute espèce. Il se retrouve dans les objets matériels utilisés comme charmes ou « médecines » et dans les instruments de divination. Il est dans les armes de guerre aussi bien que de chasse et de pêche. Enfin sa présence se révèle dans tous les phénomènes de la nature qui frappent l'imagination par leur caractère « terrifiant » ou grandiose. Tout ce à quoi les Romains, peuple féru de magie s'il en fut, donnaient le nom de *monstra* et *portenta* embrasse pour la mentalité primitive l'insolite, l'anormal, l'extraordinaire sans exception, animé aussi bien qu'inanimé.

De ces sources la force occulte rayonne à travers l'espace comme les ondes électromagnétiques et affecte en bien ou en mal tout ce qui vient à passer dans son champ. Dans le territoire des Urabunna (Australie centrale), deux pierres marquent le lieu où un ancêtre reculé de la tribu et deux femmes ont péri à la suite d'une violation de la loi matrimoniale. Approcher de cet endroit, c'est courir à une mort subite ; seuls des hommes très âgés peuvent le faire impunément. Ils le font parfois pour jeter sur les pierres des broussailles et contenir ainsi leur dangereuse émanation. Les indigènes de l'Australie du Nord rattachent tout ce qui dépasse leur intelligence à une force occulte malveillante. En rencontrant pour la première fois une piste charretière, ils songeaient que, c'est par ce chemin que la force mystérieuse et redoutable était amenée. S'ils avaient à traverser le chemin, ils sautaient par-dessus assez haut pour éviter tout contact avec lui. Chez, les Mailu (une tribu papoue), la force occulte mauvaise peut être communiquée à un certain arbre au moyen d'un rite ou d'une incantation. Lorsque quelqu'un passe près de l'arbre, et que le vent souffle de son côté, ou que l'ombre de l'arbre tombe sur lui, voire simplement sur son ombre, il tombera malade et mourra. Un insulaire des îles Salomon qui a le mauvais œil atteint un homme par un simple regard. Un chef Tonga guérit un de ses compagnons en appliquant son pied ou sa main « sacrés » au corps du patient. Un Maori transmet son *mana* à son fils en lui faisant mordre le gros orteil de son pied gauche. Après

cette délicate opération, le père et le fils [71] doivent jeûner pendant huit jours. Un Fidjien peut produire une légère brise en frappant une pierre qui a une mystérieuse influence sur le vent et provoquer une violente tempête en en détachant un morceau. Un Zoulou qui soupçonne sa femme d'infidélité demande à un médecin un remède d'usage interne. Par ses rapports sexuels avec sa femme, il lui transmet le germe d'une certaine maladie. Désormais l'amant qui aura des rapports avec elle prendra la maladie, sans qu'elle-même la contracte pour autant.

L'emploi de parties ou d'accessoires détachables trouve une application fréquente dans la magie « exuviale » : un aborigène australien tire son terrible os pointeur du péroné d'un cadavre de manière à s'approprier la puissance liée à son esprit ; le Mélanésien, s'étant procuré des cheveux, des empreintes de pas ou des excréments d'un ennemi, entreprend de l'ensorceler. La magie exuviale sert également à des fins louables : chez certaines peuplades de l'Est africain on porte chance à une personne ou on la protège du mal en lui crachant copieusement au visage. La plupart du temps l'opérateur doit traiter son matériel au moyen de formules et de charmes, avant que sa magie devienne assez forte pour profiter à un ami ou faire du mal à un ennemi.

La puissance occulte, lorsqu'elle n'est pas regardée comme inhérente à un objet ou à ses parties détachables, peut lui être attribuée en vertu d'une apparence, d'une activité ou de tel autre aspect qui le font ressembler à un autre objet connu et familier. La perception des ressemblances entre objets est un trait fondamental de la pensée humaine. Notre vie intellectuelle en est largement tributaire, mais la magie en fait un usage indu. Le magicien est incapable de distinguer la catégorie de ressemblance de celle d'identité : pour lui, des choses, des actes ou des phénomènes qui se ressemblent sont identiques et interchangeable. N'importe quelle analogie, si légère ou tirée par les cheveux qu'elle puisse être, suffira à établir la ressemblance nécessaire. Le champ de tels processus analogiques n'a pas de limites. C'est un axiome de la magie qu'imagination vaut réalité : *Ficta pro veris accipi*. Ce que l'on a constaté chez les Mélanésiens à ce sujet est d'application générale. « Un homme tombe par hasard sur une pierre qui frappe son imagination ; sa forme est singulière, elle est comme quelque chose, ce n'est certainement pas une pierre ordinaire : il doit y avoir en elle du *mana*. Ainsi raisonne-t-il en lui-même ; et de la mettre à l'épreuve ; il la dépose au pied d'un arbre avec le fruit duquel elle offre quelque [72] ressemblance, ou bien il l'enterre dans le terrain qui lui sert de jardin ; une cueillette ou une récolte abondante montrera qu'il avait raison, que la pierre est *mana*, qu'elle ren-

ferme cette force. Ayant cette force, elle servira à la communiquer à d'autres pierres. » (R. H. Codrington) <sup>70</sup>.

La magie de plusieurs peuples primitifs repose dans une très grande mesure sur ce processus d'attribution. Un missionnaire compréhensif et ouvert nous apprend des Bathonga que « l'esprit de l'indigène, extrêmement prompt à percevoir la ressemblance entre les objets ou les phénomènes les plus disparates, établit sur-le-champ une relation de cause entre eux... La couleur agit sur la couleur ; la brebis noire, la fumée noire, produiront un nuage noir chargé de pluie. La forme produit une forme semblable : un collier de grains de maïs autour du cou d'un variolique produit une éruption de petites pustules transparentes mais sans danger à la place des pustules larges, épaisses et mortelles. La désintégration produit la désintégration : la mastication d'une fève assure la fusion du minerai de fer dans le four. Un état d'esprit donné produit un état semblable dans les êtres vivants et même dans les phénomènes matériels ; la chasteté des petits enfants permet de maîtriser la flamme du four ; la passion des gens mariés précipite la maladie et accroît la férocité des fauves. » (H.A. Junod.)

Les rites symboliques des Zuñi du Nouveau Mexique comportent une cérémonie qui consiste à mettre sur chaque autel de l'eau puisée à une source sacrée « afin que les sources soient toujours pleines » ; l'aspersion d'eau pour amener la pluie, la production de fumée ou le brassement de bols contenant de la graine de yucca pour produire les nuages ; le roulement de pierres, du tonnerre ; la plantation de graines dans le sol de nouvelles maisons en gage de fécondité ; on place sur les autels du solstice d'hiver des épis de blé dans l'espoir de moissons généreuses, des reproductions en argile de pêches (fruits), d'animaux domestiques, de bijoux et même de monnaies pour se ménager l'accroissement de ces objets ; on présente des poupées aux femmes enceintes pour hâter leur délivrance ; on se sert de griffes d'ours dans les cérémonies médicales « pour appeler l'ours » ; il faut citer enfin toutes les pratiques

---

<sup>70</sup> Dans les îles Banks il n'est pas rare qu'un morceau de corail poli par l'eau offre une étonnante ressemblance avec un fruit à pain. « Un individu trouve-t-il une de ces pierres, il éprouvera ses vertus en la plaçant à la racine d'un arbre lui appartenant : une bonne cueillette ; prouvera qu'elle est en rapport avec un esprit favorable au fruit à pain. L'heureux possesseur acceptera alors, contre rémunération, de placer pour d'autres des pierres de nature moins évidente auprès de la sienne pour leur communiquer son *mana*. » (R. H. Codrington.)

de mascarade dans le dessein de contraindre les êtres spirituels à entrer dans leurs autres corps tels que la pluie (R. L. Bunzel) <sup>71</sup>.

L'efficacité attribuée aux charmes par les Indiens Arapaho repose « invariablement » sur un symbolisme. Une noix [73] offrant quelque ressemblance avec un crâne éloigne les esprits des morts. On gardera les cailloux ressemblant à des dents afin de pouvoir vivre encore quand on n'aura plus de dents. Une chaîne ou un anneau de fer, à cause de leur dureté et indestructibilité, assurent une bonne santé. Les gâchettes portées au collier font rater les fusils de l'ennemi. Les perles bleues dont la couleur ressemble à celle de la fumée rendent les combattants invisibles. Les chapelets de perles en forme de toile d'araignée rendent le guerrier à la fois inaccessible aux traits et capable de s'emparer de l'ennemi, à la manière de l'araignée. Même lorsque la vertu d'un objet lui vient d'une anomalie telle que sa rareté, sa forme bizarre ou son origine inexplicée (les cailloux trouvés dans le corps d'animaux), le symbolisme n'est jamais absent, bien qu'il puisse ne représenter en fait qu'un trait surajouté et secondaire.

La transmission de la puissance occulte supposée s'opère de diverses manières. Une femme papoue enceinte et désireuse d'avoir un garçon cache une étamine de manguier (à cause de sa ressemblance avec le pénis) sous sa jupe. Les garçons des îles Salomon mâchent la longue racine pivotante d'une certaine plante : plus la racine est longue, et plus longue sera leur chevelure. Les voleurs de Java répandent de la terre prise sur une tombe dans la maison qu'ils projettent de voler ils espèrent ainsi communiquer aux habitants de la maison un sommeil de mort. Le magicien Babemba compose un charme en mélangeant une portion du cerveau ou du cœur d'un lapin (l'animal proverbiallement astucieux) à la racine d'une certaine plante qui développe des traînées particulièrement prenantes dans tous les sens ; le voyageur qui l'empor-

---

<sup>71</sup> F. H. Cushing a souligné la vigueur et l'omniprésence de la « tendance dramaturgique » chez les Zuñi. Suivant les Zuñi, il est possible à l'homme de diriger et de mettre en branle les phénomènes de la nature. Comment ? En « commençant par faire symboliquement ce qu'il attend des éléments et en imitant la manière dont s'y sont pris, suivant la tradition mystique, les dieux ancestraux du temps de la création pour faire ou commander ces éléments ». Cette tendance se laisse observer dans les dispositions avec lesquelles les Zuñi abordent les conjonctures de la vie courante. Par exemple, puisqu'une pierre ayant subi de nombreuses percussions s'use plus rapidement que frappée pour la première fois, il sera avantageux de vaincre son entêtement en lui faisant subir une percussion rituelle préalable ; après quoi elle se comportera comme si elle avait vraiment subi un finissage et sera moins exposée à se briser.

te avec lui est assuré de voyager sans incident. Les Indiens Cuna (isthme de Panama) conseillent à celui qui veut devenir habile dans le tressage des paniers de commencer par mettre dans son bain des nids d'oiseau particulièrement ingénieux. Si vous plantez du manioc, vous avez intérêt à saisir une femme grasse par la jambe : les racines de la plante seront sûrement épaisses et vigoureuses. Les Indiens Papago de l'Arizona fabriquent une boisson enivrante avec le fruit du cactus géant. Le fruit, qui ressemble à une figue, mûrit juste à la fin de la saison sèche, et son jus passe de ce fait pour le prototype de la pluie attendue. Pour attirer cette bénédiction, chacun doit boire son saoul de boisson, jusqu'à plus soif, comme la terre imbibée de pluie. Un médecin Cherokee met dans une décoction de destination vermifuge quelques tiges rouge chair de pourpier commun, parce que ces tiges [74] ressemblent aux vers à expulser. Il y mêlera aussi un silex aigu qui communiquera ses qualités coupantes au remède et lui permettra de mettre les vers en pièces.

La transmission peut être purement verbale et s'opérer au moyen de formules magiques. Les guerriers Yoruba, en partance pour une expédition, répètent la phrase : « La coupure de l'espadon tranche bien à travers. » En s'identifiant de la sorte à l'animal redoutable, ils assurent leur succès dans la bataille, l'espadon passant pour couper en deux tous ses ennemis. Pour prévenir la gelure, l'Indien Cherokee, avant de se mettre en route par un matin froid, frotte ses pieds dans la cendre du feu et chante un couplet de quatre vers qui lui communique tour à tour la résistance au froid du loup, du cerf, du renard, de l'opossum : quatre animaux qui passent pour être réfractaires au froid. Après chaque vers il imite le cri et les mouvements caractéristiques de l'animal mentionné. Chez les Chukchi de la Sibérie nord-orientale une femme jalouse décrit sa rivale comme un morceau de charogne (« vieille charogne bouffie de pourriture ») et son mari comme un gros ours crevant de faim. L'ours mange de la charogne, la vomit et dit : « Je n'en veux pas. » En même temps la femme se désigne comme un jeune blaireau qui vient de jeter son pelage. Le mari alors la regarde à nouveau avec tendresse, renonce à sa liaison et revient à son premier amour.

La transmission peut s'opérer par des actes manuels imitant ou anticipant en miniature l'issue désirée. Lorsqu'ils ont besoin de pluie, les Havasupai (une tribu de l'Arizona) placent un bâton encoché à plat sur une corbeille renversée et le frottent alors avec un autre bâton. Le son produit passe pour rappeler le coassement de la grenouille, un animal en rapport avec l'eau. Pour rassembler les nuages et faire tom-



ber la pluie, les Shoshones sifflent dans des joncs : ici le sifflement symbolise manifestement les coups de vent qui annoncent l'arrivée d'un orage. Lorsque le buffle manquait, les Shoshones coupaient le tendon d'un buffle qu'ils avaient abattu, et, après s'être noirci les doigts avec du charbon de bois, couvraient le tendon de points noirs. Cela fait, ils le mettaient sur le sol et allumaient dessus un feu : les bouts, par l'effet de la chaleur, se rapprochaient progressivement l'un de l'autre comme les buffles qui se rassemblent de directions opposées. Après quoi, ils étaient sûrs d'une chasse fructueuse imminente. Lorsque les Indiens Corbeaux désiraient l'apparition du buffle, le magicien du gibier prenait un crâne de buffle qu'il renversait, le muflé tourné vers le camp ; lorsqu'on [75] avait tué assez d'animaux, il retournait le crâne dans l'autre sens.

Les actes manuels symboliques de ce genre agissent sur gens et choses à distance, parfois même très loin, en raison de la relation intime qui s'établit entre eux et le magicien. La femme de Bornéo dont le mari est en campagne prend soin de cuire et de répandre chaque matin du pop-corn dans la véranda pour qu'il ait les mouvements agiles. Elle portera un glaive jour et nuit pour qu'il ait toujours l'esprit à ses armes. Chez les Bathonga, tandis que le mari est parti chasser l'hippopotame, sa femme principale doit s'enfermer dans la hutte. En demeurant dans l'enceinte circulaire de celle-ci, elle enferme l'animal dans le cercle formé par les canots des chasseurs sur la rivière et l'empêche de s'échapper. La femme du chasseur Kwakiutl mange peu, demeure aussi tranquille que possible et prend soin de marcher lentement. Grâce à cette lenteur de mouvements de la femme, les animaux seront lents eux-mêmes et se laisseront prendre facilement par son mari. La femme d'un chasseur de phoques demeure étendue sur son lit recouverte d'une natte neuve afin que son mari puisse surprendre le phoque endormi.

La magie qu'on pourrait appeler imagière ou iconique se sert d'effigies, de figurines ou d'autres représentations de l'objet à affecter magiquement. L'image peut n'offrir parfois qu'une ressemblance lointaine avec l'objet dont elle tient lieu ou même n'offrir aucune ressemblance du tout. Elle n'en symbolise pas moins l'original parce que telle est la volonté du magicien, et elle lui fournit, de ce fait, un objet sur lequel décharger ses sentiments d'affection, d'envie ou de haine. Dans les îles Loyauté, la femme dont le mari ou le fils est à la guerre prend un morceau de corail qui figure l'absent et, de sa main droite, le meut de haut en bas et de bas en haut pour indiquer les mouvements du combattant. De sa main gauche elle balaie les obs-

tacles imaginaires de son avance. Chez les Wachagga du Kilimandjaro, lorsqu'un jeune homme mourait avant d'avoir subi la circoncision, on était tenu d'accomplir symboliquement le rite pour lui permettre de rejoindre les ancêtres tribaux et de se marier dans leur royaume d'outre-tombe. On employait à cette fin une fleur de bananier dont le pistil était l'objet d'une circoncision en forme. Dans le cas d'une jeune fille morte sans avoir subi l'incision, on pratiquait l'opération sur une banane. La banane était ensuite déposée dans une hutte en miniature représentant la hutte où la jeune fille serait restée confinée jusqu'à son rétablissement. [76] Pour multiplier ses animaux domestiques, l'Indien Cora du Mexique en fait des imitations en cire ou en argile ou encore les sculpte dans le tuf et dépose les images dans une caverne de la montagne. (Le Cora considère les montagnes comme la source de toutes les richesses.) Il doit faire autant d'images qu'il désire de vaches, de chiens ou de poules. Chez les Indiens Thompson de la Colombie britannique, la femme d'un joueur prend une pierre allongée, ou plus souvent un marteau de pierre, qu'elle suspend à une corde au-dessus des oreillers de son mari. Si elle apprend qu'il n'a pas de chance au jeu, elle fait tourner rapidement la pierre « afin de renverser ainsi sa chance ».

Dans les formes plus complexes de magie, surtout noire, ces différentes méthodes de transmission sont souvent combinées. Chez les Murngin du territoire nord de l'Australie, un sorcier peint sur une pierre l'effigie de sa victime souhaitée avec la tête, les bras, les doigts, les jambes et le scrotum d'un homme. Le nez, les oreilles, les pieds et le pénis sont ceux d'un kangourou. Tout en dessinant son image, il s'adresse à elle en ces termes : « Tu tueras un tel et un tel », et il précise le nom de l'homme. Il allume un feu sous la pierre qui finit par éclater sous l'effet de la chaleur avec un bruit de détonation. Alors l'opérateur sait que l'âme de l'homme visé, si éloignée qu'elle soit, poussera un cri de douleur. Le corps de l'homme se gonfle, son nez saigne, ses coudes et ses ongles éclatent, ses doigts se détachent, sa peau et ses testicules éclatent. Il ira un an, après quoi il mourra. Dans le cas particulier qui a fourni la matière de notre description, l'homme mourut en fait de la lèpre. Mais sa famille garda la conviction de lui devoir la vengeance : un ennemi d'un autre clan devait avoir causé sa maladie (W. L. Warner).

Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, la plante *kuman* se brise par temps sec en segments qui offrent souvent une étroite ressemblance avec certains os longs du squelette humain. Le sorcier ramasse ces segments et leur donne à chacun le nom d'un membre du corps de la victime qu'il veut faire. Alors il s'accroupit à

la façon du pygargue, et, imitant la manière qu'a l'oiseau de décharner les os, il rejette les segments derrière son dos. S'il quitte la place sans se retourner sur les segments, son ennemi mourra. Mais, s'il les ramasse et place une médecine sur eux, son ennemi se rétablira.

Dans l'île Wogeo de l'archipel Schouten, au large de la côte nord de la Nouvelle-Guinée, une incantation très répandue [77] pour la protection des aréquiers produit la *gangosa* sur le voleur. Il s'agit d'une affection cutanée particulièrement répugnante qui va souvent jusqu'à la perte du nez tout entier. La formule débute par une adresse au personnage mythique qui est censé s'en être servi le premier. Puis on demande au pygargue de « dévorer la face de celui qui vole ». On mentionne de même des mille-pattes, des fourmis noires et la pastenague. La mention de l'oiseau s'explique par le fait que l'ulcère « gangoseux » ferait croire qu'un oiseau ou un autre animal a arraché la chair de la victime. Les mille-pattes, les fourmis et la pastenague sont là à cause de leurs piqûres douloureuses. Tout en prononçant son incantation, le magicien mime les gestes du pygargue déchirant sa proie. La formule est si redoutable que le propriétaire des palmiers ne se hasarderait pas à cueillir ses noix avant d'avoir accompli un autre rite pour invalider la magie.

À Motlav (une des îles Banks), une forme de magie noire met en œuvre des restes de repas, des rognures d'ongles ou des excréments de l'homme visé. Par exemple, le sorcier fait rôtir un igname, le rompt en deux et en donne la moitié à son ennemi. Il fait semblant de manger l'une des moitiés, mais par un tour de passe-passe il échange les parts. Une fois en possession des reliefs de son ennemi, il doit réciter sur eux des formules puissantes et utiliser certaines substances réputées pour leur richesse en *mana*. La victime meurt quand ces conditions ont été remplies. Si le dernier rite fait défaut, elle vit indéfiniment, bien que dans un état d'affaiblissement. Le déroulement du processus demande au moins six mois, et la victime ne commence à ressentir ses fâcheux effets que trois mois après que la magie a commencé d'opérer.

Les Malais péninsulaires pratiquent diverses formes de magie noire au moyen de figures de cire représentant leurs victimes. L'une des méthodes consiste à recueillir des rognures d'ongles, des poils de cheveux, de sourcils, de la salive et autres parties détachables de la personne visée et à les disposer à la ressemblance de celle-ci au moyen de la cire d'un rayon abandonné. Vous roussissez lentement le visage en le tenant sur une lampe chaque nuit, pendant sept nuits de suite, en disant : « Ce n'est

pas la cire que je roussis, c'est le foie, le cœur, la rate d'un tel que je roussis. » Cela fait, vous brûlez l'effigie, et votre ennemi mourra. Une méthode plus compliquée consiste à faire l'image d'un cadavre et à la percer avec la ramille pointue d'une palme à l'endroit que l'on désire atteindre. Un coup aux yeux rend la victime aveugle, un coup à la tête, à la poitrine ou à la [78] ceinture la rend malade. Si l'on désire causer la mort, il faut transpercer l'effigie du haut en bas, de la tête aux fesses. On enveloppe alors l'effigie dans un linceul, on prie sur elle comme on ferait d'un mort, et on l'enterre au milieu du chemin qui mène à la demeure de la victime de manière à être sûr qu'elle passera dessus (W.W. Skeat).

Un magicien Montagnais s'y prit de la manière suivante pour tuer un sorcier étranger distant d'une centaine de lieues. Il prépara ses charmes qu'il plaça dans un récipient de cuir. Puis il prit deux pieux particulièrement pointus qu'il enfonça de toutes ses forces dans le sol en biais dans la direction de l'ennemi, en disant : « Ici est sa tête. » Puis il descendit dans une tranchée profonde et asséna à l'un des pieux de violents coups d'épée et de poignard tout en tenant dans les mains sa trousse de charmes. Il sortit alors de la fosse, jeta aux pieds des spectateurs ses armes couvertes de sang et annonça que le sorcier étranger, maintenant grièvement blessé, ne tarderait pas à mourir.

Les objets matériels, les expressions verbales ou les actes manuels peuvent revêtir un emploi analogique et souligner davantage encore l'intention précise du sorcier. Désire-t-il la pluie, il dit : « Pluie » en même temps qu'il crache de l'eau pour imiter l'averse. Avant de partir pour la chasse, il se pique lui-même avec une flèche de manière à saigner, comme l'animal blessé, ou encore il fait toute une série de contorsions imitant la bête qui se débat dans le piège. Pour obtenir une meilleure récolte, il aura commerce avec sa femme dans son jardin <sup>72</sup>. Une grande partie du

---

<sup>72</sup> Chez les Kiwai, mari et femme ont commerce sexuel juste avant de planter les premières ignames, et le *semen* du mari est appliqué aux tubercules en qualité de puissante médecine. Dans certaines régions de l'île de Java ; au moment où le riz est sur le point de fleurir, des couples de gens mariés se rendent de nuit dans les champs pour y pratiquer l'union sexuelle. Les Jakun de Malacca ont une solennité annuelle de plusieurs jours au cours de laquelle ils se livrent au chant et à la danse, se grisent de boissons en cours de fermentation et pratiquent « ce qu'on peut seulement appeler leur *jeu d'échange de femmes* ». L'ensemble de la cérémonie passe pour exercer une influence active sur les sources de la subsistance. Chez les Tangkhul de Manipur, avant de semer le riz et avant de le moissonner, « la rigueur de la moralité normale est interrompue par une nuit de licence débridée » (T. C. Hodson). Avant de commencer les semailles, les Oraon de Chota Nagpur célèbrent une solennité de plusieurs jours, le Sarhul. Les vieux boivent tant qu'ils peuvent, les jeu-

symbolisme des danses de chasse, du rituel pluvial, etc., a valeur de « langage par signe » et suggère l'effet désiré plutôt qu'il n'agit directement sur sa réalisation. L'exemple entraîne à l'imitation, et cette méthode si efficace chez les êtres humains peut être considérée comme également fructueuse dans les rapports avec le monde animal et les forces impersonnelles de la nature. Mais des paroles ou des actions destinées à montrer ce qu'il faut faire ont dû finir, à force d'être répétées, par être regardées comme efficaces par elles-mêmes et acquérir ainsi un caractère magique. Même des êtres spirituels peuvent être considérés comme sensibles à cette forme de magie.

Chez les Arunta du Centre australien, chaque groupe totémique local a sa cérémonie d'*intichiuma*, destinée à multiplier la plante ou l'animal qui donne son nom au groupe. Dans l'*intichiuma* de la Chenille witchetty, les opérateurs se rendent dans une caverne où se trouve un grand bloc de [79] quartzite représentant la chenille adulte. Tout autour sont de petites pierres rondes figurant ses œufs. Le président se met à chanter en tapotant le bloc avec une auge de bois utilisée par les femmes pour porter la nourriture. Tous les autres hommes tapotent le bloc avec des rameaux cueillis aux gommiers et chantent des couplets dont le refrain invite l'animal à pondre. Le président prend alors une des petites pierres et frotte avec elle chaque homme à l'estomac en disant : « Vous avez mangé beaucoup de nourriture. » Une cérémonie analogue, avec des invitations chantées adressées à l'animal pour qu'il vienne de partout et pondre, est renouvelée à côté d'un gros rocher à la base duquel une autre pierre représentant la chenille adulte est censée enfouie (Spencer et Gillen).

Dans la magie horticole des Papous Kiwai, certains objets ont la vertu d'enseigner « à pousser aux ignames, aux patates, aux cocotiers et à la canne à sucre. Quand on plante les ignames, on enduit parfois les racines de quelques-unes d'entre elles avec une mixture à base de bave d'amphibiens, de terre et d'eau de leur trou,

---

nes - hommes et femmes - chantent, dansent et s'en donnent à plaisir sans autre frein que celui de la décence. Comme le propose notre source (S. C. Roy), l'aspect de saturnales de cette solennité semble inspiré par l'intention de promouvoir la fécondité de la terre. Avant de planter leurs cacaoyers, les Pipiles de l'Amérique centrale imposaient aux cultivateurs de ne pas s'approcher de leurs femmes pendant quatre jours pour leur permettre de « s'adonner à leur sensualité avec la plus grande intensité possible la nuit qui précéderait la plantation ». Certaines personnes étaient spécialement désignées pour accomplir l'acte sexuel au moment même où l'on déposait les premières graines dans la terre (H. H. Bancroft).

d'herbes odorantes, d'huile de coco, de plume d'oiseau de paradis et d'un tendon de casoar ; à quoi l'on ajoute une petite pierre. Les amphibiens, qui se fraient un chemin à travers le sol, montrent aux pousses d'igname comment percer la terre et se propager à travers le jardin. La bave rend les tubercules lisses, sans protubérances disgracieuses. L'oiseau de paradis et le casoar, qui passent pour avaler telle quelle leur nourriture et pour faire pousser de nombreuses plantes en les fumant de leurs excréments, enseignent aux ignames à pousser dans tous les sens. La pierre leur apprend comment devenir grosses et fortes <sup>73</sup>.

Le Dobuan qui veut que sa jeune vigne produise un feuillage épais attire son attention sur divers arbres et arbustes feuillus. Quand il veut que les tubercules deviennent gros, il les adresse à la butte élevée par une espèce de coquillage. S'il lui plaît d'avoir des ignames à protubérances, il dit qu'il se pelotonne de froid. Toutes ces remarques sont faites « délicatement », car la vigne, les tubercules et les ignames veulent être traités avec attention : on doit leur montrer ce qu'il faut faire, non le leur commander. De même, en Nouvelle-Irlande, un indigène exprime le vœu que son taro devienne aussi grand que la feuille de *tsuri* ; qu'il devienne gras comme certain poisson ; et qu'il croisse aussi vite que telle herbe bien connue. Pour faire d'un chien un bon limier, on le compare à un requin, et on souhaite que le chien courre la brousse à attraper [80] des cochons sauvages comme le requin parcourt l'océan à la recherche de sa proie. Un homme veut-il engraisser son cochon domestique, il souhaite le voir devenir aussi gros que tel arbre connu pour ses dimensions énormes.

Le magicien de la Nouvelle-Calédonie qui veut produire le beau temps gravit une haute montagne exposée aux premiers rayons du soleil levant. Au moment précis où le soleil émerge de la mer, il met le feu à un ballot de charmes suspendu au-dessus d'une pierre plate. Les charmes comprennent du corail, trois espèces de plantes - toujours trois - deux boucles de cheveux pris à un enfant vivant de sa famille et deux dents ou mieux un maxillaire entier du crâne d'un ancêtre. Tandis que la fumée

---

<sup>73</sup> Lorsqu'un chien a tué un cochon sauvage, le chasseur coupe une oreille à celui-ci pour la donner à manger au chien. C'est là une sorte de médecine pour le chien qui lui « enseigne à agir de même la fois suivante ». Un sorcier qui veut nuire à des hommes partis harponner le dugong dans le récif se procure un morceau de bois pris à une vieille butte érigée sur une tombe et va le déposer sur le rivage tout près de l'eau. Au moyen d'un roseau ou d'un morceau fragile de bambou, il essaie de piquer le bois ; le roseau ou le bambou se brisent sous la résistance, et leur éclatement a pour effet d' « enseigner » aux hampes ou aux têtes de harpons à se rompre elles-mêmes (Gunnar Landtman).

se déroule, il frotte la pierre d'autel avec du corail sec et invoque ses ancêtres en disant : « Soleil ! Je fais ceci pour que tu sois chaud et que tu dévorent tous les nuages du ciel. » Il répète la même cérémonie au coucher du soleil. Les paroles du magicien expriment ainsi la signification de son acte symbolique : « Comme le feu semble dévorer la fumée qui monte de lui, le soleil doit 'dévorer' les nuages. » (Lambert.)

Un charme maori prend souvent la forme d'une affirmation énonçant une analogie avec l'effet à obtenir ou avec la situation désirée. C'est ainsi que la formule pour donner vitesse et élégance à un canot pourra mentionner la rapidité du vol de l'oiseau ou la légèreté de la mouette planant sur les eaux. Ou bien elle mentionnera les noms de bois connus pour leur flottabilité.

Dans l'archipel Kei, au sud-ouest de la Nouvelle-Guinée, les femmes dont le mari est parti pour un raid apportent des fruits et des pierres, les oignent et les déposent sur une table. Puis elles implorant leurs seigneurs, le soleil et la lune, de faire rebondir les balles sur l'être aimé comme les gouttes de pluie rebondissent sur les fruits et les pierres qui ont été huilés.

Chez certaines tribus tibéto-birmanes de l'Assam, il est courant, en période de sécheresse, de tuer un poisson et d'en disperser les morceaux sur la route du village. On informe ensuite les divinités que les poissons meurent faute d'eau. Dans le Manipur on trouve une autre méthode pour aviser, les dieux de la pluie. La population hale ses bateaux dans la vase du fossé, et le rajah, dont le bateau de course conduit la procession solennelle, prie alors les puissances spirituelles d'envoyer la pluie.

Au cours de l'un des festivals des Oraon de Chota Nagpur, chaque chef de famille place un crabe vivant dans le foyer. [81] Tandis que le crabe crépite sous la chaleur, les femmes s'écrient : « Que nos lentilles et nos légumineuses fassent éclater ainsi leurs cosses. » Lorsque la bête raidit ses pattes et les ramasse, présentant la ressemblance d'une grappe de cosses, les femmes disent : « Que les cosses de nos lentilles et de nos légumineuses deviennent aussi épaisses et pleines que ce crabe. » (S.C. Roy.)

On trouve dans la magie du Japon moderne plusieurs pratiques qui paraissent inspirées par le désir d'éclairer les êtres spirituels sur ce que l'opérateur attend de leur puissance. Une légende rapporte qu'un ermite voulut élever un temple « au dieu qui serait le mieux en mesure d'assurer le salut de la race humaine ». Deux divinités, qui se présentèrent, furent rejetées comme n'étant pas assez farouches ni assez

fortes pour mettre à exécution la grande entreprise. L'ermite alors demeura sept jours « les yeux féroces et les poings serrés pour mieux faire comprendre aux dieux la nature de ses exigences ». À la fin lui apparut un être « pâle de rage concentrée » et répondant nettement à ses désirs. Dans certains districts montagneux, en période de sécheresse, certains hommes entreprennent une expédition de « prières pour la pluie ». Ils gravissent le sommet le plus haut accessible où demeure la plus puissante des divinités qu'ils veulent invoquer. Ils allument alors un feu de joie devant l'autel du sommet, tirent des coups de fusil, poussent des cris, font dévaler des pierres le long des pentes, toutes manières de représenter l'orage qu'ils désirent. L'auteur auquel nous empruntons ces renseignements s'abstient de trancher si ces pratiques et autres analogues ont pu être à l'origine purement magiques pour s'adapter ensuite à la croyance à des êtres spirituels ou si elles représentent une dégradation de conceptions animistes (W. L. Hildburgh).

On relève dans la magie noire japonaise certaines pratiques dépourvues de toute allusion à l'activité d'êtres spirituels. Quand, par exemple, on se sert d'une image pour représenter la personne à qui nuire, l'effet produit sur l'image est censé reproduit sur la victime directement. En revanche, dans d'autres *majinaï* - c'est le nom donné à ces pratiques - l'image employée semble bien avoir eu pour objet primitif d'orienter un dieu ou un esprit offensé ou irrité. Dans une forme de magie amoureuse, la femme offensée se rend de nuit auprès de l'arbre sacré d'un autel voisin de sa maison et, après avoir affirmé son dessein et le nombre de visites qu'elle fera, enfonce un clou à travers une image qu'elle fixe à l'arbre. Elle s'acquitte [82] du nombre promis de visites et chaque fois enfonce un nouveau clou dans l'image et l'arbre. Lorsque le nombre requis de clous aura été enfoncé, le sang doit sortir de l'arbre si la victime est condamnée à mourir. W. H. Hildburgh, que nous citons ici, explique cette pratique par le dessein d'irriter l'esprit qui habite l'arbre et de le pousser à chercher vengeance dans la direction indiquée par les blessures de l'image.

Les Akikuyu s'adressent secrètement à un forgeron pour le plus puissant et le plus destructeur des anathèmes. « Que les membres de cette famille aient leur crâne écrasé comme j'écrase ce fer avec mon marteau ! Que leurs entrailles soient saisies par les hyènes comme je saisis ce fer avec mes tenailles ! Que leur sang jaillisse de leurs veines comme les étincelles volent sous mon marteau ! Que leur cœur gèle de froid comme je refroidis ce fer dans l'eau ! » Ces malédictions produisent leur effet, les personnes visées fussent-elles éloignées de cent milles (C. Cagnolo).



Les Azandé du Soudan anglo-égyptien, pour accélérer la croissance des melons, se servent d'une variété de hautes herbes (*bingba*) qui poussent avec exubérance en terre cultivée. Un homme lance l'herbe comme un dard et transperce les larges feuilles de ses melons. Après avoir dit : « Vous êtes des melons, vous serez productifs comme le bingba aux fruits abondants. » De même, en piquant les tiges de bananier avec des dents de crocodile : « Vous êtes des dents de crocodile, je pique les bananes avec elles ; puissent les bananes être prolifiques comme des dents de crocodile ! » (E.E. Evans-Pritchard.)

Les Indiens du Pérou, à la veille d'une expédition guerrière, avaient coutume de faire jeûner certaine brebis noire pendant plusieurs jours, puis ils la mettaient à mort en disant : « De même que le cœur de ces animaux est affaibli, fais que soient affaiblis nos ennemis. » (J. de Acosta.)

Les Indiens Mandanes, une tribu Sioux, célébraient une danse masquée lorsqu'on n'avait pas vu de buffle pendant un certain temps aux abords du village. La danse ne manquait jamais d'attirer les animaux en question, puisqu'on la poursuivait jusqu'à leur apparition. Chaque danseur portait un arc ou une lance et revêtait la tête et les cornes d'un buffle complétées par un bout de peau et la queue. « Lorsqu'un des danseurs est fatigué par l'exercice, il l'indique en se courbant en avant et en penchant son corps vers le sol. Lorsqu'un autre tire de l'arc sur lui et le frappe avec un trait émoussé et qu'il tombe comme un buffle, les assistants le saisissent et le [83] traînent par les talons en dehors du cercle en brandissant leurs couteaux autour de lui. Après avoir reproduit sur lui tous les gestes de l'écorchage et du dépeçage, ils le laissent, et sa place est prise par un autre qui danse dans le cercle avec son masque ; ce jeu de relais permet de prolonger la scène de nuit et de jour, jusqu'à obtention de l'effet désiré, à savoir faire venir le buffle. » (G. Catlin) <sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Les Mandanes célébraient, chaque printemps, une danse destinée à assurer la multiplication des buffles. Les officiants revêtaient une peau complète de buffle, avec cornes, sabots, queue, et prenaient une position horizontale pour imiter les mouvements de l'animal avec toute la fidélité possible. Le trait culminant de la cérémonie consistait à reproduire la saillie de la bufflesse par le buffle ; l'action se renouvelait quatre fois, « au plus grand divertissement des spectateurs » (George Catlin). Cette danse était aussi en usage chez les Hidatsa, une tribu apparentée aux Mandanes ; ici les jeunes hommes offraient rituellement leurs épouses aux vieux, qui acceptaient le plus souvent. Là encore, l'intention visait certainement la multiplication des buffles.

Le rite magique implique normalement un acte manuel, une expression orale (formule ou incantation) et l'emploi d'un certain matériel inanimé (charme ou « médecine ») possédant une puissance occulte de lui-même ou en vertu d'une attribution. Il n'y a aucune raison de considérer l'un des trois éléments comme primitifs et les autres comme dérivés, puisqu'un système de magie peut mettre l'accent soit sur l'acte manuel, soit, sur la formule ou sur le charme. Il va de soi, en outre, que, lorsqu'on les trouve combinés dans un rite particulier, l'un d'entre eux peut prendre la plus grande importance dans l'esprit de l'opérateur. Tous les trois sont susceptibles d'une extension considérable. De simples actes manuels peuvent aboutir à des rituels compliqués ; des formules brèves évoluer en formules étendues ; des charmes se multiplier et se diversifier sans limites. L'art de la magie tend à se compliquer de plus en plus, à accroître son ésotérisme, sa pratique finissant par être le monopole d'un corps professionnel de thaumaturges.

Accompli comme il faut, le rite magique a une efficacité qui s'ajoute à celle de ses éléments constituants. Le magicien doit choisir une occasion propice et l'endroit convenable. Il peut se faire qu'il ait à réitérer son action, entièrement ou en partie, plusieurs fois, suivant le caractère mystique ou symbolique si souvent attribué à certains nombres <sup>75</sup>. Il doit, en outre, être lui-même qualifié comme officiant, souvent par l'observance de tabous alimentaires et sexuels, par des ablutions préliminaires

---

<sup>75</sup> Dans les petites îles des Nouvelles-Hébrides, le nombre 4 et ses multiples passent pour signifier « achèvement » ou « perfection ». Presque chaque opération magique met en œuvre quatre objets ou encore se déroule en quatre temps, ou bien l'incantation, composée de quatre parties, est prononcée quatre fois à la suite. Chez les Akikuyu du Kenya, le chiffre 7 est le moins faste de tous dans la divination exercée par les hommes-médecine. Les Cherokee accompagnaient la plantation et la culture du maïs de mainte cérémonie. On plaçait dans chaque colline sept grains de maïs (nombre sacré) que l'on ne repiquait pas. Lorsque le champ était tout à fait prêt, l'homme-médecine et son assistant (généralement le propriétaire du champ) y élevaient un petit enclos dans lequel ils entraient et s'asseyaient à même le sol, tête baissée. Tandis que l'assistant demeurait plongé dans le silence, l'homme-médecine, ses sonnaillles en mains, chantait des invocations à l'esprit du maïs. Le rituel était répété quatre nuits de suite, après quoi personne ne se rendait dans le champ pendant sept nuits. L'officiant alors s'y rendait ; si toutes les règles avaient été convenablement observées, il devait trouver de jeunes épis sur les tiges. Chez les Pieds-Noirs, le nombre 7 était sacré. Ils appelaient les Pléiades d'un nombre qui signifie « les sept parfaites ». Pour purifier un homme-médecine, on creusait dans le sol un trou en forme de triangle dans lequel on jetait sept pierres chauffées que l'on arrosait d'eau froide pour produire un bain de vapeur. Tout en se baignant, l'homme-médecine adressait une invocation aux Pléiades pour leur demander de l'aider à guérir diverses maladies. 9 est le nombre sacré des Goldi et d'autres tribus Toungouses : un chaman et ses assistants dessinent, en dansant, neuf cercles ou un multiple de neuf.

et par le port d'un costume approprié spécial <sup>76</sup>. Ces conditions réunies, il exécute ses actes, prononce ses formules et joue de ses charmes. Toute erreur ou omission dans l'action, toute interruption du fait d'une personne non qualifiée est tenue pour invalider le rite et la magie, parfois avec les pires conséquences pour l'officiant et pour les autres. Les observances magiques sont, comme on voit, nettement distinguées et séparées de celles de la vie courante. Elles prennent place dans une atmosphère d'anormal qui leur confère un caractère dynamique à eux. Lorsque, en période de sécheresse, les Bagobo de Mindanao lavent leurs porcs et [84] leurs chèvres, leur batterie de cuisine, ou que, pour arrêter la pluie, les Kaingang du Brésil font bouillir de l'eau de pluie jusqu'à complète évaporation, il faut bien supposer que ces actes s'exécutent avec décence, et même solennité. Ils appliquent des méthodes depuis longtemps consacrées et peuvent s'accompagner de chants, de danses ou d'autres

---

<sup>76</sup> Dans certaines régions, la nudité partielle ou totale de l'officiant est indispensable aux rites magiques. Dans l'île Rossell, une femme peut pratiquer la magie « en vertu de son pouvoir intrinsèque propre », à condition d'enlever ses jupes. Suivant les Maori, les organes de la génération étaient profondément pénétrés de *mana*; l'homme qui prononçait une incantation se mettait la main sur ses organes sexuels pour renforcer le pouvoir de ses paroles. Dans l'Inde, la nudité est très répandue aussi bien chez les Hindous que chez les tribus aborigènes, qu'il s'agisse par exemple de rites pour faire cesser la pluie, pour disperser des nuages de grêle, pour chasser les puces d'un village ou guérir la paralysie du bétail. On la rencontre également dans certaines formes de magie noire. Au Maroc, où la sorcellerie passe pour sévir la veille du Nouvel An, certaines femmes se dévêtent la nuit pour aller en cachette chercher de l'eau à la fontaine d'un voisin et la faire servir à une magie maléfique. Chez les Tsul, lorsqu'on désire la pluie, des femmes se rendent dans un lieu écarté où elles sont à l'abri des regards masculins, et là, complètement nues, elles se livrent à un jeu de balle avec des louches de bois. Le jeu a par lui-même un effet magique, mais la nudité des joueuses en accentue encore la vertu. Chez les Ait Warain, deux ou quatre femmes nues jouent à une sorte de hockey avec des bâtons pour produire la pluie. Les organes sexuels ont un rôle dans certaines formes de magie des Chukchi. Leur intervention procure un « supplément de vertu » aux formules maléfiques. Un chaman noir désireux d'inventer une formule particulièrement puissante sort absolument nu par une nuit de clair de lune et dans cette tenue se met à appeler : « Lune ! Je te montre mes parties cachées. Aie pitié de mes pensées de colère. Je n'ai pas de secret pour toi ; aide-moi contre un tel et un tel. » Tout en prononçant ces paroles, le chaman s'efforce de pleurer pour toucher les sentiments de la lune. II fait aussi des mouvements particuliers de la bouche, comme s'il voulait attraper et mâcher quelque chose ; il illustre ainsi son désir de saisir et de dévorer sa victime convoitée (W. Bogoras). Dans les cas que l'on vient de citer, les organes de la génération passent réellement pour le siège d'un pouvoir occulte qui possède une vertu prophylactique contre les maux et peut aussi servir à renforcer positivement un rite de magie. La place considérable des motifs phalliques dans les amulettes, les images et certaines attitudes indécentes a souvent la même explication. La croyance fort répandue suivant laquelle les sorciers, dans l'exercice de leurs opérations maléfiques, circulent nus se rattache au même ordre d'idées.

actes rituels. Il n'est pas dit qu'il pleuvra chaque fois qu'un Bagobo lave son cochon ou que la pluie cessera chaque fois qu'une Kaingang fait bouillir l'eau de ses repas.

C'est même un fait que, dans une communauté, la signification attachée à un rite magique variera beaucoup suivant que son exécutant est un professionnel ou n'est qu'un amateur. En règle générale, tout un chacun connaît quelques formules simples ou possède quelques charmes grossiers qu'il a le sentiment de pouvoir utiliser à l'occasion sans autres façons. Pour la magie intéressant le bien-être du groupe social ou de ses membres les plus en vue, on exige d'ordinaire les services d'un opérateur régulier, et ils impliquent de sa part une préparation beaucoup plus compliquée. D'une communauté à l'autre, des différences considérables peuvent intervenir dans la mise en scène du rite, la succession des parties et l'état spécial de l'officiant. La magie systématique des Trobriandais - celle qui intéresse, par exemple, la confection d'une pirogue, une campagne de pêche, la culture d'un jardin - est très rigoureuse sur les détails de l'exécution. Dans l'esprit du primitif le rite magique n'est pas moins nécessaire au succès de l'entreprise que l'activité pratique qui l'accompagne. En revanche, chez les Azandé, le rite magique n'a rien de formaliste. Les actions, les formules, la succession des unes et des autres s'y accommodent de nombreuses variantes. L'ensemble de la cérémonie est beaucoup moins rigidement défini que dans l'aire mélanésienne.

Il existe aussi des techniques magiques dont l'efficacité ne dépend guère, ou pas du tout, des actes manuels, des formules ou des charmes. Dans la mentalité de maint peuple primitif, la volonté humaine est susceptible d'être projetée dans une direction donnée et de réaliser les effets désirés par l'opérateur. Une volonté impérative, une concentration intense de pensée, l'autosuggestion (plus commune et infiniment plus facile à obtenir chez les primitifs que chez nous) peuvent suffire, renforcées par une forte poussée affective, à créer la foi qui transporte les montagnes.

Dans le Queensland du Nord, « un Noir désirera sérieusement qu'un fruit particulier ou quelque autre chose lui vienne [85] à point, et il enverra une grande araignée le lui chercher, et la chose viendra. Les aborigènes côtiers ont une confiance particulière et absolue dans cette méthode pour satisfaire un désir particulier. » (W. E. Roth.) Dans le Centre australien, une femme Kaitish désire-t-elle faire du mal à une personne, elle commence par souffler sur ses doigts, puis elle agite ses mains de bas en haut et de haut en bas dans la direction de la victime visée. Elle a naturellement grand soin que personne ne surprenne son manège. La victime dépérit peu à peu

jusqu'à n'être plus qu'un squelette. Chez les insulaires Boucaniers (nord-ouest de l'Australie), lorsqu'on voulait nuire à un membre d'une autre tribu, les hommes quittaient le camp pour se rendre dans un endroit sableux écarté. Là ils faisaient un trou dans le sable et y déposaient une effigie grossière de l'individu visé. « Ils concentraient leurs pensées sur celui auquel ils voulaient nuire, chantaient un chant étrange, et le mal était fait. L'ennemi contractait une forte fièvre et mourait probablement dans un jour ou deux. » (W.H. Bird.)

Quand un Orokaiva a deux femmes, la moins favorisée pratiquera à l'occasion le *gose*, le « mauvais vœu », contre lui. Par exemple, s'il rentre de la chasse avec du gibier et le donne entièrement à sa préférée, la femme méprisée soulage sa colère en pensant : « Très bien, la prochaine fois qu'il ira chasser, il perdra son temps. » Le mari rentre-t-il bredouille, il soupçonne probablement l'une ou l'autre de ses femmes de lui avoir souhaité mauvaise chance. Les Orokaiva croient de même qu'un mauvais souhait peut se transmettre par simple regard. Il suffit que votre ennemi vous coule un regard malicieux quand vous partez pour la chasse pour gâter toutes vos chances. Aussi est-il plus prudent, quand on va à la chasse tout seul, de quitter le village à la dérobée.

Lorsqu'un Elema part pour une randonnée amoureuse, il s'identifie quelquefois à la lune, les mythes prêtant à la lune une séduction particulière sur les femmes. Dans ce dessein il se sert du nom secret de la lune, Marai. Il ne chuchote pas à part lui : « Marai, aide-moi à vaincre cette femme », mais il pense au fond de soi : « Je suis Marai elle-même, et j'aurai la femme. » (F. E. Williams.)

Les gens de l'île Tikopia, qui forme un poste avancé de la culture polynésienne, croient que la stérilité peut fort bien frapper un couple normal à la suite de la malveillance d'un tiers. Un prétendant éconduit, par exemple, enverra sa divinité personnelle (*atua*) produire toute une suite de fausses couches chez la femme. Les Maori avaient un mot spécial (*hoa*) [86] pour désigner l'effort de la volonté humaine pour atteindre quelque chose à distance. Les paroles prononcées par l'opérateur étaient purement le conducteur reliant la puissance de volonté à l'objet visé. On recourait d'ordinaire à cette pratique dans le but de nuire à quelqu'un, mais on pouvait aussi

bien le faire pour son avantage personnel : un guerrier s'en servait, par exemple, pour échapper plus vite à la poursuite de l'ennemi <sup>77</sup>.

Dans les îles Nicobar, on croit que certaines personnes ont pouvoir de causer la mort de quelqu'un « rien qu'en y pensant ». Un homme qui a rêvé qu'il est l'objet d'un mauvais souhait de ce genre se hâte de fuir dans une autre île. Le coupable, si on le découvre, est attaché à un arbre, et on le laisse mourir de faim.

Chez les indigènes du sud-est de Madagascar, le terme *vurike* constitue pratiquement l'équivalent de la magie noire, car il s'applique à toutes les formules et tous les charmes secrets ordonnés à des desseins maléfiques. L'efficacité de ces éléments est proportionnée à la volonté de la personne qui les emploie, et, utilisés comme il faut, ils assurent exactement le résultat désiré. Les *vurike* les plus terribles sont ceux qui produisent leur effet à distance par un simple regard ou un geste dans une direction donnée. L'œil ou le doigt agit dans ce cas aussi promptement et sûrement qu'un éclair. Chez ces Malgaches, il n'est pas une maladie ou une épidémie, un accident ou une calamité, qu'on impute à l'influence du *urike*.

Les Bergdama, une peuplade nègre de l'Afrique du Sud, sont convaincus que le mourant qui ne s'est pas réconcilié avec son ennemi ne saurait avoir une fin paisible. Aussi s'efforcent-ils de trouver l'ennemi pour l'amener au lit du moribond. Il n'y a pas de réconciliation verbale, mais le visiteur humecte ses mains avec sa salive et les passe sur la poitrine et le dos du patient. Son influence sera plus puissante encore s'il crache un peu de son urine sur le patient. Si l'ennemi ne vient pas en personne, il enverra au moins un vêtement portant trace de sa transpiration. Aussitôt le vête-

---

<sup>77</sup> Suivant le témoignage d'un ancien missionnaire (R. Taylor), le pouvoir d'ensorceler pouvait, chez les Maori, être exercé par n'importe qui : « Un simple désir y suffisait souvent. » Les indigènes qui passaient au christianisme avaient bien soin de faire bénir leur nourriture pour empêcher les mauvais désirs de leurs ennemis de la contaminer. On nous dit encore qu'un individu « est ensorcelé en fumant la pipe de quelqu'un qui lui veut du mal, en se couchant dans sa hune, en mettant son vêtement, en buvant à la même calebasse, en mangeant à la même corbeille, en payant dans la même pirogue et même en se baignant dans le même cours d'eau » (J. S. Pollack). Les mauvais désirs véhiculés par l'œil pouvaient déterminer la mort d'un enfant ou une maladie grave chez un adulte. Une indigène qui avait connu un cas de « désir de mort » déclarait que, si la victime était consciente de son ensorcellement, elle consultait un *tohunga* (magicien) capable non seulement de sauver la victime mais même de faire périr l'auteur du mal. Mais la victime qui ne se rendait compte de rien survivait rarement plus de deux jours et souvent expirait au temps fixé (Frances del Mar).

ment mis par le malade, l'effet désiré est acquis, et le mourant rend l'âme sans effort. L'individu auquel on fait appel dans cette circonstance ne se dérobe jamais.

Les Bakgatla du protectorat de Bechuanaland emploient le mot de *boloi* (« ensorcellement par la bouche ») pour désigner l'action de nuire à autrui par voie de haine. Ce *boloi* prend deux formes. Dans la première, un individu menace [87] son ennemi de quelque malheur ou souhaite que ce malheur lui arrive, ou encore montre de l'hostilité à son endroit en pointant l'index vers lui. Il n'est pas nécessaire d'y ajouter des paroles : la personne visée sait qu'on a invoqué le mal sur sa tête, et, s'il lui arrive quelque maladie ou accident de n'importe quelle sorte, l'homme malveillant sera tenu pour responsable. Sous une autre forme, la personne offensée se contente de ruminer un grief sans prononcer de paroles ou faire de gestes. Son sentiment de vengeance, son « cœur amer » suffit à infliger le dommage voulu. Ce *boloi* est toujours le fait de quelqu'un de plus âgé. L'idée inspiratrice est que l'individu contre lequel il est dirigé a manqué au respect dû à ses proches plus âgés. La maladie déterminée par le *boloi* peut guérir à condition de laver le corps du malade, mais la toilette est réservée à la personne supposée à l'origine du mal. Si la personne argue de sa non-responsabilité pour se dérober, un magicien peut laver le patient. Son traitement passe néanmoins pour moins efficace. On fait appel au concours des ancêtres pour faciliter la guérison. Cette sorte de *boloi* est parfois imputée à la colère d'une personne décédée. En ce cas, on peut l'exorciser par le sacrifice propitiatoire d'un bœuf ou d'une chèvre sur la tombe de l'ancêtre offensé. Les mesures réparatrices ne sont pas toujours efficaces. Tant de gens meurent par suite de cette pratique que, au dire d'un indigène, « il n'est pas de paix dans la tribu ». Suivant une relation succincte intéressant toutes les tribus Bechuana, la colère d'un père, d'un grand-père, d'un oncle ou d'un frère aîné vivants est susceptible, tout autant que celle de parents défunts, de léser physiquement ceux contre lesquels elle est dirigée. Les enfants sont les plus exposés à son influence. Qu'un enfant tombe malade peu après une dispute de famille, le devin annoncera probablement que la maladie a été provoquée par l'un des aînés du père, soit dans la famille même, soit dans le clan. Il n'y a pas de remède tant que l'ancien, dûment apaisé, n'a pas lavé l'enfant avec une médecine et récité une formule sur lui.

Suivant les Ba-ila de la Rhodésie du Nord, une colère rentrée peut exercer un pouvoir destructeur. Le grognon qui n'est pas satisfait de la portion de viande d'élan

qu'on lui offre mais dissimule son mécontentement sera cause de l'apparition d'un goitre ou d'un kyste chez son enfant ou un proche.

Les Wakondé du Nyasaland et du Tanganyika défendent rigoureusement de prononcer, quand on est en colère, le nom d'un frère : le faire pourrait causer sa mort. Les esprits, en entendant les paroles de colère, supposent qu'elles sont [88] fondées et envoient une maladie ou combinent un accident qui détermine la mort de la personne nommée. Une fille qui méprise son père peut être frappée de mort si son père irrité en forme le désir. Une fille, raconte-t-on, poussa son père à un tel degré de colère que celui-ci pria les ancêtres de l'anéantir. Elle tomba malade le jour même et mourut le lendemain. Les amis ou les proches d'une personne absente, sans nouvelles d'elle depuis quelque temps, peuvent donner cours à leur peine ou leur mécontentement, et l'émotion qu'ils ressentent causer la maladie de l'absent. Un devin révèle au malade la cause de sa maladie et lui prescrit, en guise de traitement, de prendre une infusion d'une certaine plante et de réciter une formule. (« Que les paroles de ces gens retombent sur eux ! ») Les Sandawa croient que, lorsqu'une personne est fortement irritée, quelqu'un mourra dans le voisinage. L'idée est si enracinée qu'après une dispute ou un terme insultant on tue une poule, et on répand son sang tout autour pour apaiser la vengeance des ancêtres. Le missionnaire (M. van de Kimmerade) que nous citons ici parle d'un catéchiste qui avait eu une violente altercation avec sa femme. Un voyageur qui traversait le village surprit ses paroles. Il tomba malade avant d'arriver chez lui et mourut quelques heures plus tard. Quand le devin apprit ce qui s'était passé, il taxa le catéchiste de trois vaches et trois chèvres en guise de dommages et intérêts pour la vie du voyageur.

Chez les Dinka du Soudan anglo-égyptien, un homme « puissant » peut rendre les gens malades sans les voir, « en le désirant dans son cœur ». À une telle maladie il n'y a pas de remède. Suivant les Acholi, la malveillance ou l'envie du premier venu porte malheur à la personne sur qui elle tombe. Le seul moyen de parer l'effet est de « bénir » la personne touchée, ce qui se fait en la lavant avec de l'eau d'un bol dans lequel chaque habitant du village a craché. Alors l'homme retrouvera sa bonne chance.

Les Bangala du haut Congo, avec bien d'autres peuplades africaines, exigent d'une personne accusée de sorcellerie de se disculper par l'ordalie du poison. Refuse-t-elle, on la tiendra pour coupable. Il arrive qu'une personne hyperémotive et,



réellement innocente ne veuille pas boire le poison, persuadée qu'après tout elle pourrait bien être le sorcier recherché.

Que faut-il en effet pour être coupable ? Avoir désiré forte ment la mort de quelqu'un. Or, « que de fois une incontrôlable. colère leur a fait souhaiter la mort l'un de l'autre » (J. H. Weeks).

[89]

Chez les Ga de la Côte de l'Or, la pratique de la sorcellerie n'implique pas l'usage de formules, de médecines ni de rites. Son influence mauvaise est « simplement projetée à volonté par l'esprit du sorcier ».

Lorsqu'un Indien Lengua exprime le souhait de la pluie ou d'un vent frais du sud, ses voisins qui ne désirent pas de changement de temps protestent vivement et le prient de ne pas persévérer dans son idée. Les Indiens Chorti du Guatemala n'ont pas besoin du sorcier pour envoyer une malédiction. N'importe qui peut envoyer maladie ou mort à son ennemi, à sa famille ou à ses animaux domestiques, « à condition de désirer assez souvent ce malheur ». On se rend d'ordinaire dans un lieu écarté, et là on prononce sa malédiction à voix forte. Elle est alors portée jusqu'à la victime par les dieux du vent. La tribu mexicaine des Tarahumara impute la maladie et même la mort à « de simples regards ou pensées » dirigés par des individus sur leurs offenseurs. La première idée du malade est : « Qui ai-je irrité contre moi ? Qu'ai-je pris que je dusse laisser et qu'ai-je gardé que je dusse donner ? » Alors le pauvre homme de parcourir le village en compagnie de sa femme pour essayer de découvrir celui qui l'a ensorcelé. S'il le découvre et réussit à l'apaiser, il se remettra.

Les Zuñi estiment que les gens ordinaires peuvent ensorceler au moyen d'une pensée d'envie, tandis que, dans le pueblo de Laguna, seule l'envie des hommes-médecine est censée posséder cette puissance magique. En période de sécheresse, les Hopi sont exhortés à ne pas penser qu'il ne pleuvra pas : « Rejetez vos mauvaises choses ; laissez venir la pluie. » Mais il est connu que des gens mal intentionnés désirent effectivement qu'il ne pleuve pas et même injurient les nuages. Les personnes soupçonnées peuvent être saisies et torturées pour leur faire avouer leur méfait et le moyen de porter remède à leurs machinations <sup>78</sup>. Un Navaho ne doit jamais ex-

---

<sup>78</sup> Les Hopi attribuèrent un jour une sécheresse prolongée aux « pensées et aux paroles discordantes » de certains chefs et anciens Oraibi.

primer le désir d'une mort, car ce désir pourrait se réaliser : « Nul ne sait la puissance des mots prononcés ni tout le chemin qu'ils font. » En outre, l'esprit de la victime peut manifester l'identité du malveillant et lui infliger un terrible châtement, comme la folie ou une maladie mortelle.

L'Indien Naskapi dispose d'une force considérable dans sa « puissance de pensée ». L'une des manifestations de celle-ci est le désir. Les histoires ne manquent pas de chasseurs, de prestidigitateurs et de héros légendaires qui ont réalisé leurs vœux par un simple désir. L'une des méthodes consiste dans le recueillement silencieux par lequel une personne [90] concentre son esprit sur l'objet voulu et attend de son Grand Homme (son âme comme agent directeur) qu'il en fasse une réalité. On peut renforcer le désir en chantant, en battant du tambour, en agitant une crécelle ou en contemplant les dessins d'un ouvrage de perles, en broderie ou toute autre décoration.

Chez les Omaha, le pouvoir de la volonté pouvait être employé pour léser une personne. Les membres d'une société ou d'une chefferie honoraire exerçaient quelquefois l'« énergie directrice » qui était leur privilège pour châtier un fauteur de désordre dans le clan ou une personne ayant offensé les chefs. Ils fixaient leur pensée sur l'offenseur et mettaient sur lui les conséquences de ses actions, de sorte qu'il était exclu de toutes relations favorables avec les hommes ou les animaux. On redoutait particulièrement cette forme d'excommunication, qui aboutissait souvent à la mort de la victime <sup>79</sup>.

Chez les Ponca, quand il y avait un individu à punir, tous les chefs se réunissaient et fumaient une pipe rituelle. Puis chacun d'eux appliquait sa pensée au coupable, tandis que le président prenait la pipe pour la curer. Ce dernier répandait un peu de cendres sur le sol en disant : « Ceci enflammera les mollets de l'homme ! » Il tournait une deuxième fois le cure-pipe, prenait des cendres qu'il répandait en disant : « Ceci sera pour la base de ses nerfs, et il éprouvera, pour se mouvoir, une douleur (dans le dos). » Il renouvelait l'opération en disant : « Ceci est pour sa colonne vertébrale à la base de la tête. » Une quatrième et dernière fois il reprenait son manè-

---

<sup>79</sup> Alice C. Fletcher observe, de même, qu'à l'occasion d'une course un Ohama peut fixer sa pensée et sa volonté sur le concurrent favori, convaincu que cette « émission de son âme » aidera son ami ou son proche à vaincre.

ge en prononçant ces paroles : « Ceci est pour le sommet de sa tête. » L'homme mourait peu après (A.C. Fletcher).

Les Winnebago avaient une cérémonie dénommée « concentration de son esprit », que le chasseur célébrait avant de s'en aller chasser l'ours ou le cerf. Elle garantissait la prise du gibier. Pour l'Indien pieux, l'efficacité d'une cérémonie dépendait de la concentration mentale, que celle-ci portât sur les esprits, sur les détails du rituel ou la fin envisagée. Toute autre pensée devait être rigoureusement exclue. Très souvent l'insuccès d'une campagne ou d'un rite était rejeté sur l'insuffisance de la concentration préalable.

Dans la magie de certaines tribus de Californie, la direction de la volonté occupe une large place. C'est le cas, en particulier, des Yurok, dans l'extrême nord de l'État. Pour eux, l'expression suffisamment intense et répétée d'un désir donné est un puissant moyen de le réaliser. C'est ainsi qu'un homme, [91] dans la nuit ou dans la solitude, ne cessera de s'écrier : « Je veux devenir riche » ou « Je désire des *dentalia* » (monnaie de coquillages), au besoin en pleurant en même temps. Ces affirmations ne semblent pas adressées à des esprits particuliers ou désignés par leur nom. Lorsqu'un Shasta avait été assassiné, ses amis et ses proches se mettaient à prier pour que le meurtrier fût blessé dans un accident et mourût. On comprenait généralement dans les prières les membres de sa famille. On se figurait souvent que ces supplications produisaient l'effet désiré. Dans la magie Hupa, « les mauvais désirs » sont puissants.

Dans les tribus côtières de la Colombie britannique, « lorsqu'un Indien est fâché avec un autre, sa façon la plus courante de lui montrer son mécontentement, en dehors du meurtre, est de lui dire quelque chose comme : « Sans tarder tu mourras. » Il n'est pas rare que la pauvre victime ainsi marquée vérifie la prédiction en mourant de terreur. En ce cas, les amis du défunt disent qu'il n'y a pas de doute sur la cause et par suite (si les circonstances leur permettent d'affronter le risque) fusillent à la première occasion le prophète de malheur pour son langage emporté. » (R. C. Mayne.)

Les Yukaghir de la Sibérie nord-orientale sont persuadés que les pensées contraires ou les incantations d'un individu malveillant d'un autre groupe peuvent couper net l'approvisionnement en gibier. Ils ne négligent rien pour se concilier un hôte ou un visiteur de passage et lui laisseront la part du lion dans la répartition du gibier.

Il est permis de conjecturer que beaucoup de techniques et de méthodes magiques, dans le domaine surtout de la magie noire, ont dû leur origine à ce vœu intérieur que nous avons décrit. Plus tard s'y sont ajoutés des gestes et des paroles qui durent être d'abord la libération plus ou moins spontanée, dans l'action, de la saturation affective du magicien. À force d'être répétés et à la faveur de la transmission, les actes manuels seront devenus stéréotypés et invariables, tandis que les expressions verbales évoluaient en formules conventionnelles et *ne varietur*. L'art magique en vint à être pratiqué comme une affaire d'usage, et la voie était ouverte à la création d'un système de magie plus compliqué encore et plus élaboré.

[96]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre IV

---

### Le verbe magique : les formules

[Retour à la table des matières](#)

L'exploitation de la force occulte, qu'elle soit le fait d'un amateur ou d'un professionnel, exige, en règle générale, une expression orale de la volonté de l'opérateur, c'est-à-dire une formule ou incantation. Si les désirs, les menaces ou les ordres inexprimés ont déjà leur puissance, quelle ne doit pas être la vertu des paroles qui énoncent ou désignent ce que le magicien veut voir se produire. La parole contraste par sa netteté avec une pensée toujours plus ou moins floue ; elle vole à son but ; elle porte le désir jusqu'à son objet. La mention orale du résultat désiré devient pour le magicien un moyen de le produire. Les rites oraux de la magie se placent ainsi sur le même plan que ses rites manuels. Tous deux représentent, l'un par le symbolisme et la figuration du langage, l'autre par ceux de l'action, la même issue attendue.

Sur le plan de la théorie philosophique, la signification accordée par le primitif aux mots peut être rattachée aux âges reculés où le langage, la première et la plus grandiose création de l'intelligence humaine, ouvrit à l'homme un univers tout nou-

veau. Tout permet de croire que le langage des mots fut le premier élément de la culture, et qu'une fois réalisé il en devint le principal moyen de transmission jusqu'au jour où lui fut donné le renfort de l'écriture, l'« art divin » de Platon. Quoi d'étonnant, dès lors, que les mots paraissent déborder de pouvoir magique, recèlent des vertus mystérieuses.

Les incantations rudimentaires ne sont guère plus que des exclamations spontanées qui, d'ailleurs, tendent toujours, par le jeu d'un usage incessant, à se figer en formules conventionnelles. Les Kurnai de Victoria avaient contre la magie noire une formule qui tenait dans la simple expression d'un désir, et qu'ils répétaient sur un air monotone : « Jamais un barn tranchant ne me saisira ! » Il suffisait au médecin Kurnai d'un, chant de trois mots pour faire tomber les vents furieux qui empêchaient les indigènes de grimper aux grands arbres de la forêt occidentale : il n'avait qu'à ordonner que le vent fût enchaîné ou lié. Il chantait un refrain analogue, aussi rudimentaire qu'efficace, pour faire se lever le vent d'ouest. Celui-ci [97] venu, le peuple lui apportait des présents pour qu'il le renvoyât <sup>80</sup>. Un conte populaire des Massim méridionaux renferme une incantation pour ouvrir une caverne : « Rocher, fends-toi ! » et pour la fermer : « Rocher, ferme-toi ! » Quand un Orokaiva veut chasser la pluie, il crie de toutes ses forces : « Que la pluie cesse », pousse un cri inarticulé prolongé et balaie les nuages d'un geste de son bras. Un chasseur de cochons siffle : « Viens par ici, viens par ici ! » tout en attendant dans son jardin au clair de lune. Un gamin qui, faisant le tour de ses pièges à oiseaux, en trouve un d'affaîssé, dit : « Tue, tue ! » dans l'espoir de trouver un oiseau mort sous les débris. Le planteur de taro s'écrie : « Taro, tiens-toi raide ! » (c'est-à-dire prends racine), ou encore : « Taro, lève-toi ! » Dans les îles Salomon, les incantations pour la pêche sont parfois des commandements proprement dits : « Viens, bonite, viens en abondance, viens dans mon village ! » ou bien : « Orphie, orphie, viens te prendre à ma ligne ! » On peut aussi bien ordonner au matériel de pêche de faire son travail : « Prends-les, prends-les ! » dira-t-on au hameçon à bonite. Ou encore l'incantation peut simplement affirmer que l'objet du désir va se produire ou vient de se produire : « Vous et moi avons craché sur le taro, maintenant il est grand. »

---

<sup>80</sup> Le *barn* des Kurnai est un rite magique pour causer la mort d'un homme. Il requiert l'emploi de bâtons pointus que l'on projette sur la victime convoitée et l'exécution du « chant » barn.

Dans la magie noire des Bavenda du Transvaal, on utilise toujours une incantation exhortant l'ennemi à tomber malade, à perdre la raison ou à mourir, suivant le désir. On met une poudre et une graisse magiques dans une corne d'antilope dans laquelle on souffle ensuite comme dans un sifflet, en intercalant entre les coups de souffle des mots tels que : « Toi, qui vis ici ou là, meurs, meurs, meurs ! » Jadis, quand les guerriers Bechuana se rassemblaient pour attaquer un territoire ennemi, une femme venait vers eux portant un van. Elle le secouait violemment, sans ouvrir les yeux et en criant : « Cette armée n'est pas vue. » Un médecin aspergeait alors les lances avec une médecine en répétant la même formule. Lorsque les Bakongo du Congo inférieur posent leurs pièges à rongeurs, ils marmonnent : « Que le *mbende* (un rongeur très apprécié) vienne et morde à l'appât ! » Ils mentionnent de même séparément les diverses espèces de rongeurs qu'ils désirent attraper. Ils poursuivent : « Que le *niengi* (un animal non comestible) ne se risque pas à approcher ; s'il essaie, que ses dents deviennent des épines ! » Ils mentionnent dans les mêmes termes tous les rongeurs qu'ils considèrent comme non comestibles. L'oiseleur chante doucement aux oiseaux qu'il compte prendre à la glu : « Hé ! passereaux, regardez [98] les termites (l'appât) ! Hé ! j'attrape des troupes de passereaux qui mangent mes termites. »

Au lieu de prononcer un souhait, une menace ou un ordre, ou d'utiliser des expressions énonçant le résultat escompté comme déjà obtenu, l'opérateur peut recourir à une personnification verbale. Chez les Kutubu, une tribu papoue, le jardinier murmure tout en plantant ses boutures : « Ce n'est pas de la canne à sucre ; c'est du *kaveraro* » (une canne sans intérêt et très prolifique). Il exprime ainsi l'espoir que sa canne à sucre sera aussi luxuriante que le *kaveraro*. De même, s'il plante des patates douces, il lui donnera le nom d'une espèce de vigne sauvage et souhaitera qu'elles imitent la croissance de celle-ci. Une formule de chasse consiste à identifier le chasseur avec un oiseau de proie, par exemple un faucon ; le symbole, ici, représente le succès dans une expédition de pillage. Les guerriers Sulka (Nouvelle-Bretagne), en s'approchant du territoire ennemi, appellent leurs ennemis des « troncs d'arbres pourris », cette désignation devant ralentir les mouvements des ennemis. Le Maori compare une pierre du foyer de sa cuisine à la cervelle de son ennemi et ajoute : « Quelle douceur ce serait de la manger ! » Un Malais en train de chasser le cerf s'adresse souvent à l'animal comme si c'était un homme. Après être entré dans la jungle, il récite une formule : « Ce n'est pas moi le chasseur, c'est Pawang Sidi (le magicien Sidi) qui est le chasseur. Ces chiens ne sont pas à moi, ils sont à Pawang

Sakti (le 'sorcier magique'). » L'Akamba chasseur d'éléphants dira en apercevant sa proie : « C'est une pierre » : ce faisant, il souhaite que la bête garde l'immobilité de la pierre pour qu'il puisse la tuer. Chez les Lummi de l'État de Washington, un chasseur de cerfs qui connaît le *suin* (magie) recourt à la personnification pour se donner chance. Feignant de s'adresser à un compagnon au fait de ses plans, il indique les endroits où il a l'intention de chasser, puis il ajoute : « Je suppose que notre petite-fille est en train de circuler le long du rivage en ce moment. Ses membres sont forts, et elle compte sur eux pour s'échapper, mais engourdis-les quand nous la verrons. » Lorsque le chasseur approche de sa proie, il fait semblant de ne pas la voir, et il l'abat sans peine. Un pêcheur versé dans le *suin* dit à son hameçon : « Comme ce sera bien quand le flétan essaiera de parvenir à toi. J'imagine qu'il attend notre arrivée. » Puis il invoque le flétan sous son nom secret. Le poisson entend les paroles magiques et mord sur-le-champ à l'hameçon.

L'efficacité d'une incantation dépend, dans une grande [99] mesure, de son mystère ; aussi est-elle souvent conçue dans un langage cryptique ou archaïque incompréhensible au commun et, à l'occasion, au magicien lui-même. L'obscurité peut être voulue, lorsque les formules sont composées par des professionnels pour qui l'élaboration de formules et de techniques magiques est de la plus grande importance. Mais elle peut aussi bien résulter d'une dégénérescence inconsciente, lorsque des paroles offrant à l'origine un sens sont depuis longtemps répétées machinalement, sans grande attention souvent à leur application concrète. Abstraction faite de ces considérations, il est évident que des expressions et des formules transmises oralement à travers les générations ont dû subir au cours du temps toutes sortes d'altérations par suite de défaillances de mémoire, et que les altérations survenues expliquent davantage l'obscurité que celle-ci ne rend compte des altérations. Les peuples primitifs peuvent soutenir et croire que leur magie, comme la foi révélée jadis aux saints, n'a pas varié et ne variera pas : c'est le contraire qui est la vérité.

Chez les Unmatjera, tribu de l'Australie centrale, les mots employés pour faire passer par incantation un mal magique dans un bâton pointeur et faire mourir ou rendre malade la victime n'offrent pas de sens à l'opérateur. De nombreuses formules des Gende (Nouvelle-Guinée) sont très anciennes et ne sont plus comprises des magiciens eux-mêmes. Les chants des mystères Duk-Duk de la Nouvelle-Bretagne sont rédigés dans une langue inconnue. En Nouvelle-Irlande, bien des incantations sont dans un idiome ancien et sorti de l'usage. W. H. Furness remarque, au sujet de celles



de Yap (une des Carolines), qu'il est impossible d'en tirer un sens littéral : elles ne sont ni dans l'idiome yap moderne, ni dans aucun idiome des îles voisines. À Minahassa, un district de Célèbes, le langage des « prêtres » est fréquemment incompréhensible au peuple « en raison de nombreux termes disparus depuis longtemps de l'usage » (S. J. Hickson). Les formules des Dayak côtiers sont inintelligibles ; aucun indigène n'a la moindre idée de leur sens. Les magiciens Kayan (Bahau) emploient un langage particulièrement archaïque, « le langage des esprits ». Les formules des Indiens Cherokee présentent mainte expression archaïque et figurée, connue souvent des seuls hommes-médecine, et encore ! Les magiciens Sioux ou Dakota rendent à dessein leur langage incompréhensible aux profanes en empruntant des mots à d'autres idiomes indiens, en introduisant "des vocables périphrastiques et en donnant une signification [100] nouvelle à des termes d'usage commun. La phraséologie du rituel Ojibwa de la Midewiwin (société secrète) est en grande partie archaïque ; les membres de la société aiment s'en servir pour les cérémonies « tout autant pour se faire valoir que pour impressionner leurs auditeurs » (W. J. Hoffman). La langue particulière employée par les chamans eskimos pour leurs chants et incantations renferme de nombreux mots d'acception symbolique et d'autres de forme archaïque ; l'obscurité des « mots magiques » les rend d'autant plus puissants. Sur une quarantaine d'incantations recueillies par lui chez les Chukchi, W. Bogoras n'en a retenu qu'une offrant un sens tout à fait clair ; disparus.

Intelligible ou obscure, sentence directe et cohérente ou chapelet de syllabes dépourvu de sens, la formule incantatoire doit un supplément d'efficacité à son mode d'émission. Souvent elle est chuchotée, marmonnée ou prononcée si rapidement qu'il est impossible de la saisir. C'est le cas surtout lorsque les formules sont monopole privé, interdit aux oreilles profanes. Il s'y ajoute l'idée que, tombant dans l'oreille de personnes non qualifiées, son pouvoir mystérieux pourrait leur causer un grave dommage. L'Arunta qui pratique la magie noire « siffle ses formules très bas » ou psalmodie des « chants en sourdine » à l'esprit mauvais qui habite son attirail. Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, la formule magique exprimant un souhait ou un ordre est murmurée ou émise à voix basse et très vite. Le magicien Kai parle toujours par chuchotements. Dans l'île Dobu (archipel d'Entrecasteaux) les formules sont « psalmodiées à voix basse ». Les individus qui les détiennent prennent toutes les précautions possibles pour les empêcher de tomber en oreille étrangère et choisissent d'ordinaire pour les prononcer un coin écarté de la brousse ; les incantations

sont la plus réservée des propriétés privées, mais elles courent toujours le risque d'être dérobées ou utilisées par des personnes sans titre <sup>81</sup>. En Nouvelle-Irlande, les incantations sont presque toujours prononcées à voix inintelligible et, en règle générale, avec force abréviations et mutilations. Les hommes-médecine Cherokee ont grand soin que leurs formules ne viennent pas à la connaissance des profanes ou de professionnels rivaux. Les mots seront prononcés si bas qu'ils échapperont même à la personne pour qui on les prononce. Chez les Eskimos polaires, toutes les formules magiques doivent être dites « doucement et sur un registre sourd », chaque mot étant répété. Le chaman Chukchi prononce son [101] incantation sous forme « d'im-perceptible chuchotement ». Il suffit qu'une pierre entende les mots mystérieux pour qu'elle se les approprie et prive du même coup le possesseur. Sa récitation achevée, le chaman crache du côté gauche pour lier l'incantation à l'objet visé.

L'efficacité d'une incantation dépend également de sa répétition correcte. De légères variantes du libellé peuvent être désastreuses. L'incantation trobriandaise doit être retenue *ad verbum* ; toute altération, abréviation interdite ou forme indue de récitation passe pour diminuer ou paralyser son pouvoir. L'incantation, une fois retenue littéralement, descend dans l'abdomen, où elle s'établit. « Lorsque le magicien la récite, l'action du gosier, qui est le siège de la pensée, en confère la vertu à la respiration du récitant. Cette vertu est ensuite transmise, dans l'acte de la récitation, directement aux objets charmés ou aux substances qui seront ensuite appliquées aux objets charmés. » (Br. Malinowski) <sup>82</sup>. Avant d'entreprendre l'acquisition d'une formule de magie noire, le Dobuan célèbre un rite pour vider son estomac - le siège de la mémoire - de sang et d'eau : il se met ainsi en bonne condition de réceptivité pour retenir les paroles magiques. Lorsque l'élève a retenu la formule, le maître l'intègre dans un certain objet qu'il met en contact avec le corps de l'élève. Si ce dernier la possède *ad unguem*, il est réfractaire à cette tentative d'infection, car sa

---

<sup>81</sup> Dans les îles Trobriand, en revanche, on psalmodie les incantations à haute voix ; c'est que, dans cet archipel, le droit de propriété est officiellement reconnu et n'est nullement infirmé par une audition indue.

<sup>82</sup> Dans l'île de Mala (ou Malaita, archipel Salomon), la magie d'un individu passe pour emmagasinée dans sa poitrine, le siège de la mémoire. Aussi, lorsqu'il veut exercer sa magie, doit-il respirer fortement ou parfois cracher, pour être bien sûr qu'elle sortira avec toute sa force. À Malekula (l'une des Nouvelles-Hébrides), le sorcier inaugure ses opérations en respirant profondément. Quand il est arrivé à retenir son souffle pendant une ou deux minutes, il procède à l'action magique. En finissant, il murmure une imprécation qui forme le dernier boulet du rite et libère pour ainsi dire son émotion concentrée.

magie équilibre celle employée contre lui. Si, au contraire, il n'a pas retenu parfaitement la formule, sa magie ne sera pas de taille, et il contractera la maladie que l'incantation est censée produire. « Certains jeunes gens tremblent d'apprendre la sorcellerie, mais le plus grand nombre se rend compte qu'il le faut et affronte courageusement l'ordalie. » (R. F. Fortune.) Le *karakia* maori devait être prononcé sans la moindre erreur : l'omission ou l'interpolation d'un simple mot invalidait l'incantation. L'erreur retombait sur le *tohunga* lui-même et, dans le cas de formules particulièrement sacrées, pouvait entraîner sa mort. Certains *karakia* se récitaient sur un registre particulier, comme une sorte de psalmodie, les mots se déroulant dans un flot étale et rapide à peine coupé par les nécessités du souffle. D'autres formules n'étaient efficaces qu'à condition d'une stricte continuité : on organisait alors un relais de récitants, chargés d'enchaîner dès que le précédent perdait souffle. Une très légère faute d'un magicien cingalais durant une cérémonie « grave » - entendez : comportant une sommation aux démons malveillants et puissants - attirait immédiatement sur lui [102] l'attaque des démons et parfois la mort. Pour cette raison les incantations (*mantras*) employées devaient être récitées et non lues : une faute étant plus courante dans la lecture que dans la récitation. Le Navaho qui se trompe en apprenant ou en exécutant le Chant Nocturne (une cérémonie solennelle de guérison) deviendra paralysé. Chez les Indiens Zuñi, chaque mot, chaque geste, chaque détail des *regalia* d'une cérémonie rituelle a sa vertu magique. « De là l'extrême inquiétude des Zuñi, lorsqu'un danseur apparaît avec une plume du dos de l'aigle au lieu d'une plume de poitrine, si un seul geste est omis devant l'autel ou si l'on intervertit les mots d'une prière. » (R. L. Bunzel.)

Il arrive cependant que le récitant ait droit à une certaine liberté. Chez les indigènes de l'île polynésienne de Tikopia, le magicien escamotera fréquemment des passages de sa formule et les remplacera par d'autres, dans l'espoir d'en accroître la vertu. Chez les Azandé, dans les rites magiques importants, l'opérateur adresse d'ordinaire des instructions à ses médecines touchant ce qu'il en attend, mais ses paroles n'ont pas de pouvoir par elles-mêmes et ne prennent pas la forme de formules stéréotypées. Naturellement les gens qui recourent aux mêmes médecines pour des fins identiques tendront à employer le même langage à leur égard, de sorte que l'on constate une grande uniformité dans ces sortes d'« incantations ».

Les « chants magiques », qui sont de vraies incantations, abondent dans les relations sur la magie blanche ou noire en usage chez les aborigènes australiens. Dans les

îles avoisinant le détroit de Torrès, presque tous les actes magiques s'accompagnent de quelque souhait ou sommation verbale, ou de la prononciation d'une formule.

En Nouvelle-Guinée, les Orokaiva semblent connaître peu d'incantations stéréotypées et conventionnelles ; ils recourent plutôt à l'usage de substances magiques ou charmes. Le charme n'est pas pour autant exclusif : certaines formes de magie ne mettent en œuvre que des exclamations et des gestes. La magie des Arapesh montagnards (une autre tribu papoue) consiste essentiellement en incantations, sans exclure l'usage de plantes magiques. Les incantations se composent de couples de mots et de formules redoublées. Les Arapesh n'ont aucune explication pour leur vertu : elles opèrent automatiquement et puissamment parce que telle est leur nature. Il est très risqué de vouloir y toucher. Le possesseur légitime lui-même ou les membres de sa famille peuvent être victimes d'un maniement [103] imprudent de ce mécanisme magique. Le possesseur est exposé à tomber malade, s'il récite négligemment la formule auprès d'un aliment dont il mange ensuite. Sa femme et ses enfants peuvent tomber malades parce qu'il a mis une incantation imprécatoire sur la clôture de son jardin <sup>83</sup>. Chez les Bukaua, une incantation accompagne à peu près tous les actes magiques.

Les indigènes des îles Trobriand, qui ont un mot spécial (*yopa*) pour l'incantation, emploient néanmoins souvent le terme de *megwa*, qui signifie magie ou pouvoir occulte de la magie, pour désigner l'incantation. Pour eux, la vertu opérante essentielle du rite magique réside dans les paroles qui l'accompagnent. Très souvent la seule incantation soufflée sur l'objet suffit à opérer l'effet attendu. Le rôle des substances magiques, quand elles interviennent dans le rite, est uniquement de renforcer le pouvoir de la formule. Aucun rite n'est accompli sans une formule appropriée <sup>84</sup>. À Dobu, une opération magique exige souvent le recours à certains charmes (feuilles, racines, liquides) ; qui ont une vertu propre. Toutefois seul le renfort des formules

---

<sup>83</sup> Chez les Arapesh, une incantation nouvelle est parfois le fruit d'un rêve. Deux ou trois paroles du rêve fournissent le canevas sur lequel sera ourdie l'incantation et qui fixe à celle-ci son objet particulier.

<sup>84</sup> Un Trobriandais ne bâtira jamais sa maison sur pilotis ; ce serait par trop faciliter les opérations du sorcier. Celui-ci n'aurait qu'à brûler une substance magique préalablement soumise à la récitation d'une incantation sous la plate-forme d'une maison de ce genre ; la fumée pénétrerait dans les narines des habitants, et ils tomberaient malades. Dans la pensée des indigènes, la force occulte s'absorbe facilement et, de ce fait, opère très efficacement lorsqu'elle est reniflée.

leur garantit une efficacité maxima. Certaines familles détiennent des incantations de ce genre, et il est rare qu'elles les vendent, sauf à des proches. Dans les îles septentrionales de l'archipel d'Entrecasteaux, les incantations sont rarement employées seules, tout en constituant un élément indispensable de toute magie, blanche ou noire <sup>85</sup>.

En Nouvelle-Irlande, le succès d'une opération magique repose essentiellement sur l'incantation qui l'accompagne, et il arrive que cette dernière soit seule utilisée. Les indigènes des îles Salomon placent le pouvoir effectif de la divination dans l'incantation. Les objets divinatoires, arc, lance, bâton à feu, feuille de dracaena, ne sont guère que des accessoires. À Mala (Malaita, une des îles Salomon), le mot *akaloo* signifie à la fois magie et incantation. De même, chez les Maori, le mot *karakia* qui désigne une formule orale est aussi le terme générique pour désigner la magie. Quand on demande à un vieil indigène ce qui produit l'effet magique, il répond que c'est le *karakia* lui-même, la forme des mots employés.

Chez les Barundi, une peuplade de langue bantoue du Ruanda-Urundi (Congo belge), le magicien imprègne son attirail de puissance mauvaise au moyen d'incantations et d'évocations d'esprits. Sans cela, son outillage demeurerait tout à fait impropre aux exigences de la magie noire.

Les incantations pratiquées par les hommes-médecine Cherokee s'étendaient à peu près à tous les aspects de la vie des [104] Indiens : chasse, pêche, récoltes, prospérité, médecine, amour et fidélité en amour, sorcellerie, jeux, protection des individus contre tout malheur. Le candidat à l'exercice de la magie devait cultiver sa mémoire, car son instructeur ne répétait jamais deux fois la même formule. S'il était incapable de la retenir après l'avoir entendue une fois, il était considéré comme indigne d'être compté parmi les hommes-médecine. La difficulté de retenir de

---

<sup>85</sup> Ces insulaires ont une incantation du nom d'*awabutu* qui suffit à tuer un homme. Le sorcier s'avance à la rencontre de son ennemi tout en chantant, chemin faisant, son incantation en sourdine. Les deux hommes se rencontrent, bavardent un moment, et chacun s'en va de son côté. La victime ne tarde pas à tomber malade, il est rare qu'elle survive deux jours au sortilège. L'*awabutu* est assez fort pour tuer deux hommes en même temps, mais il suffit que plus de deux suivent le chemin en même temps pour le rendre inoffensif.

nombreuses formules était heureusement réduite grâce à leur construction régulière qui ramenait constamment les mêmes groupes de mots <sup>86</sup>.

Chez les Eskimos du Groenland, l'efficacité de n'importe quel charme est subordonnée à l'application d'incantations. Les incantations des Eskimos Ammassalik de la côte est du Groenland sont très anciennes et passent, en principe, d'une génération à l'autre par voie de vente. Les indigènes ne mettent aucun rapport entre les esprits et elles. Leur puissance, disent-ils, est exclusivement dans les paroles. Les incantations sont particulièrement efficaces quand on s'en sert pour la première fois ; leur vertu baisse avec l'usage. On ne les récitera donc que lorsque leur détenteur est en situation grave ou qu'il s'agit de les transférer à une autre personne <sup>87</sup>. Un Eskimo Iglulik amena jadis une vieille femme à lui communiquer quelques « paroles magiques » qui étaient venues en possession de sa famille « au temps même du premier homme ». En retour, il lui assura vivre et vêtement pour le reste de ses jours.

Certaines tribus sibériennes ont les incantations en grande estime ; ils les emploient presque en toute occasion. Un Chukchi qui conduit paître ses rennes recourra à une incantation pour abréger son trajet. Un individu qui a faim tentera, par voie d'incantation, de rendre plus petites les portions des convives avec lesquels il mange dans le même plat. Les femmes disent une incantation sur leur fil de nerf pour le renforcer. Bref, il n'est guère d'action assez insignifiante pour n'avoir pas son incantation. Les charmes Chukchi tirent une grande partie de leur pouvoir des paroles dites sur eux ; les vieux charmes sur lesquels on a prononcé déjà d'innombrables formules seront par suite extrêmement puissants. Les Koriak se figurent pareillement que l'incantation renforce l'efficacité d'un charme et le rend plus durable. Presque chaque famille Koriak a quelque femme, d'ordinaire une ancienne, familiarisée avec les pratiques magiques. Souvent la femme en question acquiert un tel renom d'habileté à cet égard qu'elle devient la concurrente du chaman professionnel. Elle les tient secrètes, leur divulgation éventerait leur pouvoir [105] En vend-elle une, elle fait promettre à l'acquéreur de ne jamais s'en servir contre elle, de ne la com-

---

<sup>86</sup> James Mooney a pu se procurer, en 1887-1888, environ six cents formules dans la réserve Cherokee de la Caroline du Nord. Les manuscrits originaux qui les contenaient avaient été écrits par les hommes-médecine de la tribu pour leur usage propre. Ces formules, qui se transmettent d'abord oralement depuis une époque reculée, furent confiées à l'écriture après l'invention d'un alphabet cherokee par Sequoyah, en 1821.

<sup>87</sup> Le Navaho croit qu'il n'est pas bon de se servir trop souvent d'une formule magique, car son pouvoir diminue à l'usage.

muniquer à personne d'autre. La vente d'une formule magique à un étranger passe pour un péché.

Ailleurs, la formule orale compte beaucoup moins dans le rite magique. Dans l'archipel Banks, la puissance magique paraît résider dans l'objet plutôt que dans la formule qui l'accompagne, de sorte qu'un individu qui s'empare d'une pierre contenant du *mana* pourra accomplir le rite avec succès, même s'il ignore tout de la formule qui va avec la pierre. Les Tanala de Madagascar n'ont que très peu de confiance dans les formules. Pratiquement la plupart de leurs techniques magiques sont liées à une substance matérielle qu'ils regardent comme la source du pouvoir exercé. Même pour la fabrication des charmes, on recourt peu aux formules orales, et, lorsqu'on le fait, on n'exagère pas leur importance. Les formules un usage chez les Lovedu du Transvaal n'ont pas de phraséologie fixe ; elles se contentent d'informer la médecine de sa mission et du nom de la personne intéressée ; très souvent elles n'ajoutent rien à l'efficacité de la médecine. Chez les Pondo du Pondoland, la médecine employée tient le rôle principal aussi bien dans la magie blanche que dans la noire ; l'incantation est accessoire ; elle exprime tout au plus le désir de succès de l'opérateur et, dans le cas de sorcellerie, implique la mention du nom de l'ennemi. La reproduction littérale de la formule n'est pas exigée. Les diverses formes de magie relevées chez les Bakgatla du protectorat de Bechuanaland puisent leur efficacité avant tout dans l'emploi de substances matérielles. Le rite lui-même est parfois important et de même la formule, mais la magie amoureuse et certaines variétés de magie agricole s'en passent absolument ; seule compte l'application correcte des charmes appropriés <sup>88</sup>.

Pour les Azandé, la vertu du rite magique réside principalement dans les médecines mises en œuvre. Si le magicien a correctement préparé ses médecines et bien observé les tabous de rigueur, elles doivent nécessairement se plier à sa volonté. E. E. Evans Pritchard, que nous utilisons ici, a vu un indigène lier des plantes grimpantes magiques autour de son jardin. Il ordonnait à la médecine de briser quiconque viendrait piller les plantations puis tressait une longueur de plantes et répétait : « Brise, brise, brise ! » Il l'attachait ensuite à des bâtons fichés dans le sol pour les suppor-

---

<sup>88</sup> Notre source (I. Schapera) a été témoin d'un grand nombre de rites magiques opérés dans le silence le plus absolu. Ce n'est, semble-t-il, que lorsqu'il n'est pas assez sûr de ses médecines, que l'opérateur les renforce avec une incantation. Un magicien important de la tribu observait un jour : « Mes médecines se suffisent ; je n'ai pas besoin de paroles pour les renforcer. »

ter et disait en même temps à nouveau : « Brise, brise, brise ! » Il répétait le même manège à chaque longueur. Beaucoup d'injonctions du type décrit [106] sont dites sur un ton normal et prosaïque. Toutefois, lorsque les médecines sont tenues pour très dangereuses et que leur destination est d'une grande importance sociale, comme dans la magie vindicative, elles sont soigneusement admonestées sur leurs obligations spécifiques. Les Azandé n'interpellent pas toujours leurs médecines. Ainsi, lorsqu'on les administre à titre d'antidotes ou contre-médecines au cours d'un long rite destiné à abolir les effets de la magie vindicative, on ne doit leur adresser aucune parole. Les indigènes expliquent que, dans ce cas, les médecines n'ayant rien à faire n'ont pas besoin de consignes.

La langue de l'incantation est naturellement en fonction du rite dont elle est un élément, qu'il s'agisse d'une bénédiction ou d'une malédiction, d'un exorcisme de mauvais esprits ou influences en général, ou de la production d'un effet bon ou mauvais sur le monde extérieur. L'emploi des noms est particulièrement important dans les formules : on sait que dans la pensée des primitifs le nom et l'objet nommé sont une seule et même chose. Le nom d'un homme n'est pas moins lui-même que les membres de son corps. Celui qui le prononce peut s'en servir dans la magie noire contre lui ou à l'égard de son âme, qui est si fréquemment identifiée avec le nom.

La récitation rituelle de noms de personnes pour s'assurer une autorité sur elles apparaît comme un trait constant des techniques magiques. Chez les Maori, un coup porté par procuration revenait au même qu'un vrai coup porté à un ennemi. Pour blesser l'ennemi on frappait le sol d'un certain nombre de coups tout en nommant successivement diverses parties de son corps. En temps de guerre, lorsqu'on élevait une palissade, on donnait aux poteaux plus considérables des noms d'ennemis, et l'on tirait sur eux « pour exprimer le caractère mortel de l'inimitié ». En Afrique du Sud, les indigènes ont un moyen, aussi simple qu'efficace, de guérir un gamin adonné au chapardage. On met des médecines dans une marmite d'eau bouillante, et l'on crie son nom plusieurs fois pour être bien sûr qu'il a pénétré dans la décoction. On couvre alors la marmite que l'on met de côté pour quelques jours. Ce laps de temps écoulé, le gamin, qui ne sait pas un mot des libertés prises avec son nom, sera entièrement guéri de son penchant. Pour obtenir la mort d'un ennemi, les Ewé de la Côte des Esclaves habillent de feuilles de palmier et de bouts de calicot une souche d'arbre qu'ils ornent d'un chapelet de porcelaines. Puis ils pilonnent le sommet de la souche avec une pierre en prononçant le nom de la personne à faire disparaître. Il ne s'agit pas sim-



plement, [107] suivant A. B. Ellis, d'apprendre à la souche (ou à son « principe animateur ») la personne à supprimer, on pense réellement que la prononciation de son nom transfère d'une certaine manière la personnalité à la figure qui la représente.

Une variété complexe de magie orale est constituée par la récitation d'histoires rapportant la réalisation d'un souhait et souvent faisant intervenir nommément un personnage fameux du mythe ou de la légende. L'influence occulte peut être attribuée à la narration dans son ensemble ou être concentrée dans les paroles toutes-puissantes qu'elle renferme depuis les sublimes paroles de la *Genèse* : « Fiat Lux ! » jusqu'au « Sésame, ouvre-toi ! » des *Mille et une Nuits*.

Ces incantations narratives - c'est le nom qu'on leur a donné - se rencontrent chez diverses tribus de l'ancienne colonie allemande de la Nouvelle-Guinée. Leur récitation passe pour assurer une abondante récolte d'ignames, taro, bananes, cannes à sucre, bref de tout ce qui fait le fond de l'alimentation locale. C'est ainsi que, chez les Kai, les « contes du temps jadis » ne se racontent que durant la saison des semailles, dans la conviction évidente qu'en faisant revivre la mémoire des êtres mythiques auxquels on attribue la paternité de l'agriculture on promouvra la bonne condition des récoltes. À la fin de chaque histoire, le conteur nomme les diverses espèces d'ignames et ajoute : « Pousses (pour la nouvelle plantation) et fruits (à manger) en abondance <sup>89</sup> ! » Les Yabim, une tribu voisine, racontent l'histoire d'un homme qui peinait dans son champ de taro et se plaignait de n'avoir pas de tubercules à planter. Alors deux pigeons qui avaient dévoré beaucoup de taro se perchèrent sur un arbre du champ et vomirent tout le taro. L'homme se trouva devant tant de tubercules qu'il lui en resta à vendre à ses voisins. Lorsque le taro ne veut pas bourgeonner, les Yabim racontent comment une anguille, abandonnée par le reflux sur la grève, paraissait à l'agonie, quand le flux la ramena à la vie, et elle plongea dans l'eau profonde. On récite cette histoire sur les ramilles d'un certain arbre cependant que le magicien frappe le sol avec elles : on peut être assuré désormais que le taro bourgeonnera.

Dans l'archipel Trobriand, quand le sol a été défriché, que les semailles sont faites et les clôtures posées, le jardinage chôme pour quelque temps. C'est la saison de

---

<sup>89</sup> Des histoires analogues sont en usage chez les Bukaua, sauf que ceux-ci finissent toujours par une prière aux esprits des ancêtres pour obtenir une belle moisson. Le conteur prononce sa prière les regards dans la direction de la maison où sont stockés les pousses de la future plantation ou les fruits de la cueillette.

la mousson du nord-est, et les indigènes quittent peu leurs huttes ou ne s'en éloignent guère à cause du mauvais temps. Ils conjurent l'ennui de ces heures vides en se racontant d'interminables [108] histoires, le plus souvent gaillardes. Chaque conteur doit finir son récit par une formule toute faite à psalmodier. Elle montre les ignames répandant leurs bouquets, le narrateur cuisant son pudding de taro qu'un tel et un tel (personnes importantes de l'assistance) mangeront. Ce thème a pour effet de faire mûrir les ignames et les autres plantes alimentaires fondamentales.

À Bougainville, la plupart des formules magiques débutent par un mot tel que « force » ou « vitalité » suivi d'une liste de tous les magiciens décédés qui, dans le passé, ont pratiqué le rite avec succès. L'opérateur n'invoque pas leur assistance, il se contente d'affirmer qu'ils ont réussi et qu'il n'a donc qu'à marcher sur leurs traces.

Les Ifugao du nord de Luzon ont des centaines de mythes qu'ils récitent dans les occasions rituelles pour leur effet magique. En général, ces mythes rapportent des conjonctures critiques du passé qui ont été surmontées par les dieux ou les héros. Leur récitation « renouvelle les forces qui ont autrefois assuré l'issue désirée » <sup>90</sup>.

Les formules magiques des Taulipang (tribu caraïbe du Venezuela et de la Guyane brésilienne) sont à la disposition de tout un chacun aussi bien que du magicien professionnel. Il est peu d'événements dans la vie de ces Indiens qui ne réclament leur récitation. La plupart sont introduites par un court récit mythique dans lequel interviennent des animaux ou des plantes utiles ou les puissances de la nature (vent, pluie, foudre et éclairs). Chez les Indiens Cuna, toute incantation récitée pour la guérison d'un malade doit être précédée d'un récit décrivant l'origine du remède employé, sous peine d'inefficacité.

Les Indiens du nord-ouest de la Californie connaissent un développement spécial des formules orales magiquement puissantes. Chacune n'est guère qu'un récit mythique, et chaque mythe important est pratiquement, soit en totalité, soit en partie, une formule incantatoire. « La purification de la mort et de toute souillure, la chance à la chasse et à la pêche, l'habileté à abattre les arbres et à tresser des corbeilles, l'acquisition de la richesse, bref la satisfaction convenable de n'importe quel désir hu-

---

<sup>90</sup> R. F. Barton, notre source, cite une cérémonie - une solennité burlesque -- où l'on ne récite pas moins de quarante-cinq de ces mythes.

main : autant de biens qui sont attachés à la connaissance et à la récitation convenables de ces mythes-formules. » (A. L. Kroeber.)

Les chants ou récits magiques des Eskimos Iglulik sont des fragments de vieux récits transmis depuis les anciennes générations. On peut les acheter ou en hériter, mais ils perdent leur [109] pouvoir dès qu'ils viennent à la connaissance de quelqu'un par voie illicite. On y fait sans cesse allusion au pouvoir merveilleux de certains mots contenus dans les récits ; ces mots toutefois sont invariablement absents, car la personne qui les connaît les garde pour son usage personnel. On raconte ces histoires aux enfants pour leur enseigner la puissance extraordinaire cachée dans les mots. Le récit le mieux connu (répandu dans tout le Groenland) raconte l'histoire d'une grand-mère qui se transforma en jeune homme au moyen de mots magiques pour trouver de la nourriture à son petit-fils.

Un récit koriak rapporte comment l'Être suprême, ou Univers, fit tomber sur la terre une grosse pluie de la vulve de sa femme. Le Grand Corbeau et son fils se transformèrent en corbeaux, volèrent jusqu'au ciel et par un artifice arrêtaient la pluie. On ne doit pas réciter le mythe en période de beau temps mais seulement en temps de pluie ou de tempête de neige.

Les bénédictions et les malédictions, conçues comme des moyens de communiquer la bonne ou mauvaise fortune, sont purement magiques, lorsque leur efficacité est rapportée à la puissance occulte de l'opérateur et des paroles qu'il prononce. Elles prennent un caractère magico-animiste, lorsqu'il est fait appel à un être spirituel pour les rendre efficaces ou, tout au moins, pour leur conférer un supplément d'efficacité. L'usage de telles paroles auxiliaires ou nocives, des dernières surtout, est général chez les peuples primitifs <sup>91</sup>.

Les indigènes de l'île Eddystone (archipel Salomon) désignent du nom de *maulu* des pratiques où nous distinguerions des malédictions, des serments et des insultes. Le *maulu*, comme malédiction, s'emploie pour barrer un chemin (« Que celui qui marchera ici marche dans la feuillée ! ») ; pour protéger une maison contre les intrus

---

<sup>91</sup> Les malédictions de magiciens ont une puissance particulière. Les Maori regardaient l'« anathème » d'un tohunga comme un « coup de foudre » auquel aucun ennemi n'échappe. Chez les Jalu (ou Kavirondo nilotiques), la malédiction du magicien entraîne une maladie qui ne peut être guérie qu'en décidant l'auteur du mal à retirer ses paroles. Un Amhara ne tuerait pour rien au monde un magicien ou un prêtre, de peur de tomber sous sa malédiction mortelle.

(« Qu'il mange des excréments, l'homme qui pénètre dans cette maison ! ») ; pour se protéger du vol (« Que celui qui m'aura volé se soulage sur sa corbeille ! ») ; pour arrêter une lutte (« Malédiction, vous deux ne luttez pas ! ») ; dans le cas d'un père, pour empêcher sa fille d'épouser un prétendant qui ne lui convient pas. La personne qui ne tient aucun compte de ces imprécations est passible d'amende ; si elle ne s'en acquitte pas, maudit et maudisseur se battront à la première rencontre. Dans l'archipel Banks, une malédiction peut prendre la forme d'un souhait malveillant, accompagné de la mention, sinon expresse du moins intérieure, d'un être spirituel. Il existe aussi une forme plus douce de malédiction analogue aux nôtres. [110] On répliquera à la remarque agaçante ou insolente d'une personne en lui disant : « Vous êtes un os d'homme mort 1 » ou encore en montrant du doigt un arbre et en ajoutant une formule qui équivaut à peu près à notre « Va te faire pendre ! ». Dans l'archipel Loyauté (Lifu), l'imprécation est tellement usitée pour rendre malade qu'une forme du verbe signifiant « être malade » signifie également « être maudit ».

Les Samoans recourent sans cesse à des imprécations pour effrayer les voleurs et prévenir le vol. « Lorsqu'un homme visitant ses plantations découvrait qu'on y avait volé des bananes, il criait à tue-tête : « Que le feu dévore les yeux de la personne qui a volé mes bananes ! Que le feu brûle ses yeux et ceux de son dieu avec ! » Ce cri terrible résonnait à travers toutes les plantations voisines et faisait frémir le voleur. Un prêtre de Samoa avait une grande tasse de bois qu'il appelait lipi (« mort subite »). Elle représentait Fe'e, le dieu seiche. En cas de vol, la partie lésée apportait une offrande au prêtre, lui demandant de maudire le voleur. Le prêtre et quelques membres de sa famille s'asseyaient alors autour de la coupe représentant le dieu et demandaient le prompt châtiment du coupable. Celui-ci tombait-il malade, on le portait sur une civière à la maison du prêtre pour lui confesser ses méfaits. Ses amis faisaient divers présents au prêtre et lui demandaient de prier sur la coupe afin de retirer la malédiction. Dans les îles Hawaï, un prêtre pouvait également découvrir le voleur. A cette fin le prêtre allumait un feu en frottant des morceaux de bois et y jetait les amandes de trois noisettes, en prononçant en même temps un anathème pour la « mort du voleur ». Il renouvelait la cérémonie avec d'autres noix jusqu'à ce que le voleur se présente et restitue (ce qui était généralement le cas). Si le voleur s'obstinait, il ne tardait pas à s'affaiblir et mourait, sachant bien qu'on avait « prié sa mort ».

Les malédictions étaient monnaie courante dans les îles Tonga. La plupart, nous dit John Martin, consistaient à souhaiter ou à ordonner que la personne maudite mange ou maltraite de quelque façon ses proches ou ses dieux : « Cuis ton grand-père au four tant que sa peau ne soit plus qu'un craquelin et ronge son crâne pour ton partage. » « Va enlever ta propre sœur. » « Déterre ton père au clair de lune et fais de la soupe avec ses os. » Pour produire l'effet désiré, il ne fallait pas répéter moins de trente ou quarante fois un certain nombre de ces imprécations à la suite, à voix forte et avec une vraie malveillance. Même alors il suffisait que le [111] destinataire de la malédiction fût d'un rang supérieur pour la faire échouer.

Chez les Maori, la malédiction consistait généralement à souhaiter expressément la honte de la cuisson à la personne visée : « Cuise ta tête ! » Une autre forme se traduisait en affirmations telles que « Ton crâne est ma calebasse », « Ma fourchette est faite avec tes os ». Un vieillard était occupé dans une plantation pendant une averse. Le soleil en se montrant fit lever de son corps un nuage de vapeur. Un jeune homme (d'une autre tribu) qui se trouvait tout près jeta sans malice : « La vapeur de la tête du vieux ressemble à la vapeur du four. » La réflexion fut prise pour une malédiction et entraîna une guerre sanglante entre les deux tribus. Un chef, jaloux de la renommée du grand chef Te Rauparaha, dit de lui : « On lui battra la tête avec un pilon de racine de fougère. » L'injure déclencha une guerre ; il en fut de même dans une autre occasion, le redoutable Te Rauparaha ayant appris qu'un homme avait dit sur son compte : « Je lui fendrai l'estomac avec une dent de barracuda. » Comparer un homme à un animal ou à un inférieur était pareillement tenu pour malédiction. Lorsqu'on avait coupé les cheveux d'une personne d'importance en négligeant de les porter dans l'enceinte sacrée, un passant n'avait qu'à remarquer : « C'est écœurant de laisser traîner cela ; de qui sont ces cheveux ? » pour blasphémer contre le possesseur des cheveux. Parfois le maudisseur nommait une partie du corps ou des membres de son adversaire et frappait le sol en même temps, donnant ainsi un coup par procuration <sup>92</sup>.

Les malédictions des îles Luang-Sermata menacent d'un malheur imprécisé : « Que le mal te-dévore ! » Elles peuvent aussi entrer dans les détails et souhaiter que l'ennemi soit détruit par le tonnerre, frappé par la foudre, consumé par le soleil

---

<sup>92</sup> « C'était une grave malédiction de vous ordonner d'aller cuire votre père, mais c'en était une bien pire de vous envoyer faire cuire votre grand-père, car elle enveloppait tous les individus sortis de lui. » (Richard Taylor.)

ou transpercé par le poisson serui. Les Dayak maritimes de Bornéo ont une façon sommaire d'agir avec un menteur invétéré. Celui qui a été victime de ses mensonges prend un bâton qu'il jette dans un endroit fréquenté en disant devant témoins : « Que celui qui n'ajoute pas au tas de ce menteur souffre de maux de tête ! » Les assistants l'imitent ainsi que tous les passants, de crainte du mal mentionné. De sorte que le tas atteint parfois les dimensions d'une moyette de foin ; comme on lui donne le nom du voleur, celui-ci en est quitte pour la honte <sup>93</sup>.

Le sorcier Toda recourt fréquemment aux formules magiques pour faire tomber malade un ennemi ou lui causer tel [112] autre mal. Un individu apprend-il d'un devin qu'il souffre des suites d'un tel sort, il va demander au sorcier d'écarter ce sort, en retour de présents. Lorsqu'il y a réconciliation, le sorcier pose son pied sur la tête de l'intéressé et récite une contre-incantation sous forme de bénédiction <sup>94</sup>.

Le mot zoulou *unesisila* signifie : « Vous avez de la saleté » ou « Vous êtes sale », c'est-à-dire vous avez fait ou dit quelque chose, on a fait ou dit quelque chose contre vous « qui vous a éclaboussé de saleté métaphorique » - au sens des Écritures, « vous a souillé ». La pire malédiction que l'on puisse lancer à une femme est de dire qu'elle a ou aura des enfants de son beau-père. Elle en est d'autant plus bouleversée qu'elle porte le plus grand respect à ce proche. Heureusement qu'il est possible d'écarter les effets de l'imprécation. Qu'un bœuf ou une vache de la personne qui a prononcé les mauvaises paroles soit tué et consommé par des vieilles femmes ou de petits enfants (par aucune personne d'âge nubile), l'animal absorbe l'*insila*, la souillure, et la femme est purifiée.

On observe en Afrique orientale équatoriale un développement caractérisé de la malédiction. La pire remarque que l'on puisse faire à un Nandi est : « Qu'une épée te mange ! », c'est-à-dire puisses-tu mourir après t'être parjuré toi-même, et à une

---

<sup>93</sup> Même une malédiction imméritée est considérée comme terrible. La malédiction prononcée contre un individu sans aucun motif est un délit punissable d'amende.

<sup>94</sup> Les Toda ont une cérémonie pour éloigner le mal qui pourrait tomber sur le bétail sacré. Les deux prêtres laitiers versent un mélange de lait et de beurre clarifié dans les mains de l'assistant laitier qui s'en frotte la tête et tout le corps. Le prêtre récite alors une imprécation qui invite les bêtes sauvages à s'emparer de l'assistant et à l'emporter. L'imprécation n'est pas plus tôt articulée qu'on l'annule par une formule de bénédiction. L'auteur que nous citons (W. H. R. Rivers) suppose que l'imprécation rend l'assistant responsable de tout délit rituel commis contre la laiterie et que le rappel immédiat de l'imprécation a pour but d'éviter les malheurs qui tomberaient sur lui en cas d'omission.

Nandi : « Puisses-tu mourir d'un accouchement impossible ! »<sup>95</sup>. Les Masai, en même temps qu'ils maudissent, crachent copieusement. Si le maudisseur crache dans les yeux de son ennemi, celui-ci deviendra aveugle.

Chez les Akamba, la malédiction semble confinée dans les limites de la famille : elle est utilisée par le père ou la mère contre un enfant rebelle. Quand les moyens bénins ou le châtement n'ont servi à rien contre son fils, le père met sur lui une malédiction : le fils ne tardera pas à mourir à moins que la malédiction ne soit retirée. Le fils se hâte de céder, demande à être relevé de la malédiction et pour cela sollicite d'être béni par son père. La mère peut aussi bien punir un fils qui n'exécute pas les tâches qu'elle lui assigne mais passe son temps à danser et à flâner avec d'autres jeunes gens. Si la transgression est plus grave et que le fils ait, par exemple, volé son lait ou l'une de ses vaches, elle lui jette une malédiction particulièrement redoutable. Elle lave son pagne et le secoue violemment de manière à projeter des éclaboussures dans toutes les directions, en disant : « Puisses-tu gicler ainsi aussi vrai que je t'ai donné naissance avec le *kino* que voici (l'appareil génital de la femme). » Les jeunes gens et les jeunes filles peuvent également jeter leur malédiction sur un de [113] leurs compagnons (ou compagnes) qui s'est rendu impopulaire en refusant de se conformer aux pratiques ou aux principes du groupe. La jeune fille touchée est mise au ban du groupe. Sa position ne tarde pas à devenir intenable, d'autant qu'on bat en même temps froid à ses parents, et elle est vite contrainte de renoncer à son attitude de défi. La malédiction est enlevée par quatre garçons et quatre filles qui crachent rituellement sur elle. Le caractère redoutable de l'imprécation tient au fait que la jeune fille touchée passe pour ne plus pouvoir enfanter.

Les Bakongo attribuent aux parents et grands-parents une « influence vitale » qui permet à leur malédiction d'atteindre magiquement (*loka*) un enfant ou un petit-enfant qui est rebelle aux commandements. L'enfant touché est suivi partout par sa mauvaise fortune, à la chasse comme au lieu du marché, jusqu'à ce qu'enfin il revienne, demande pardon à genoux, offre des présents de propitiation et obtienne ainsi l'éloignement de la malédiction. La puissance *loka* appartient aussi à l'oncle maternel qui, pour une raison ou une autre, désapprouve le mariage d'un neveu ou d'une nièce. Sa malédiction a pour résultat la stérilité de la femme ou la naissance d'enfants

---

<sup>95</sup> Le père Nandi qui frappe rituellement son fils avec son manteau de peau le maudit réellement, et l'imprécation est fatale, à moins que le fils n'obtienne son pardon.

prématurés. Le missionnaire que nous citons, J. van Wing, a connu personnellement un « grand nombre » de cas bien constatés de stérilité consécutifs à une malédiction, et il se demande s'il n'est pas possible d'invoquer un phénomène d'autosuggestion.

Une malédiction particulièrement redoutée est celle de moribonds sur le point d'entrer dans le monde des esprits et des ancêtres vénérés de la communauté. Chez les Akikuyu par exemple, un homme sur le point de mourir mettra une malédiction sur tel lopin de terre qui lui appartient pour qu'il ne sorte pas de la famille. L'héritier qui le vendrait irait à une mort prochaine. C. W. Hobley, notre source, fait à ce sujet une intéressante supposition : on aurait ici (et le cas n'est qu'une unité parmi beaucoup d'autres) l'origine de la substitution et des dispositions testamentaires en général. Parfois un père à son lit de mort maudira un fils indigne pour l'empêcher de s'enrichir et d'avoir des femmes. Les Wachagga, Kilimanjaro croient à « l'amocellement des malédictions », une malédiction pouvant affecter non seulement un individu ) mais atteindre dans ses biens ou sa vie le groupe entier qui lui est lié par le sang. Cette croyance est bien illustrée par la malédiction jetée sur un chef par une femme qu'il avait fait étrangler : il mourut le jour même, mais il eut le temps de [114] prononcer la terrible imprécation : « Qu'après ma mort les jeunes filles soient sans hanches et que les bosses de graisse du bétail disparaissent de la terre ! » (B. Gutmann.)

Les Anuak du Soudan anglo-égyptien ont une forme particulière de malédiction lorsqu'une personne a été gravement lésée. Cet *atshini* - c'est son nom - n'agit qu'après la mort du maudisseur. Les vieux des deux sexes y recourent. Dans la première variété d'*atshini*, l'auteur du dommage meurt aussitôt d'une cause inconnue, à moins qu'il ne périsse dans un accident, par exemple tué par une bête féroce. Dans une variété plus clémente, il contracte de douloureux ulcères. Le traitement approprié d'un homme-médecin peut conjurer les efforts d'un *atshini*, mais la victime n'a pas nécessairement médecin à portée, surtout quand elle est loin de chez elle. La pratique « semble exercer une influence préventive sensible contre l'injustice » (C. R. K. Bacon).

Certaines peuplades africaines sont persuadées qu'une personne peut en grever une autre d'une malédiction sans l'avoir voulu. Les Wanyamwezi du Tanganyika regardent une réprimande légère mais méritée comme l'équivalent d'une malédiction. Chez les Emberré et d'autres tribus du Kenya, les paroles de plaisanterie peuvent acquérir une dangereuse puissance et se transformer en véritable malédiction. Des



parents qui injurient leurs enfants, fût-ce dans un accès d'irritation passagère, s'exposent à constater qu'ils ont attiré quelque malheur sur eux, et ils sont obligés de faire appel au médecin pour remédier au mal causé par eux. Le maître d'une école missionnaire du Gabon reprocha un jour à un grand élève : « Vous aurez toujours mauvais caractère. » Plusieurs années après, son ancien élève revint en lui montrant que la malédiction jetée sur lui l'avait rendu malheureux, l'avait privé de tout courage de se réformer. Quand le missionnaire lui eut expliqué que sa remarque n'avait pas été une malédiction mais l'expression d'une irritation passagère, il fut tout soulagé et convaincu qu'il commençait une nouvelle vie. Chez les Yoruba, la moindre prédiction d'un mal, ou même une mise en garde amicale contre un événement fâcheux, fait craindre le pire. Ce langage est regardé comme malédiction : il possède un *ogun*, une force occulte qui l'accompagne, pour réaliser le pronostic.

Le serment constitue essentiellement une forme d'auto-malédiction par laquelle un individu se soumet à quelque mal s'il ment. Son efficacité n'a rien à faire avec sa bonne foi, le parjuteur involontaire attire souvent sur sa tête le [115] même châtiement que le parjuteur conscient. Différentes méthodes ont pour objet de charger le serment d'une puissance occulte. En général, elles servent à mettre le contact entre le jureur et l'objet, animé ou inanimé, dont les qualités agiront sur lui, le punissant automatiquement, s'il a menti.

Dans l'île d'Eddystone, lorsqu'un individu en accuse un autre de vol et que celui-ci nie, il dit : « Jure, toi qui as volé les allumettes. » L'accusé réplique : « Je ne les ai pas prises, maison du crâne de Nduli » (ou « maison du crâne de Mbiru »). Refuse-t-il de prêter ce serment, il est retenu coupable. Un indigène de Samoa en conflit avec un autre lui dira : « Touche tes yeux, si tes paroles sont vraies. » (Entendez, que tu sois frappé de cécité si tu mens !) L'interlocuteur sceptique peut encore dire : « Qui te mangera ? Dis le nom de ton dieu. » La personne mise en cause peut encore prendre un bâton et creuser un trou dans le sol, ce qui revient à dire : « Que je sois enterré sur-le-champ, si je mens ! » Quand un chef samoan n'arrivait pas à découvrir le coupable dans une affaire de vol, il soumettait tous les suspects à la prestation du serment. On plaçait une touffe de gazon sur la pierre qui représentait le dieu du village, puis chacun jurait, en mettant la main sur l'objet sacré : « Si j'ai volé l'objet, que je meure tout de suite ! » Le gazon placé sur la pierre constituait « une imprécation muette supplémentaire » promettant mort de la femme et des enfants du coupable et poussée d'herbe sur la maison de la famille.

À Sumatra, on trouve un serment qui fait état du facteur intentionnel : « Si ce que je déclare, à savoir... est vraiment et réellement tel, que je sois entièrement dégagé de mon serment ; si ce que j'affirme est sciemment faux, que mon serment soit la cause de ma destruction ! » Le Malais péninsulaire qui prête serment de fidélité ou d'alliance boit de l'eau dans laquelle on a plongé des poignards, des lances ou des balles et dit : « Si je trahis, que je sois dévoré par ce poignard » (ou par cette lance, cette balle).

Le Sema Naga, dans une contestation de propriété, prête serment sur un morceau de terre, qu'il avale. La bouchée est supposée devoir l'étrangler s'il commet un parjure. Il peut aussi jurer sur sa propre chair, parfois en se mordant simplement un doigt, parfois en avalant un petit bout. On a vu un homme accusé de meurtre (et indubitablement coupable) couper l'extrémité de son index et l'avalier pour confirmer ses protestations d'innocence. Le serment sur une dent de tigre est très en vogue parmi les parjureurs : les tigres commençant [116] à être fort rares dans la région Naga, personne ne redoute d'être enlevé pour avoir prononcé un faux serment. Certains serments cependant sont de telle conséquence que les innocents aussi bien que les coupables hésitent à s'en servir. L'un d'entre eux se prête sur l'eau d'une rivière donnée. Celui qui a juré par cette rivière n'osera plus jamais la traverser ou y entrer, car il se noierait à coup sûr ; il n'y pêchera plus jamais de toute sa vie, il serait trop sûr de mourir. Autre grave serment, celui qu'on prête sur la fontaine du village : le parjure mourra la première fois qu'il boira de son eau. Le serment par un fer tranchant est très puissant ; le parjure entraînera la mort des membres du clan sans cause apparente, « tant est grand le pouvoir du métal traité sans respect ». C'est une croyance répandue des Angami Naga que le parjure mourra ou tout au moins sera victime d'un grand malheur.

Lorsqu'un Nandi est accusé de mensonge, il cueille quelques brins d'herbe ou ramasse un peu de terre et dit : « Que ce gazon (ou cette terre) me mange ! » On ne se contente cependant pas de cette affirmation. Il existe une forme de serment obligatoire pour tous qui consiste à frapper une lance avec une massue ou à marcher sur une lance (ayant de préférence tué un homme) en disant : « Que la lance me mange ! » Les femmes sont tenues de dire la vérité si elles marchent sur une ceinture de femme en disant : « Que cette ceinture me mange ! »

Dans la Côte de l'Or (Afrique occidentale), un serment très puissant se prête sur la vie du roi. Le sens est clair : « Que le roi meure, si la justice de ma cause n'est pas reconnue ! »

On trouve au Maroc des malédictions conditionnelles qui sont dirigées contre quelqu'un d'autre que l'imprécateur lui-même. C'est le cas du rite *l'ar* ; ce rite comporte le sacrifice, par exemple, d'un animal qui a pour rôle de « conduire » la malédiction conditionnelle jusqu'à telle personne pour l'obliger à agréer une requête. Ce rite vise souvent des esprits (*jnûn*) et des saints décédés et nous fournit, en l'occurrence, un exemple instructif de contrainte magique exercée sur les êtres spirituels.

L'acte magique, nous l'avons vu, se combine souvent avec une demande ou prière. Le sauvage le plus arriéré sait prier, quitte à donner d'ordinaire le pas à la crainte sur la révérence. Dans certains cas la prière ressemble bien à un calcul d'après coup : elle accroît les chances de succès et ajoute à l'efficacité de la magie, sans en former un supplément indispensable. On a vu encore qu'il n'est pas toujours possible [117] de distinguer entre le langage de l'incantation et celui de la prière, l'un et l'autre pouvant offrir une personnification et user du vocatif. La distinction est parfois très délicate. Tout dépend, à vrai dire, dans quelle mesure on personnifie l'être interpellé et on le doue de sentiments anthropomorphiques. L'être spirituel est-il supposé exaucer sans exception la requête ou obéir à l'injonction, dans ce cas les paroles agissent automatiquement et sont une incantation. Si, au contraire, l'être spirituel conserve une certaine liberté d'action et demeure maître de la décision, les paroles prendront la forme d'une supplication, autrement dit d'une prière.

Incantations et prières existent côte à côte dans la société primitive. Rien n'autorise, semble-t-il, à supposer entre elles un rapport génétique. Il est vrai que des prières qui doivent être répétées maintes fois, avec un littéralisme rigoureux et sur un ton déterminé, tendent à se « pétrifier » en formules traditionnelles et à acquérir une puissance magique du simple fait de leur répétition ; l'invocation intelligible des débuts finit en charabia. Il n'est pas moins vrai qu'il suffit d'ajouter un simple « s'il vous plaît » à l'incantation exercée sur un être spirituel, voire de changer de ton, pour faire de l'incantation une prière. Un excellent connaisseur des aborigènes australiens (K. L. Parker) observe que, pour peu qu'on saisisse et apprécie vraiment leur attitude d'esprit, « on trouvera dans leurs prétendues incantations bien des éléments de l'invocation. Lorsqu'un homme appelle à l'aide à la veille de la bataille, ou dans un moment de danger ou de besoin, qu'une femme fredonne sur son enfant l'in-

cantation qui doit le garder droit et loyal et le sauver du danger, ces fredonnements se rangent certainement parmi les prières issues de la même mentalité élémentaire que nos litanies plus évoluées. »

Beaucoup d'incantations trobriandaises s'ouvrent par une longue énumération des *baloma*, les esprits ancestraux, qui ont pratiqué jadis cette sorte de magie. Ces mentions des *baloma* sont de rigueur : altérer une formule magique, c'est ruiner *ipso facto* son efficacité. Ces listes se rencontrent dans les rites relatifs au jardinage, à la pêche, au régime atmosphérique, mais non à l'amour ou à la guerre. Il est difficile de trancher si ces noms constituent de véritables prières demandant aux âmes des morts d'appuyer le processus magique ou s'ils représentent simplement des traits consacrés par une immémoriale tradition et tirant de cette antiquité même une vertu occulte. Il est vraisemblable, si l'on en croit notre source (Bronislaw Malinowski), que la double attitude de requête et [118] d'injonction coexistent dans la pensée de l'indigène. Mais cet indigène ne paraît pas concevoir les *baloma* comme des agents grâce auxquels le magicien opérerait et qui lui seraient indispensables. Le Trobriandais a simplement le sentiment - et il lui arrive de l'exprimer - qu'une attitude bienveillante des *baloma* est précieuse à ses activités de jardinier et de pêcheur et que les irriter retentirait fâcheusement sur ces occupations. Les *baloma* participent d'une manière vague aux rites, et il est bon de se mettre dans leurs bonnes grâces.

Il est très difficile, sinon impossible, de découvrir dans une langue mélanésienne quelconque un mot correspondant à « prière » au sens où nous l'entendons, « tant la notion d'efficacité pénètre la forme employée ». C'est ainsi qu'à San Cristoval (îles Salomon), où l'on demande aux esprits des ancêtres succès à la guerre, guérison, bonnes récoltes, la formule employée fait davantage penser à une incantation qu'à une prière ; elle se transmet de père en fils ou se communique contre rémunération. Dans les îles Banks, le *tataro* est strictement une invocation au mort et donc une prière, mais dans les Nouvelles-Hébrides le même mot désignera une incantation destinée à calmer une tempête sur mer, incantation dont l'efficacité est suspendue au pouvoir résidant dans les mots et dans les noms des esprits mentionnés <sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> À Mala (ou Malaita) on trouve à la fin de l'incantation un refrain qui paraît la transformer en prière aux âmes des morts qui y sont nommées. On leur demande d'exercer leur puissance occulte, leur *mana*. En dépit de cet appel aux ancêtres défunts, les indigènes se figurent que la production de l'effet désiré est réellement l'effet de la magie des paroles. On alléguera, pour expliquer un échec, une récitation fautive, la contremagie d'un ennemi ;

Les *karakia* des Maori s'adressaient bien aux dieux ou aux esprits ancestraux, mais leur simple récitation contraignait ces êtres spirituels à faire les volontés de l'officiant. « Le Maori, aux jours du paganisme, n'a jamais entrepris un travail, aussi bien chasse que pêche, plantation ou guerre, sans d'abord prononcer un *karakia* ; il ne faisait même pas un voyage sans répéter une formule pour en assurer la sécurité ; impossible de dire pour autant qu'il priait, puisqu'il n'avait, à proprement parler, rien qui ressemblât à la prière... De même que le royaume des cieux souffre violence et que les violents le prennent de force, les Maori païens essayaient par des incantations de forcer les dieux à faire leurs volontés ; ils y ajoutaient des sacrifices et des offrandes pour apaiser en quelque sorte leur colère et les contraindre ainsi à faire leurs volontés. » (Richard Taylor) <sup>97</sup>.

Les formules des Malais nous sont présentées comme étant souvent un mélange d'incantation et de prière. On y invoque de nombreux esprits : de la sorte, on est sûr de ne pas oublier l'esprit dont on désire le concours ou dont on veut conjurer la malveillance.

Des paroles adressées par les magiciens Vedda aux esprits [119] ancestraux, les unes sont des appels directs à l'aide ou des descriptions de leurs exploits terrestres, d'autres sont des incantations. Beaucoup de ces dernières sont probablement des vestiges de vieilles incantations cingalaises adoptées par les Vedda et, avec le temps, déformées et désarticulées au point d'être méconnaissables.

On observe chez les Toda des monts Nilghiri un exemple clair de dégradation de la prière en formule magique. Il ne fait pas de doute qu'ils prient, aussi bien dans leurs affaires ordinaires que dans le rituel laitier, où ils appellent la protection des dieux sur les buffles sacrés. La prière de ce rituel est toujours émise « dans la gor-

---

on ne fera jamais intervenir la colère des mânes. En fait, on contraint beaucoup plus qu'on n'invite les mânes à déployer leurs efforts en faveur de l'homme.

<sup>97</sup> On citera dans le même sens l'affirmation d'un enquêteur postérieur, W. E. Gudgeon, suivant lequel le *karakia* n'offrait aucun véritable élément de supplication. Les dieux Maori auraient méprisé une personne qui se serait abaissée devant eux, mais ils étaient toujours disposés à faire leur devoir à l'égard des hommes s'ils y étaient poussés par un individu possédant le *mana* requis. Les *karakia* constituaient la propriété personnelle du *tohunga* et de ses disciples et maintes fois n'étaient connus que d'eux. Leur efficacité magique dépendait énormément du *mana* personnel de celui qui les récitait. Suivant Elsdon Best, les véritables invocations, les appels directs aux dieux étaient très rares et dans ce cas appartenaient aux formes les plus élevées du rituel réservées aux affaires de la plus grave importance.

ge », de manière qu'aucun assistant ne puisse en distinguer les paroles. Elle se compose de deux parties : une liste préliminaire de noms et d'objets de révérence suivie du mot *idilh*, « à cause de, dans l'intérêt de », et une demande d'éloigner des buffles tout mal ou de faire descendre sur eux les bénédictions. La première partie est aujourd'hui regardée comme la plus importante des deux ; on peut en effet abrégier ou omettre la seconde. Cette altération dans l'importance relative des deux parties a atteint un tel degré, que le jour n'est pas loin où le laitier récitera simplement des noms, « et l'anthropologiste qui passera chez les Toda arrivés à ce stade leur trouvera des formules où il ne reste plus rien de la prière » . (W. H. R. Rivers) <sup>98</sup>.

Pour les Zuñi, la prière « n'est pas une effusion spontanée ci « cœur, c'est la répétition d'une formule clichée ». Non seulement la prière n'a d'effet que si elle est reproduite *ad verbum*, mais on doit la tenir d'un ayant droit et l'avoir payée. Sinon, vous diront les Zuñi, « vous direz peut-être quelque chose, mais cela n'aura pas de sens ou vous l'aurez oublié quand le moment sera venu de le prononcer ». C'est une opinion générale que celui qui communique ses prières - « s'en défait » - perd un peu de son pouvoir sur elles. Un homme qui répétera assez facilement une prière longue et difficile, apprise par curiosité ou héritée du détenteur à sa mort, refusera de réciter une simple petite prière, par exemple pour offrir de la farine de maïs au soleil, que tout le monde connaît mais qui lui « appartient » d'une manière qui n'est pas celle des autres. Cette disposition d'esprit explique l'échec des missionnaires auprès des Zuñi. « Ils jettent leur religion comme si elle était sans valeur, et ils voudraient que nous y croyions. » Pareille conduite fait aux Zuñi l'effet, plus que d'une légèreté, d'une irrévérence.

Tel est donc le rôle des paroles auxiliaires ou malfaisantes [120] de la magie, que ces paroles se présentent seules ou accompagnées de la mention d'êtres spirituels. Avec le progrès et l'extension des conceptions animistes, les êtres spirituels cessent d'être mobilisés comme de purs instruments par l'opérateur ; ils prennent une part de plus en plus active et deviennent pour le fidèle l'unique source de la bonne ou de la mauvaise fortune. Des incantations dont l'efficacité tenait à la volonté humaine sont remplacées par des prières qui s'emploient à émouvoir la volonté divine ; même la bénédiction, l'imprécation, le serment en arrivent à exiger l'interven-

---

<sup>98</sup> W. H. R. Rivers remarque, à un autre endroit, que les formules laitières, « qui furent probablement dans le passé de vraies prières appelant l'aide et la protection des dieux, sont aujourd'hui en voie de devenir des formules vides et dépourvues de sens ».

tion d'une divinité. Cette évolution se laisse suivre à travers les civilisations antiques et dans celles, qui en ont hérité, du moyen âge et des temps modernes.

[123]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre V

---

### L'objet magique : les charmes

[Retour à la table des matières](#)

L'objet - ou la collection d'objets - matériel, inanimé, qui est supposé renfermer une puissance occulte immanente ou conférée, constitue le charme ou la « médecine ». Petit et portatif, on le portera souvent sur soi, on ne se déplacera pas sans lui, on le conservera ; mais n'importe quoi, quelles que soient ses dimensions, peut servir de réservoir magique. La plupart des charmes sont propriété privée ; certains appartiennent à une famille ou à un groupe social ; certains ne sont à personne.

On distingue souvent entre les charmes-talismans destinés à porter chance et les charmes-amulettes destinés à protéger contre un mal réel ou imaginé. À vrai dire, le même charme peut servir tantôt à l'un, tantôt à l'autre, ou allier des propriétés positives à des propriétés négatives. Beaucoup de charmes ne sont utilisés ni comme talismans ni comme amulettes. En revanche, une multitude d'objets employés pour acquérir leurs qualités se rangent parmi les talismans ou les amulettes sans être des charmes, puisqu'on ne leur attribue aucune puissance occulte.



Tout objet qui retient l'attention par son unicité, sa rareté, son apparence curieuse, ses propriétés mystérieuses ou les circonstances insolites de sa découverte ou de son emploi, tout objet de ce genre est susceptible d'être doué d'une puissance occulte. Sa possession semble-t-elle avoir porté chance à son propriétaire, on le gardera comme « faste », tandis qu'un objet analogue lié à une expérience inverse sera tôt ou tard écarté. Les Lhota Naga thésaurisent certaines pierres comme porte-bonheur. Ces *oha* - c'est leur nom - sont des objets lisses, usés par l'eau, dont les dimensions vont d'une tête d'homme à une noix et qui reposent sur le sol dans des petits nids qu'ils se sont faits eux-mêmes. « Celui qui trouve une telle pierre la porte chez lui, et il observe si sa famille s'accroît rapidement, ou s'il a de bonnes récoltes, ou s'il est particulièrement heureux en affaires. Il découvre ainsi la forme particulière de chance qui est attachée à la pierre. » Les *oha* plus volumineux sont propriété commune et commandent la prospérité du village tout entier (J. P. Mills). Les [124] *bina*, ou charmes, des Indiens de la Guyane consistent surtout en plantes, qui sont, à de rares exceptions près, des variétés de *caladium*. À chaque variété est assigné le rôle de faciliter la prise d'un gibier différent. Les plantes poussent spontanément dans d'anciens champs ; c'est là qu'on va choisir avec soin les espèces les plus appréciées pour les cultiver dans le voisinage immédiat de l'habitat. En règle générale, les femmes sont censées n'y pas toucher et ne pas même les voir. La plupart du temps, les feuilles des plantes offrent une ressemblance réelle ou imaginaire avec l'animal avec lequel elles passent pour avoir une affinité. Le charme du « bush-hog » a une feuille qui rappelle la glande odorante de l'animal ; le charme du cerf a des cornes de cerf ; le charme du tatou symbolise ses petits yeux saillants. Si l'on en croit les indigènes, l'efficacité propre de chaque charme a été découverte par voie de simple expérimentation : le chasseur a essayé les plantes l'une après l'autre ; tombait-il sur un tigre ou un serpent, la plante en sa possession était immédiatement rejetée ; rencontrait-il un mégapode ou quelque autre gibier analogue, il gardait la plante pour s'en servir à l'avenir, et ainsi de suite pour chaque oiseau ou quadrupède présentant une valeur économique. De telles expériences de hasard ont sûrement joué leur rôle important dans la confection des charmes ; et il est certain qu'elles ont fortement contribué à confirmer la foi à l'efficacité des charmes en même temps que des incantations et des actes manuels.

Le choix de charmes particuliers est parfois le fruit d'un rêve ou d'une vision. Une forme de magie noire très en honneur chez les Kurnai de l'État de Victoria

consiste à employer un galet noir bombé du nom de *bulk*. Déposé sur les excréments frais de la victime visée, il meurtrit ses intestins, et elle meurt. Ce *bulk* est révélé à l'homme durant son sommeil par les âmes des morts. Dans la tribu papoue des Koita, les mânes révéleront à une personne en rêve l'endroit où chercher le charme et son mode d'emploi <sup>99</sup>. Les charmes des Kayan de Bornéo proviennent le plus souvent avant tout d'indications obtenues pendant un rêve ; l'homme rêve qu'un objet précieux va lui être donné ; à son réveil, ses yeux tombent-ils sur un cristal de quartz ou sur tel autre objet plus ou moins singulier, il le suspend au-dessus de sa couche. En se couchant, il lui confie qu'il désire un rêve favorable ; si son vœu est rempli, l'objet lui servira désormais de charme ; dans le cas contraire, l'objet sera rejeté. Chez les Mikir de l'Assam, les charmes peuvent être découverts par hasard dans une rivière, dans un champ, [125] dans la jungle, mais un rêve peut aussi bien enseigner à l'homme où les trouver.

Les Indiens de l'Amérique du Nord ont leur sac, leur sacoche ou leur ballot de médecines ; ils y gardent enveloppée, quand ils ne s'en servent pas, leur collection de charmes variés. Ceux-ci sont considérés comme les dons directs des puissances spirituelles qui gouvernent l'univers. Certaines de ces sacoches intéressent l'ensemble de la tribu ou ses clans et ses sociétés secrètes ; d'autres sont un bien privé obtenu par voie de rêve, de vision ou de hasard.

Parfois les charmes se révèlent eux-mêmes à telle ou telle personne au moyen d'un signe ou d'une action particuliers un Indien Salinan de la Californie centrale rêve d'un objet destiné à être son charme, et à son réveil il le trouve dans sa main. Un Chukchi buta un jour contre une pierre et faillit se fouler la cheville ; il eut la preuve que la pierre voulait devenir son charme. Un autre, endormi dans la toundra, trouva un charme sous son oreiller.

La détermination des objets destinés à servir de charmes est naturellement en fonction de la matière première locale et des exigences particulières des usagers ; d'où leurs formes sans nombre. Alors que beaucoup d'objets sont employés comme « spécifiques », sont efficaces dans des conditions plus ou moins précisées, d'autres incorporent une puissance occulte indifférenciée et comptent plusieurs, voire de

---

<sup>99</sup> H. H. Romilly rapporte qu'un vieux magicien déterra un objet dans lequel les indigènes voyaient un charme très puissant de pluie et de bonnes récoltes et le vendit à un missionnaire. Un esprit déposa deux autres charmes sur la poitrine du magicien durant son sommeil et lui ordonna de les enterrer.

nombreuses applications. Le sel, à cause de ses propriétés conservatrices, les morceaux de quartz dont le frottement produit une brillante étincelle, le silex étroitement lié à la foudre, la pierre d'aimant à cause de son pouvoir d'attraction, certaines plantes stimulantes comme le tabac et le peyotl des Indiens d'Amérique, voilà quelques exemples, entre beaucoup, de la dernière classe d'objets. Tous possèdent à un degré prononcé l'élément de mystère qui caractérise le magique.

L'emploi de cailloux de quartz (cristaux) comme charmes est très répandu. En Australie, ils sont généralement détenus par les hommes-médecin des tribus sud-orientales, qui les montrent à leurs novices au cours des cérémonies de l'initiation. Un jeune homme qui venait d'être initié raconta à Howitt : « Lorsque j'étais petit garçon, je ne croyais pas tout ce qu'on me disait sur les Joias, mais, quand j'eus vu, au Kuringal, les Gommeras les tirer de leurs entrailles, j'ai tout cru. » Les anciens de la tribu, lors du Kuringal auquel assista Howitt, furent très émus lorsque l'un des jeunes gens qu'ils venaient d'initier tomba malade. Ils craignirent que les dents [126] enlevées au novice n'eussent été placées dans la sacoche d'Howitt, qui contenait quelques-uns des merveilleux cristaux, et que le pouvoir funeste de ces objets, en entrant dans les dents, eût nuï au jeune homme. Les Kabi et les Wakka du Queensland affirment que les cristaux, qui communiquent une extraordinaire vitalité à leur possesseur, sont fournis par certains esprits mâles hantant les sources minérales. Un médecin qui en contient beaucoup est connu sous le nom de *kundir bonggam*, « beaucoup de cailloux ». Les Arunta et leurs voisins donnent aux cristaux le nom d'*atnongara*. Le médecin les garde dans son corps et les produit à volonté. En les projetant dans le corps du patient, il arrive à combattre les influences mauvaises qui y sont à l'œuvre ; ce sont des sortes d'« antitoxines ». Tant que le médecin garde les *atnongara*, il est capable d'exercer la guérison ; mais, si pour un motif ou un autre, il les perd, son pouvoir disparaît pour de bon.

Dans l'île Dobu, presque personne qui n'ait des cristaux volcaniques. Mais seuls le devin et le magicien peuvent s'en servir : le premier lit au dedans, le second connaît l'incantation qu'il faut pour les projeter dans une victime ou pour les en faire sortir. Cette insertion et cette extraction sont pour nous un tour de passe-passe ; mais le magicien ne voit pas les choses de cette façon. Pour lui la présence des cristaux dans sa main, après qu'il les a émis ou qu'il les a extraits, est « immatérielle » ; cette conception est naturellement sans commune mesure avec notre jugement prosaïque sur son exploit.

Le magicien des Semang, ces grossières tribus Négritos de Malaisie, guérit au moyen d'un cristal, qu'il fabrique lui-même ou qu'il obtient des Chinois, les nains qui habitent dans les cieux ou dans les fleurs. En regardant dans le cristal, il lit le mal du patient et peut alors prescrire le remède approprié. Le magicien conserve le cristal dans sa poitrine et l'en tire lorsqu'il en a besoin en se frappant à cette place avec son poing <sup>100</sup>.

Chez les Kobéua du nord-ouest du Brésil, on introduit de petites pierres blanches (dupa) de nature magique dans la tête du candidat à l'office d'homme-médecine. Les Jivaro de l'est de l'Équateur attribuent une grande puissance occulte aux cristaux. Dans tous les cas, le magicien affirme être entré en leur possession au cours d'un rêve. On les emploie en particulier comme remèdes contre les coups de froid et les autres malaises. L'une de ces pierres est déposée dans une gourde renfermant du jus de tabac ; on prononce une incantation [127] sur la potion que l'on boit ensuite. Un homme-médecine iroquois pouvait posséder en lui-même un cristal « vivant » qu'il tirait de sa bouche ou de son nez ; placé dans une coupe d'eau,, il faisait apparaître une personne qui avait pratiqué la sorcellerie sur une autre ; en l'appliquant au corps de l'individu ensorcelé, on pouvait en tirer des cheveux, des brins de paille, des feuilles, des cailloux et d'autres menus objets.

En dehors des cristaux de quartz, d'autres pierres encore servent de charmes. Chez les Angami Naga, les pierres de forme ou d'aspect étrange ou de dimensions considérables « deviennent aisément objets de révérence ». Les Sema Naga vénèrent n'importe quelle pierre de configuration bizarre, mais ils prisent surtout une pierre noire usée par l'eau, de forme vaguement sphérique et partagée par une mince bande blanche. L'objet en cause assure le succès dans la guerre au village assez heureux pour le posséder. Les Karen de Birmanie, surtout les tribus plus sauvages, ont certaines pierres en grande révérence. Elles sont d'ordinaire propriété privée ; on trouve pourtant dans certains villages des pierres « si sacrées et si puissantes que seuls certains des anciens les plus sages osent les regarder ». Ces objets sont généralement des morceaux de cristal de roche ou de rocher à stratifications bizarres. « Tout ce qui frappe le pauvre Karen ignorant par son aspect insolite passera nécessairement pour posséder des vertus occultes. » (C.J.F.S. Forbes.) Chez les Indiens

---

<sup>100</sup> Suivant le Père Paul Schebesta, la possession d'une de ces pierres magiques est nécessaire à celui qui veut devenir *hala*, magicien.

Zuñi du Nouveau Mexique, les objets les plus renommés pour favoriser la bonne chasse sont des concrétions rocheuses naturelles ressemblant à des animaux de gibier ou encore des objets dont l'art est venu souligner encore la ressemblance originelle avec ces animaux. On admet - tout au moins les prêtres - que ce sont soit de vraies pétrifications d'animaux ou qu'elles l'ont été à l'origine. On les « exhorte » par des prières et des cérémonies à procurer bonne chance au chasseur, et on leur offre des sacrifices. C'est dire qu'on doit les regarder comme la demeure d'êtres personnels, mais tout indique que l'influence des prêtres a contribué à les spiritualiser.

Les restes d'animaux, surtout les os, constituent une classe considérable de charmes. Les Bagobo de Mindanao créditent toute sorte d'animaux de « qualités mystérieuses » et assignent de ce fait une vertu spéciale à certaines parties de leur corps, comme le poil du lémur volant ou le foie et les pattes de corneille. Les Banda de l'Oubangui-Chari sont persuadés que la barbe d'une panthère plongée dans la bière rend celle-ci mortelle pour le buveur. Lorsque les Indiens Creek partaient [128] pour un raid de scalps, le chef ou l'homme-médecine avait la charge d'un ballot d'objets magiques. Parmi les charmes puissants de ce ballot se trouvaient des fragments des cornes d'un serpent mythique capturé et tué par le peuple qu'il avait décimé pendant des générations. Les cornes, pensait-on, empêchaient les guerriers d'être blessés. Chez les Lillooet de la Colombie britannique, certaines parties des animaux étaient appelées « mystérieuses » et ne pouvaient être mangées que par les hommes âgés ; tous les autres qui en mangeaient tombaient malades. Les chasseurs découpaient ces parties, les passaient à un bâton et les plaçaient sur la branche d'un arbre. Dans ces cas et d'autres analogues, on ne porte ni n'utilise ces reliques pour se procurer les qualités proverbiales d'un animal donné : vitesse, endurance, courage, férocité ; le choix du charme est uniquement dicté par le désir d'obtenir la puissance occulte prêtée à l'animal et qui passe pour résider dans les os ou dans d'autres parties du corps.

Les reliques humaines forment elles aussi, très souvent, des charmes appréciés. Les Tasmaniens croyaient qu'un os du crâne ou des bras d'un proche décédé, cousu dans un morceau de peau et porté autour du cou, préservait le porteur de la maladie et d'une mort prématurée. Dans la tribu sud-australienne des Buandik, on croyait que les cheveux humains tissés en cordage, barbouillés d'ocre et de graisse et enroulés autour d'un piquet éloignaient la foudre. Les indigènes de l'État de Victoria utili-

saient comme charme de chasse un peu de graisse ou de peau ou un fragment d'os pris à un mort. Les chasseurs du Queensland emportaient quelquefois à la chasse, comme porte-bonheur, de la graisse des reins d'un homme mort. Les Arunta ainsi que d'autres tribus de l'Australie centrale coupent la chevelure d'un mort pour en faire une ceinture qu'ils donnent au fils aîné du défunt ou, à son défaut, à un frère plus jeune. Cette ceinture est très puissante ; elle communique à son détenteur toute la dextérité guerrière du défunt et particulièrement sa sûreté de visée, en même temps qu'elle trouble celle de l'adversaire. Chez les Murngin de la Terre d'Arnhem (Territoire du Nord), on conserve soigneusement le sang du cœur d'un homme dont l'âme a été « volée » par un magicien « noir » ; il se présente souvent comme une sorte de résine censée être du sang durci ; il confère un « petit pouvoir supplémentaire » dans le combat, à la chasse ou à la pêche. Le magicien « blanc » le met quelquefois dans sa sacoche pour en renforcer la puissance. Ce sang (ou cette résine) accroît encore son *mana* en passant par les mains de [129] nombreuses personnes. Il fait souvent l'objet d'un commerce entre Murngin de régions très distantes. En Nouvelle-Bretagne, c'était la coutume de placer à l'extrémité inférieure de la lance des tibias ou des cubitus d'un ennemi qui avait été tué et mangé. Le combattant muni de pareille lance ne pouvait pas être atteint par les proches ou les amis du mort. Les Andamans utilisent les os humains pour chasser les mauvais esprits qui causent la maladie. Ils brûlent également de l'ocre jaune pour la faire virer au rouge sang, et ils l'emploient comme poudre ou, mêlée à de la graisse, comme peinture. Appliquée sur la gorge ou la poitrine, elle guérit toux, rhumes, maux de gorge ; appliquée sur les oreilles, elle arrête les maux d'oreilles. Les Pomo de la Californie septentrionale attribuaient aux os humains du *kaocal*, une force occulte intrinsèque, alors que les os de baleine n'en possédaient que si un initié de la société secrète tribale le leur conférait. Seuls les membres de la société étaient autorisés à recueillir les ossements des morts et à s'en servir pour les traitements. Les Kodiak de l'île Kodiak (Alaska) cachaient des momies d'anciens baleiniers particulièrement heureux et les emportaient dans leur pirogue lorsqu'ils partaient pour une campagne baleinière. On retrouvait la même pratique chez les Nootka de l'île Vancouver. Margaret Lantis note de même que les Indiens Quinault de Washington se servaient des os d'un ancêtre mâle comme de charme pour la pêche à la baleine.

Ainsi le même enchaînement d'idées qui a conduit à employer comme charmes des reliques animales explique l'usage de reliques humaines. La vertu occulte d'un défunt

demeure dans ses restes, ce qui permet de l'exploiter pour les rites magiques. Comme nous le verrons, la manducation réelle du cadavre, autrefois pratiquée par des magiciens ou des candidats magiciens, s'explique par des considérations analogues. La même explication vaut pour les pratiques nécrophagiques si souvent prêtées aux sorciers et sorcières en même temps que leurs rites sinistres et obscènes.

Toutes sortes de moyens permettent d'accroître la vertu des charmes. Leur manipulation à cet effet fournit mille occasions au magicien d'exercer son ingéniosité et sa duplicité. Le sorcier Orokaiva, après avoir fait sa concoction magique pour nuire à quelqu'un, l'enfonce dans un morceau de bambou qu'il bouche avec de la cire d'abeille ou un tampon de feuilles et suspend au-dessus du feu. Plus la chaleur monte, et plus doit s'accroître le tourment de la victime. Le sorcier peut aussi, après avoir préparé son charme, s'asseoir dessus pour l'écraser [130] plus réellement encore ; il peut encore l'enterrer sous une lourde pierre qui exercera la pression voulue par le tortionnaire. Cette technique paraît s'expliquer par le sentiment de faiblesse et de lassitude qui sont des symptômes courants de la maladie tropicale et que le sorcier s'efforce de produire chez l'infortuné objet de ses attentions. Un magicien de jardin Keraki (une autre peuplade papoue) utilise toujours quelque stimulant, ou ce qu'il tient pour tel, pour corser son charme ou pour donner plus de nerf à sa technique. La mastication de gingembre ou d'une espèce d'écorce astringente lui donnant une sensation de chaleur, il en ajoutera à la mixture magique ou encore les mâchera pour les cracher ensuite sur l'objet qu'il traite. Chez les Tanala, une tribu montagnarde de Madagascar, une personne acquiert d'ordinaire le bénéfice d'un charme en le portant ou le gardant chez elle. Pour certains charmes, toutefois, une inoculation est requise. Lorsqu'un homme achète le charme de l'habileté à guérir les fractures, on lui fait une incision à la main droite, et on y introduit par frictions un peu de la médecine. Le chasseur qui obtient un charme à rendre le coup de fusil mortel doit se faire fendre la lèvre et s'y faire introduire une médecine. Lorsqu'un Ba-ila désire une chance très spéciale, il va demander à un dépisteur de sorciers un charme appelé *musamba*, et « suivant les instructions du médecin il commet l'inceste avec sa sœur ou sa fille avant de mettre la main à son entreprise. Il ajoute ainsi un puissant stimulus à son talisman ». Parmi les tribus du Gabon, toute magie de grande importance exige, pour être efficace, le sacrifice d'une vie d'homme. Souvent le magicien ordonne à celui qui lui demande un charme de tuer un proche parent, sous peine, au cas où il se déroberait, de mourir lui-même. « Combien de gens étaient assassinés dans

ce pays parce que des chasseurs avaient besoin d'un puissant gri-gri pour leur chasse à l'éléphant. » (A. Schweitzer.)

En raison de sa puissance magique, le charme est conservé soigneusement à l'abri d'influences contagieuses. Faute d'observer les tabous ou autres prohibitions attachées à lui, il perdrait de sa vertu, voire ne serait plus bon à rien.

Les Cingalais prennent garde de ne pas s'approcher de charmes, lorsqu'ils assistent à des funérailles, dorment auprès de femmes indisposées ou ont commerce sexuel. Ce contact avec la souillure de l'impur ruinerait irrémédiablement la vertu du charme.

Chez les Pondo, il existe une forme d'impureté rituelle (*umlaza*) qui anéantit la vertu des plantes employées comme [131] médecines. Une personne en état d'*umlaza* qui touche une médecine détruit sa valeur ; c'est pourquoi une femme indisposée recourra à quelqu'un d'autre pour cueillir les plantes nécessaires. Une femme rituellement impure ne pénétrera jamais dans la hutte où sont conservées les médecines du chef ; si elle s'avisait de dédaigner ces tabous ou autres analogues, son flux ne s'arrêterait plus. Certaines médecines basuto, employées sans précautions ni égards pour les tabous attachés à elles, peuvent devenir funestes. C'est ainsi qu'une médecine pour réduire une fracture risque de l'aggraver, si on la laisse traîner ou si on l'applique de travers. La médecine particulièrement puissante pour protéger le kraal à bétail peut faire avorter les vaches et donner une menstruation douloureuse à une femme, si celle-ci a le malheur d'entrer dans le kraal quand les vaches y sont. Divers interdits sont liés à presque tous les charmes ba-ila presque sans exception. Certains d'entre eux s'expliquent aisément par voie d'analogie. Il est interdit par exemple de manger des cacahuètes aux gens qui ont des charmes pour empêcher la pluie de tomber : les cacahuètes produisent, quand on les verse dans une marmite, un bruit qui rappelle celui d'un orage lointain ; la pluie suivant le tonnerre, le résultat « tuerait » le charme. D'autres charmes sont plus obscurs. Pourquoi est-il défendu à un homme ayant une médecine *wombidi* de laisser un autre porter une marmite derrière lui ? Et pourquoi, lorsqu'il est dans sa hutte et qu'on y introduit une marmite, ne la prend-il pas mais se contente-t-il de la repousser sur le sol ? E. W. Smith et E. M. Dale suggèrent que ces règles n'auraient d'autre raison que d'« imprimer les pensées convenables » dans l'esprit d'une personne.



Chez les Yoruba, l' « immoralité » passe pour exercer une influence fatale sur les charmes. Aussi l'homme-médecine a-t-il d'ordinaire une pièce réservée où il garde son attirail. Seuls les enfants ont le droit d'y pénétrer. Les Ga de la Côte de l'Or font grand usage de médecines préparées par leurs magiciens professionnels. La médecine est tenue pour la demeure, tout au moins intermittente, d'un être spirituel (*wong*). Mais on donne souvent à l'objet lui-même le nom de *wong*, et son détenteur s'appelle son père ou son maître. Le *wong* n'a le plus souvent aucun nom. Il agira pour le compte de n'importe qui, du moment que son possesseur a rempli les cérémonies prévues quand il est entré en sa possession et qu'il observe scrupuleusement les tabous attachés à son usage. « Il y a dans le *wong* une sorte de vertu automatique : pressez sur le bon [132] bouton, et la machine travaillera pour vous où que vous soyez. » (M.J. Field.) Diverses formes d'impureté gâtent une médecine. Ainsi, aucune médecine qui puisse garder son pouvoir si vous entrez avec elle dans une latrine ; l'homme qui porte une médecine pour le mettre à l'épreuve du meurtre peut être assassiné dans un endroit de ce genre. Les magiciens, les chefs, tous ceux qui sont susceptibles d'avoir des ennemis et qui ont coutume de posséder des médecines protectrices se gardent d'utiliser les latrines publiques. Les tabous les plus dangereux que puisse violer une personne ordinaire sont ceux qui sont liés à ses médecines, médecine curative du médecin, médecine de chasse ou médecine antiviol du commerçant. D'ordinaire, plus sont considérables les services rendus par une médecine, plus sont rigoureuses les conditions entourant son usage. La violation des tabous, outre qu'elle compromet son efficacité, entraîne le plus souvent la maladie ou la mort du détenteur <sup>101</sup>. Ces médecines sont considérées par les Ga comme possédées par des êtres spirituels, mais l'attitude animiste observée à leur égard paraît bien superficielle. Il se pourrait qu'elle représentât un processus de désagrégation.

Les paquets de médecines des Indiens Sauk et Fox doivent toujours être traités avec un grand respect. On ne les ouvre jamais sans une bonne raison, on ne les pose jamais à terre. Une règle très stricte interdit aux femmes de les toucher ou de s'en

---

<sup>101</sup> Ces tabous rigoureux impliquent, en outre, un code moral très rigide. » Le possesseur de la médecine doit s'abstenir d'adultère, de voler, de nuire aux autres, de tromper ou de se disputer. Si on lui cherche querelle, il doit tendre l'autre joue ; toutefois en cas d'attaque injuste, il a le droit de résister bravement, conscient que sa médecine combattra avec lui. Les médecines de cette espèce, dont les grands avantages se paient de grandes servitudes, ne tentent évidemment pas les gens sans courage ni caractère. » (Margaret J. Field.)

approcher quand ils sont ouverts. Aucune femme ayant ses règles ne peut s'en approcher, fussent-ils fermés elle ruinerait leur pouvoir et pour son compte saignerait à mourir. Chez les Pieds-Noirs, la plupart des hommes ont leur petit paquet ; le possesseur doit en prendre grand soin et ne jamais esquiver les servitudes rituelles qui y sont liées. Ces conditions remplies, il compte bien jouir d'une longue vie en santé et bonheur. Même l'ancien possesseur passe pour avoir part, toute sa vie, à cette assurance contre les malheurs de toute sorte. Un Pied-Noir peut être tombé dans la dernière misère, il continuera de passer pour riche et débrouillard si beaucoup de paquets importants sont passés dans ses mains <sup>102</sup>.

Les Eskimos Iglulik ne se contentent pas de prêter une vertu occulte au charme ; le possesseur de celui-ci doit, en outre, selon eux, posséder cette vertu. Il arrive qu'un individu soit particulièrement malchanceux à la chasse et devienne un objet de dédain pour ses compagnons. La raison est que ses charmes sont sans valeur parce qu'il les a redus d'une personne qui manquait de toute habileté pour entrer en communication [133] avec le monde invisible. D'autre part, un individu peut perdre un charme tout en retenant sa vertu, car celle-ci ne peut passer à celui qui le trouve que s'il donne quelque chose au précédent propriétaire du charme.

Les charmes peuvent être dangereux au point que seul leur possesseur ose les toucher ou même s'en approcher. Il arrive qu'ils n'aient pas de possesseurs et que tout le monde les évite. Les Wonkonguru du Sud Australien sont persuadés que certains objets portent malheur à ceux qui s'en servent. L'auteur que nous citons (G. Horne) raconte sa découverte d'un boomerang abandonné près d'un terrier de lapin. Les aborigènes y reconnurent aussitôt un vieux et « très mauvais poison » ; celui qui avait combattu avec lui avait toujours été blessé. « Si un homme qui ignore sa force s'en sert, il sera légèrement blessé, mais celui qui, connaissant son histoire, s'en sert par bravade sera tué dans la bataille. On ne doit pas le détruire, mais il faut le perdre. I a été perdu des tas de fois, mais il reparaît toujours. » (G. Horne et G. Aiston.) Toucher un *bulk* Kurnai (caillou magique) est considéré comme souverainement dangereux pour tout autre que son possesseur. Les femmes et les jeunes filles sont terrorisées lorsqu'on essaie de mettre un de ces objets dans leur main.

---

<sup>102</sup> Le contenu de la trousse de médecines est l'objet d'un secret absolu. Le propriétaire est le seul à le connaître et à pouvoir y toucher. « Les autres Indiens n'oseraient pas y toucher. »

Certaines pierres-charmes Koita renferment une charge si élevée de vertu occulte qu' « il est considéré comme imprudent d'y porter la main, même quand il s'agit de l'homme qui va mettre leur pouvoir en œuvre » (C. G. Seligman). Les sorciers des tribus de dialecte Roro tirent d'un serpent noir une pierre qui tue sur-le-champ toute personne qu'elle a touchée. On peut la rendre inoffensive en la plongeant dans un bol d'eau salée qui se met aussitôt à siffler et à bouillonner comme si elle bouillait ; lorsque les bulles cessent, la pierre est « morte ». Aucun profane ne consentirait à toucher ou à regarder les pierres magiques d'un sorcier ; on s'abstient de tout contact avec elle comme d'un porte-malheur, lorsque, même, on n'en attend pas la mort.

Le sorcier de Malekula (Nouvelles-Hébrides) manipule son charme au moyen de deux baguettes qui rappellent les bâtonnets de table. S'il touchait son matériel avec les doigts, l'énergie qui y est contenue ne le léserait pas moins que la victime qu'il a en vue. De même, lorsqu'il tente de faire mourir par « empoisonnement », il a soin de ne rien absorber lui-même du « poison » ; pour cela il garde la bouche fermée durant toute l'opération.

Chez les Maori, les gens de naissance inférieure qui ne sont [134] pas versés dans la magie sont avertis de ne regarder aucun « objet enchanté » : ils risqueraient d'y laisser la vue. On raconte l'histoire d'un sorcier qui possédait une tête de bois magique si puissante qu'elle tuait quiconque s'approchait d'elle à une certaine distance. Un vaillant guerrier, connu pour sa connaissance de la magie, résolut de débarrasser la contrée du fléau. À force de charmes et d'incantations, il s'assura le concours de milliers d'esprits favorablement disposés pour les hommes. Après une bataille en règle entre eux et les esprits malins qui gardaient la tête, celle-ci fut défaite, et le sorcier fut mis à mort.

Chez les Kényah de Bornéo, chaque famille a sa trousse de charmes suspendue au-dessus du foyer principal à côté des têtes humaines. C'est le bien le plus précieux de la maison ou du village ; personne, pas même le chef, ne touche volontiers à la trousse. Quand on doit la transférer dans une nouvelle maison, on réquisitionne un vieillard pour le faire, parce que celui qui la touche court le danger de mort. « Son rôle semble d'apporter à la maison bonheur et prospérité de toute sorte ; sans lui rien ne va, surtout à la guerre. » (Ch. Hose.)

Les Akamba regardent comme dangereux pour un profane de toucher des objets utilisés par un homme-médecine dans ses pratiques magiques. Ce dernier lui-même ne vendra jamais ni ne cédera son outillage magique. Chez les Ovimbundu de l'Angola, les charmes du dépisteur de sorciers sont tenus pour puissants » et « sacrés » ; les gens du commun n'oseraient pas y toucher. Le Blanc qui les toucherait commettrait un sacrilège.

Si la demande de charmes excède l'offre d'objets naturels, le magicien professionnel est toujours prêt à en fabriquer, contre rémunération bien entendu. Les plus puissants seront, comme de juste, les plus dispendieux. Les charmes sont souvent fabriqués au moyen de formules incantatoires qui font passer dans les objets matériels la puissance occulte qui est censée résider dans les paroles. Ce peuvent être des figurines ou des représentations d'objets déjà utilisés en magie. Ils peuvent aussi être composés au moyen de divers ingrédients magiques. Plus ils sont étranges, repoussants, difficiles à obtenir, plus leur vertu est considérable ; ils font parfois songer au breuvage des sorcières de *Macbeth*.

Des analogies, parfois de caractère compliqué, peuvent déterminer les ingrédients à retenir par le magicien pour ses charmes. Chez les Bavenda du Transvaal, un voyageur portera autour de son cou un petit morceau de bois en guise d'amulette. [135] On le tire du rameau d'un arbre surplombant une montée difficile dans un sentier très fréquenté. Chaque passant empoigne la branche en montant, et, ce faisant, il augmente démesurément son pouvoir auxiliaire ; voilà comment l'arbre devient la matière première d'un charme. Inversement, on demandera un charme nuisible au voyageur à une racine placée dans un chemin très fréquenté, parce qu'elle est placée de telle sorte que le passant manque rarement d'y buter. Chez les Jukun de la Nigéria du Nord, le charme destiné à faciliter la dissimulation contient des feuilles d'une plante qui pousse sur une fourmilière (parce que les fourmis travaillent en secret), de la graisse d'une chèvre de couleur uniforme (l'uniformité de couleur rend l'objet moins frappant), un bout de bois d'un arbre dont le fruit rappelle l'œil humain et la mucosité que les syrphides déposent dans les yeux des hommes (gênant ainsi leur vision). Ces ingrédients sont enveloppés dans les haillons d'une personne aveugle, et le paquet est alors enfermé dans un fœtus de vache ou de chèvre (le fœtus est aveugle). Attachez ce paquet à votre ceinture, et vous passerez inaperçu parmi vos ennemis ou devant vos gardes, car ils seront frappés d'une cécité passagère.

Beaucoup de peuples primitifs rattachent des objets inanimés, ou des collections de tels objets, à un être spirituel. Ces *sacra* doivent être abordés avec la prudence et la révérence convenables. Des tabous stricts les défendent des regards et du contact des personnes non initiées ou impures ; inversement, leur manifestation à ceux qui sont qualifiés pour entrer dans le saint des saints forme souvent le point culminant d'un rite solennel. Ces objets ont droit au nom de charmes, puisqu'ils incorporent une énergie occulte impersonnelle qui se décharge automatiquement au contact ou à l'approche.

Les *churinga* des Arunta comprennent, en dehors des « bull-roarers », des morceaux de pierre polie de formes extrêmement différentes. Beaucoup de *churinga* se rattachent aux ancêtres mythiques de la tribu qui ont erré sur le territoire tribal avant de descendre finalement dans la terre à l'endroit où leurs *churinga* sont désormais déposés en sûreté. Chacun de ceux-ci contient les attributs de son esprit possesseur et communique à l'individu qui le porte le courage et la sûreté de visée dans le combat. Cette dernière croyance est si ancrée que si, dans un combat, l'un des adversaires sait que l'autre porte un *churinga*, il perdra sûrement courage et sera vaincu. Quand un homme est malade, il racle son *churinga*, met les rognures dans de l'eau et boit le tout. La potion est « particulièrement [136] fortifiante ». Il existe une cérémonie de l'« adoucissement du *churinga* » : elle consiste à le frotter avec de l'ocre rouge ; c'est bien la preuve qu'on y voit autre chose que des morceaux de bois ou de pierre. En raison de leurs accointances intime avec les ancêtres, chacun a ses « sentiments » comme en ont les hommes, et la friction permet d'adoucir ces sentiments comme il y a des moyens d'adoucir l'humeur des hommes vivants. Dans la tribu Kaitish, la célébration de certaines cérémonies au cours desquelles les *churinga* sont maniés par un vieillard rend ce dernier si riche en énergie occulte qu'il en devient temporairement tabou <sup>103</sup>.

Chez les aborigènes australiens, une règle absolue interdit de jamais montrer le « bull-roarer » aux femmes et aux enfants. Le vrombissement produit par son tournoiement rapide est regardé par eux comme la voix de l'esprit ou du dieu qui a fondé les cérémonies tribales et continue d'y présider. Ainsi, chez les Urabunna (Centre Australien), on avertit le garçon en cours d'initiation qu'il ne doit à aucun prix laisser

---

<sup>103</sup> Un vieillard Worora (nord-ouest de l'Australie) extrêmement faible recouvra sa vigueur dès qu'il se fut exposé à la fumée d'un feu d'herbes et frotté entièrement avec des « bull-roarers ».

voir le bâton mystique à une femme ou un enfant : « Sinon lui, sa mère et ses soeurs tomberont morts comme pierre <sup>104</sup>. »

Le « bull-roarer » est d'un usage courant en Australie et en Nouvelle-Guinée pour amener la pluie, promouvoir la croissance de la végétation et la multiplication des animaux comestibles. Les Dieri croient que le jeune homme qui a subi un rite très secret d'initiation est désormais inspiré par le Mura-Mura qui y préside. Il a désormais le pouvoir de garantir un bon approvisionnement de serpents et d'autres reptiles en faisant tourner le « bull-roarer » autour de sa tête quand il part en quête de gibier. Les Larakia considèrent leurs « bull-roarers » comme remplis d'énergie occulte ; on doit les frotter sur le corps de vieillards avant que les jeunes initiés puissent s'en servir impunément. Ces derniers ont le droit de les emporter avec eux pour obtenir bonne pêche ou bonne chasse. Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, on fait tourner les « bull-roarers » pour faire pousser les jardins. À Kiwai (île du golfe de Papouasie), la rotation du « bull-roarer » assure une récolte abondante d'ignames, de patates et de bananes. Les Yabim sont persuadés que la rotation des « bull-roarers » jointe à l'invocation des noms des esprits ancestraux entraîne une récolte particulièrement abondante dans leur jardin <sup>105</sup>.

Les Keraki (sud-ouest de la Papouasie) prêtent au « bull-roarer » des vertus cachées dangereuses que son possesseur et manipulateur peut transmettre à sa femme. Avant et après [137] usage, il doit s'abstenir de rapports sexuels avec elle : ce commerce avec son mari encore sous l'effet du « bull-roarer » la rendrait malade. Les Koko, une autre tribu de Papouasie, prennent grand soin que les « bull-roarers » ne se brisent pas au cours de leur emploi. Si un « bull-roarer » se brisait et qu'un éclat frappât quelqu'un, celui-ci serait blessé à la chasse ou au combat par une dé-

---

<sup>104</sup> Chez les Arunta, l'exclusion de l'élément féminin des cérémonies où intervient le « bull-roarer » n'est pas sans exceptions. On fait même tourner ces instruments à portée des femmes au cours de certains rites ; et durant une cérémonie du groupe totémique de l'émeu les femmes peuvent voir nettement les « bull-roarers », toutefois à une certaine distance. On se retient difficilement de penser, notent Spencer et Gillen, que les femmes pourraient bien en « savoir un peu plus long qu'on ne veut bien leur accorder ».

<sup>105</sup> L'intervention du « bull-roarer » dans les travaux agricoles est attestée en Amérique du Nord, par exemple chez les Zuñi, les Hopi et les Apaches. Dans les tribus Algonquines du Nord, on faisait tourner les « bull-roarers » dès le premier dégel de l'hiver finissant. Les indigènes entendaient ainsi faire revenir les vents froids de manière à déterminer sur la neige une croûte facilitant la circulation en raquettes et les transports par toboggan.

fense de sanglier ou par la lance de son ennemi, suivant le cas, et exactement à l'endroit où l'éclat l'a atteint.

Les insulaires d'Entrecasteaux voyaient dans une vieille marmite le grand maître des vents, de la pluie et du beau temps. Certains disaient qu'elle n'était pas de main humaine ; d'autres qu'elle avait été apportée de très loin par son possesseur, un chef. Celui-ci la dérobaux regards dans une hutte de son hameau. « Seule une occasion spéciale permettait d'entrer dans la hutte pour la voir ; en toute autre circonstance, sa vue eût provoqué des tremblements de terre dans tout le pays, des inondations et des tempêtes, suivis de famine et d'une épidémie de morts. Une fois l'an, une cérémonie donnait à quelques privilégiés l'occasion de l'apercevoir : son possesseur la portait en procession suivi d'une file d'indigènes courbés vers la terre. Avec crainte et tremblement ils lui apportaient de la nourriture dans la même attitude de recroquevillement et se retiraient en toute hâte. » Son possesseur leva longtemps tribut grâce à cette marmite toute-puissante (D. Jenness).

À Malekula (île des Nouvelles-Hébrides), les grands chapeaux-masques à pointe portés par les membres d'une société secrète possèdent une extrême sacralité. Seuls les initiés accèdent à la technique de leur fabrication et décoration. La chute d'un masque à terre est un redoutable accident ; jadis, le malheureux à qui cela était arrivé durant la danse était mis à mort ; l'homme qui mettait le pied sur une partie du masque subissait le même sort ; tout animal, chien, porc ou autre, qui touchait un masque était abattu.

Certaines tribus fidjiennes révèrent les dents d'ivoire des cachalots. Une « aura » subtile passe pour émaner d'elles, « qui respire le mystère ». Les plus saintes sont conservées dans des corbeilles spéciales, et peu les voient en dehors des rares privilégiés qui en connaissent l'existence. On ne les adore pas, mais on s'en sert comme de mascottes vénérées : elles incarnent la « chance » de la tribu.

Les habitants des Samoa vénéraient des pierres sacrées. Dans l'une des îles, l'autel du dieu Turia consistait dans une pierre très lisse que l'on gardait dans un bosquet sacré. Le [138] prêtre sarclait attentivement le sol tout autour et le recouvrait de branches pour garder le dieu au chaud. « Personne n'aurait osé toucher cette pierre, de crainte qu'une influence pernicieuse et mortelle quelconque n'en rayonnât immédiatement sur le transgresseur. » (G. Turner.)

Certaines cloches, celles notamment qui semblent n'avoir jamais eu de battant, sont pour les Toda des objets sacrés entre tous. Presque toutes redoivent des offrandes de lait, de lait caillé et de babeurre au cours de la cérémonie laitière. Il est très vraisemblable que leur sainteté présente est née graduellement, en passant de la sainteté des vaches et des bufflisses aux cloches qu'elles portaient. Les flèches cérémonielles jouent un rôle très important dans le culte des Vedda. Les indigènes « les plus malins », qui croient à l'impureté périodique des femmes (croyance héritée des Cingalais), prennent bien soin d'éviter la contagion de ces objets sacrés. Ils les gardent pour cela dans une grotte ou dans le chaume de leur toit.

Les Akikuyu du Kenya ont un objet magique dénommé *kithathi*. C'est un morceau d'argile rougeâtre cuite et bizarrement rayée, de forme grossièrement cylindrique et portant quatre trous. La puissance de l'objet est telle qu'un homme ne doit ni y porter la main ni l'introduire chez lui : il attirerait le malheur sur les hôtes de la maison. On le garde enterré dans la brousse à quelque distance du village, et on ne le déplace que pour détecter des criminels. La personne accusée de sorcellerie doit le toucher en insérant des baguettes dans les trous et en protestant alors de son innocence. Si elle meurt dans les trois mois, c'est qu'elle était coupable. En attendant, l'accusé doit demeurer à l'écart de la plantation ainsi que de sa femme, car il est censé chargé de l'influence mortelle du *kithathi*.

Les Wanyika ont un grand tambour fait d'une portion de tronc d'arbre évidé. Il est si sacré que tous les non-initiés doivent se cacher sur son passage : ils mourraient sûrement s'ils le voyaient <sup>106</sup>. Un des clans Baganda avait la charge d'un tambour que l'on apportait à la cour et que l'on battait chaque fois que le roi voulait annoncer à son peuple la fin d'une période de deuil. « Le tambour était sacro-saint ; par exemple, un esclave qui détestait son maître se réfugiait-il dans la chapelle du tambour, il devenait le serviteur du tambour, et on ne pouvait pas le reprendre. De même le condamné à mort qui réussissait à se réfugier auprès de la chapelle pouvait y demeurer impunément, il était l'esclave du tambour. [139] La vache, la chèvre ou le mouton qui s'y égarait devenaient la propriété du tambour, on ne pouvait ni les reprendre ni les tuer ; ils pouvaient aller où bon leur disait ; c'étaient désormais des animaux sacrés. » (J. Roscoe.)

---

<sup>106</sup> Suivant une autre relation, seules les personnes âgées des deux sexes ont le droit de regarder ce tambour.



Les trompettes sacrées dont les Uaupés du Brésil tirent la musique *jurupari* (esprit de la forêt) sont interdites aux regards des femmes. Dès qu'elles en entendent le son, celles-ci se réfugient dans les bois. La vue, même involontaire, de ces objets serait leur mort, et « l'on raconte que des pères ont tué leurs propres filles et des maris leur femme, lorsque cela est arrivé ». Les Yahuna (tribu du sud-est de la Colombie) disent que les femmes et les petits enfants qui verraient ces objets mourraient, les premières sur-le-champ, les seconds après être tombés malades d'avoir mangé de la terre.

Chez les Zuñi du Nouveau Mexique, les objets sacrés sont tabous pour les gens qui ne leur « appartiennent » pas. Personne n'oserait les toucher en dehors du chef du clergé qui en a la charge ; personne en dehors de lui et de la grande prêtresse n'entrerait dans la pièce où on les garde. Il en est de même des masques et des autels des sociétés secrètes. Les bâtonnets de prière et les ornements rituels sont maniés avec grand respect et seulement dans les limites du nécessaire. Jadis, lorsque les clans Hopi vivaient encore séparés, chaque clan possédait des objets sacrés, les *wimi*, qui étaient rattachés aux ancêtres du clan (*katcinas*) et doués de propriétés mystérieuses. Depuis la formation de l'unité Hopi, les fraternités sacerdotales eurent la garde des *wimi*, qui demeurèrent cependant la propriété des clans primitifs.

Les Cherokee, les Creeks et beaucoup d'Indiens de la Plaine ont des objets sacrés de vénération tribale ; par exemple, la « pipe plate » des Arapaho et la grande coquille des Omaha. Cette sorte d'objet constituait un véritable palladium, et sa possession continue et intacte était le gage de la prospérité tribale. Gardée par le prêtre, on ne l'exhibait que rarement et seulement dans de rares occasions solennelles. Comme l'Arche d'Alliance en Israël, on l'emportait quelquefois dans la bataille pour imposer la victoire. Suivant une croyance commune, la présence d'un objet aussi puissant serait débilitante et même positivement dangereuse pour les gens du voisinage, s'ils n'étaient revigorés par un réconfortant rituel. « C'est pourquoi toute grande médecine est d'ordinaire conservée dans une hutte écartée, un tipi, bâti à cette fin, de même que nous stockons les explosifs à quelque distance du quartier des habitations ou des affaires. » (James Mooney.)

Beaucoup de peuples primitifs possèdent, en outre, des objets matériels, inanimés, dont la puissance occulte est due à leur possession, temporaire ou permanente, par des êtres spirituels : ce sont les fétiches. L'esprit du fétiche n'est pas son âme, son essence vitale ; c'est un esprit qui s'est laissé attirer de plein gré ou qui a été acculé par l'homme dans l'objet et s'y est incorporé. Bien que les fétiches soient en règle générale un bien privé, certains appartiennent au clan, au village ou à tel autre groupe social. Le possesseur d'un fétiche a pour lui les mêmes égards que pour une personne : il l'amadoue, le cajole ou fait pression sur lui suivant les circonstances. Le fétichisme a atteint un développement considérable en Afrique occidentale où il a été découvert et décrit pour la première fois. Mais les fétiches sont un phénomène universel.

Le fétiche n'est pas le charme : le premier dépend de la volonté d'un être spirituel qui le hante ; le second n'a pas de volonté propre, il opère automatiquement. Mais s'agit-il de tracer une ligne de démarcation entre les deux, nous retrouvons le cas de la prière et de l'incantation. Les mêmes raisons président au choix du fétiche et du charme ; l'un comme l'autre ont pour objet d'attirer la chance ou de conjurer la malchance dans toutes sortes de domaines ; l'un et l'autre peuvent être soit un objet de la nature, soit un objet manufacturé. La distinction qui les sépare dépend uniquement du degré de leur personnification. La personnification des anciens charmes des Zuñi en a fait des fétiches, l'objet de cérémonies visant à soumettre leurs esprits capricieux aux désirs des hommes. Inversement, les esprits des médecines Ga semblent bien être considérés plus ou moins comme des agents mécaniques se déclenchant au profit de celui qui appuie sur « le bon bouton ». Ce ne sont là que deux exemples d'un double processus contraire, de personnalisation et de dépersonnalisation, toujours à l'œuvre <sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> On traite fréquemment les charmes (et les médecines) comme s'ils possédaient un certain degré de vie et de personnalité, mais jamais, semble-t-il, comme la demeure de puissances spirituelles. Les indigènes des îles occidentales du détroit de Torrès avaient de petites statues de bois à l'effigie humaine, des *madub*, qu'ils déposaient dans les jardins. On s'imaginait que, la nuit venue, ils s'animaient et circulaient dans les jardins en faisant tournoyer des « bull-roarers », en dansant et en chantant pour faire pousser les plantes (A. C. Haddon). Un Ao Naga conserve des pierres de chance dans un petit panier. « Dès qu'il en possède une, celle-ci ne tardera pas à trouver un conjoint d'une manière mystérieuse qui est son secret, et il y en aura deux dans la corbeille qui n'en contenait d'abord qu'une. Les deux se reproduisent alors de manière à procréer une nombreuse famille. Mais toute négligence à leur endroit fait s'envoler ces pierres. » (J. F. Mills.) À en croire les Tanala de Madagascar, la vertu d'un charme ne fait que croître avec le temps. Certains

Certains primitifs sont extrêmement attachés à l'usage des charmes, surtout comme talismans ou amulettes portés sur soi. C'est ainsi que chez les Ba-ila de la Rhodésie du Nord, presque tous les indigènes portent à leur cou, à leur bras ou sur la tête un ou plusieurs charmes. Impossible d'exagérer la place que ces *misamo* tiennent dans la vie des gens. « Leur emploi constitue un système d'assurances contre les maux et les malheurs de la vie. Au lieu de verser une prime d'assurance comme nous, les Ba-ila font des placements en charmes puissants qui les garderont, croient-ils, de la violence, du vol, [141] etc., et qui, s'ils ne les sauvent pas tout à fait de la

---

charmes sont si puissants qu'ils s'animent et même se meuvent et parlent (Ralph Linton). Nous ne verrions tout au plus dans les diverses méthodes de divination des Babemba d'Afrique du Sud que des formes de pile ou face ou de courte paille. L'indigène juge autrement : pour lui, il s'agit bien de demander aux médecines qui ont pour propriété d'agir d'une manière particulière définie de le faire si la réponse aux questions du devin est positive ou, au contraire, de ne pas opérer si elle est négative. C'est dire que l'efficacité de toute méthode divinatoire dépend entièrement de la nature des médecines employées (R. J. Moore). Les indigènes du Ruanda-Urundi (Congo belge) sont persuadés que, dans la divination par osselets, ceux-ci écoutent attentivement l'opérateur et répondent correctement « comme des hommes ». L'opérateur ne fait qu'interpréter ce qu'ils disent. On utilise de même des boulettes de beurre auxquelles on demande de blanchir, de devenir absolument blanches pour donner un signe favorable. On est persuadé que le beurre écoute la supplique de l'opérateur et change de couleur au gré de son désir (A. Arnoux). Les Azandé appellent parfois la vertu d'une médecine son « âme » ; cette âme naît de la vapeur et de la fumée de la médecine tandis qu'on la fait cuire. Aussi les gens mettent-ils leur tête dans la vapeur pour permettre à la vertu ou à l'esprit d'entrer en eux. Lorsqu'un homme fait périr un sorcier par voie de magie vengeresse, on dit que « l'âme de la médecine » est allée chercher sa victime. L'oracle par le poison a, lui aussi, son âme qui explique son pouvoir de voir ce qui échappe aux hommes (E. E. Evans-Pritchard). L'indigène Bakongo, pour « éveiller » une trousse de charmes, commence par la frapper avec un bâton, puis il la place sur le sol au milieu de plusieurs petits tas de poudre à fusil. On met le feu à la poudre et l'on tient la trousse sur la fumée. On pousse, en outre, de toutes ses forces un coup de sifflet. Les charmes sont, dès lors, tout prêts à assumer leurs fonctions (J. H. Weeks). Chez les Shoshones du Nord, un individu entre en possession du pouvoir occulte en allant dormir une nuit sur le flanc d'une montagne. Le lendemain, il se met en quête de racines, et, les ayant trouvés, il interpelle le soleil : « Regarde, je prends cette médecine. » Il rapporte des racines chez lui, les lie dans une sacoche en peau de daim qu'il porte sur son dos. La nuit, la médecine lui parle et lui donne ses conseils (R. H. Lowie). Dans la pensée des Eskimos du Groenland oriental, une amulette animale est beaucoup plus qu'une simple représentation de l'animal en question. « L'amulette vit parce qu'elle a été fabriquée durant la récitation d'une incantation ou d'un charme qui invoquait les qualités maîtresses de l'animal ou d'une partie de son corps ; en tout cas la vertu de ces qualités est en puissance dans l'amulette. » Dans la pensée indigène, il y a peu de différence entre se servir d'un animal ou se servir de sa représentation sous forme d'amulette ; l'amulette a la même vertu d'un côté comme de l'autre. Lorsque l'amulette est un couteau ou quelque autre ustensile, nos Eskimos sont persuadés qu'à l'heure du danger l'instrument se met tout à coup « à grandir, tue ou protège la personne attaquée » (William Thalbitzer).

mort, la retarderont tout au moins et leur permettront de déterminer leur mode de vie dans l'autre monde <sup>108</sup>. » Chez les Akikuyu, peu d'hommes ou de femmes qui n'aient une demi-douzaine de charmes enfermés dans une corne de bélier suspendue à leur ceinture. Les Wataita (tribu du Kenya) ont une foi absolue dans l'efficacité des charmes fournis par leurs magiciens. Dans cette région infestée de lions, un indigène soufflera la médecine du lion vers les quatre points cardinaux puis se couchera en plein air et ira tranquillement dormir au milieu d'une région de mangeurs d'hommes. Un homme est-il attaqué par un lion, la bête s'assure que, s'il vit, ce ne sera pas pour devenir un infidèle ; s'il s'en tire, ce sera, bien sûr, grâce à la médecine du lion. Chez les Baganda, il n'y avait guère de maladie ou malaise connu des hommes-médecine qui ne pût être traité par quelque charme. Le patient qui lui avait dû la guérison ne le jetait pas mais l'ornait et le portait sur lui, pour l'avoir toujours prêt en cas de retour offensif de la maladie. En Afrique occidentale, « on fabrique des charmes pour toutes les occupations et tous les désirs de la vie : amour, haine, achat, vente, pêche, plantation, voyage, chasse... Le nouveau-né commence avec le nœud de santé qu'on lui fait autour du poignet, du cou ou des reins, et sa collection ira en augmentant tout le reste de sa vie. » La collection ne risque pas pour autant d'atteindre des dimensions exorbitantes, car on se débarrasse des charmes qui n'agissent pas (M. H. Kingsley). Chez les Fang ou Pangwé du Gabon, qui ont une frayeur particulièrement vive de la magie noire, on trouve partout des médecines pour la contrebattre, « dans les huttes, sur la place du village, dans la maison commune, dans les sentiers, jusque dans la jungle, absolument partout » (G. Tessmann). Les charmes tiennent une place importante dans la vie quotidienne des aborigènes des deux Amériques. Leur usage courant est également attesté pour les Mexicains, les Maya et les Péruviens, bien que la conquête espagnole ait détruit une grande partie des pratiques magiques de ces Indiens. Les charmes des Eskimos ne se comptent pas. Chez les Eskimos polaires, les femmes n'en ont guère, pour la raison que, passant la majeure partie de leur temps dans l'habitat, elles n'ont pas à faire face aux dangers auxquels sont constamment exposés leurs maris nomades. Chez les Chukchi de la Sibérie, ceux

---

<sup>108</sup> Nos sources observent que les *misamo* agissent sur les morts aussi bien que sur les vivants. Un individu peut se procurer un charme lui permettant de devenir, une fois mort, un lion, un aigle ou une fourmière. S'il est malintentionné, il peut se transformer au moyen d'un charme en un esprit vengeur et destructeur « qui va tuant et riant ». Ses victimes meurent subitement. Dans cette terrible situation, la seule chose à faire est de se procurer une puissante médecine pour rendre l'esprit caduc (E. W. Smith et A. M. Dale).

qui ne croient pas aux charmes sont l'exception. L'un d'eux déclara à un enquêteur russe : « Je ne porte rien sur mon corps : je suis convaincu que la protection prêtée à de si petits objets doit [142] être une pure illusion. » Un magicien professionnel allait plus loin ; il déclarait qu'aucune œuvre de l'homme n'a de pouvoir, tout pouvoir résidant dans la divinité qui l'a créé (W. Bogoras). Mais pareil scepticisme est exceptionnel.

[144]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

# Chapitre VI

---

## Les magiciens

[Retour à la table des matières](#)

Certaines particularités physiques d'un individu suffisent parfois à révéler sa qualification naturelle à l'exercice de la magie. Un vieux « médecin » tasmanien devait sa position à des accès de contraction spasmodique de ses pectoraux qui avaient vivement impressionné les aborigènes. Il avait été assez avisé pour tirer plein parti de l'effet que produisait son affection mystérieuse. En Nouvelle-Calédonie, le crédit normal du magicien s'accroîtra fortement s'il se trouve avoir une difformité corporelle, des doigts supplémentaires, des yeux éraillés ou tel autre défaut physique de caractère frappant <sup>109</sup>. Aux yeux des Samoans, les bossus et autres personnes difformes avaient le don de divination ; devenus des hommes, les bossus se faisaient souvent prêtres. Chez les tribus sud-africaines Ovambo, il suffit d'être contrefait, et particulièrement hermaphrodite, pour être suspecté de sorcellerie. Chez les Lovedu du Transvaal, un individu de « au visage rébarbatif » sera facilement regardé comme sorcier, même sans lui imputer avec précision des actes spécifiques de magie

---

<sup>109</sup> Un chef du groupe Belep (près de la Nouvelle-Calédonie) passait pour un sorcier très puissant parce qu'il était hexadactyle des deux mains.

noire. Chez les Akikuyu du Kenya, l'indigène hérite d'ordinaire le pouvoir occulte de son père, mais le nouveau-né difforme, par exemple pied bot, sera destiné à la magie. Les Akikuyu et les Akamba sont convaincus que l'enfant qui présente les pieds en naissant est voué à être malheureux toute sa vie. Si c'est un garçon et qu'il grandisse et se marie, sa femme ne tardera pas à mourir ; si c'est une fille, son mari ne vivra pas longtemps. L'enfant qui perce d'abord ses incisives supérieures sera pareillement malchanceux. Qu'il se garde de manger des premiers fruits ou d'admirer une terre cultivée : la récolte ne mûrirait pas. Cette mauvaise influence peut être en grande partie conjurée si, à la chute de sa première dent de lait, le père et la mère de l'enfant ont commerce sexuel. Les Azandé sont pareillement convaincus que les gens qui ont d'abord percé leurs dents supérieures exercent une influence fâcheuse sur les récoltes de leurs voisins. Au moment des semailles, on a coutume de protéger les champs contre les gens aux mauvaises dents. On possède également des médecines pour leur nuire s'ils mangent des premiers [145] fruits de la moisson. Les Azandé affirment encore que l'homme aux mauvaises dents peut gâter un objet neuf : qu'il admire ou touche votre siège, votre bol ou votre marmite tout neufs, vous pouvez être sûr qu'ils casseront. L'auteur peut avoir agi sans malice, sans même y penser, il n'en est pas moins responsable, puisqu'il connaissait sa mauvaise influence et devait s'abstenir de toucher des objets neufs. Il n'aura qu'à s'en gendre à lui-même, s'il a à pâtir de la magie protectrice de ses voisins. En règle générale, le sorcier Shilluk est un monorchide, malgré des exceptions. Les sujets atteints de cryptorchidie ou de microrchidie tendent aussi à passer pour des sorciers-nés. La malice liée à une constitution de ce genre est si évidente que l'enfant ainsi constitué est souvent mis à mort dès sa naissance ; le seul moyen consiste à le noyer dans un panier spécialement tressé ; sinon l'enfant survivra sûrement, tant est grand son pouvoir <sup>110</sup>. Chez les Waréga du Congo belge, l'enfant qui pousse d'abord ses dents supérieures portera sûrement malheur à toute la communauté. Aussi construit-on aussitôt pour lui une maison isolée qu'il ne devra pas quitter. Lorsque, plus grand, il se mêlera aux autres villageois, il sera l'objet d'insultes et de mauvais traitements continuels. La femme qui consent à l'épouser partage son sort ; le *dino*, comme on l'appelle, n'a pas le droit de toucher le grain de semis sous peine de compromettre la moisson. Il ne peut pas manger des bananes d'une plantation en plein rapport, sinon le fruit pourrirait. Dans

---

<sup>110</sup> Le père Shilluk qui ne met pas à mort son enfant monorchide portera la responsabilité de tout le mal qu'il pourra faire une fois plus grand.

le bas Congo, les albinos passent couramment pour sacrés, et leur personne est inviolable. Ils peuvent être élevés à la prêtrise <sup>111</sup>. D'après les Fang ou Pangwé du Gabon, le pouvoir de sorcellerie habite dans les vieilles femmes ou les hommes difformes. Les enfants qui ont été « spécialement endoctrinés » par ces personnes ;possèdent aussi ce pouvoir. Dans la Nigéria du Sud, les femmes stériles, ou ayant passé l'âge de la maternité, sont souvent considérées comme sorcières. Chez les Ijaw, un boiteux ou un individu difforme risque fort d'être soupçonné de sorcellerie, surtout si c'est une femme. Certains Ewé du Togo croient que l'enfant qui naît avec ses dents ou qui perce d'abord ses dents supérieures deviendra, quand il sera grand, puissant en magie noire ; ils vendaient autrefois ces enfants comme esclaves, s'ils ne les noyaient. Chez les Indiens Ojibwa, les personnes difformes et de mine rébarbative se font une réputation de sorciers, n'y eussent-elles aucune prétention <sup>112</sup>. Les Tinné de l'Alaska disent que les individus que des difformités distinguent de la foule doivent être naturellement prédestinés [146] au rôle de magicien. Un homme louche ou estropié, une femme stérile, ont plus de chances qu'un individu physiquement normal d'être choisis pour cette profession. Un homme-médecin des Eskimos du cap Barrow devait son renom d'excellent médecin et exorciste à sa minceur de papier ». Il pouvait entrer dans des endroits où des hommes normaux n'auraient pas pu pénétrer ; aussi un esprit mauvais avait-il fort à faire pour lui échapper.

Une particulière longévité (phénomène rare chez les primitifs) suffira parfois à découvrir chez une personne une puissance occulte exceptionnelle. Un Lovedu très âgé a des chances d'acquérir la réputation d'un sorcier. Il n'a pu vivre si longtemps, pensent les gens, qu'en échangeant sa vie contre celles de jeunes proches. Les Ba-ila répugnent particulièrement à céder au vieillard qui, fatigué de la vie, leur demande de le tuer : qui sait si, dans le cours de sa longue vie, il n'a pas accumulé des charmes capables de nuire à quiconque le touchera, voire de le faire mourir ? Souvent les Akikuyu prêtent une influence occulte pernicieuse aux vieilles femmes, particulièrement à celles qui ont perdu la vue, les dents, ou sont décrépites. Dans la tribu Bongo (Soudan anglo-égyptien) les personnes âgées des deux sexes, les vieilles femmes surtout, sont aisément suspectées de sorcellerie. Un homme vigoureux dans la force

---

<sup>111</sup> En Sénégambie, les albinos, auxquels on prête une vertu occulte, sont tenus pour des sorciers, et on les met à mort sans scrupule.

<sup>112</sup> Notre source (un Ojibwa pur sang) ajoute que tous les sujets regardés comme sorciers sont, d'une manière générale, « remarquablement méchants, vont déguenillés et présentent un aspect sinistre ».



de l'âge meurt-il soudainement, on les tient responsables : il faut qu'il ait été victime de la magie noire, pensent les gens. Aussi extermine-t-on les soi-disant sorciers, de sorte que peu de Bongo vivent vraiment vieux. Lorsque, dans une famille Ibibio, plusieurs jeunes gens meurent l'un après l'autre, les soupçons risquent fort de tomber sur telle personne particulièrement âgée qui a arraché « la force de leurs jeunes membres et le souffle de leurs narines » pour se garder en vie. On la tuera. Chez les Choroti du Grand Chaco bolivien, les vieillards passent pour doués de pouvoirs magiques très puissants ; c'est pourquoi on ne leur permet pas de mourir de leur belle mort. Dès qu'un vieillard s'affaiblit et devient malade, on le met à mort, et on brûle son corps en même temps que tous ses biens. Si on le laissait mourir en paix, il deviendrait après sa mort un esprit mauvais et tuerait tout le monde ; son exécution prévient le danger de cette métamorphose.

Les gens qui sont passés par des expériences insolites ou ont survécu à des accidents, mortels de leur nature, seront tenus pour des sorciers-nés. Un aborigène appartenant à une tribu de l'État de Victoria s'assit une fois sur le mauvais bout de la branche de gommier qu'il était occupé à couper ; il tomba [147] sans se faire aucun mal ; son invulnérabilité apparente révéla sur-le-champ en lui un magicien. Chez les Bannar de l'Indochine française, une personne contracte-t-elle la fièvre après avoir mangé des grenouilles, des souris ou autres aliments à l'ordinaire inoffensifs, elle est évidemment désignée pour la profession magique. Elle se rendra auprès d'un praticien régulier pour s'y faire initier en règle. Chez les Andamans, le malade qui revient de la mort apparente de la léthargie acquiert la nature d'un esprit et sa puissance occulte <sup>113</sup>. Chez les Barundi, le pouvoir magique d'un père passe le plus souvent à son fils, mais quiconque a eu quelque expérience considérable, en particulier a échappé contre tout espoir à un grave danger ou à la mort, peut devenir magicien. Les Bororo du Brésil ont des concours à qui boira le plus de vin de palme : celui qui tient le plus longtemps est retenu comme le plus apte à exercer les fonctions magiques. Les bloxo (Mojo) de la Bolivie du Nord ne désignaient pour la charge de magicien et de prêtre que les individus qui avaient été attaqués et blessés par un jaguar,

---

<sup>113</sup> A.R. Radcliffe-Brown a rencontré un homme qui passait pour être mort et ressuscité trois fois. Un autre au cours d'une grave maladie, était resté douze heures plongé dans l'inconscience au point qu'on le crut mort.

un animal adoré de ces Indiens <sup>114</sup>. Les Indiens Itonama avaient une opinion exactement opposée, malgré leur culte du jaguar : un homme achevait-il un long voyage sans avoir eu maille à partir avec un jaguar, il était nommé prêtre « parce qu'on le considérait comme favorisé par Dieu » ; il exerçait les fonctions de guérisseur ; il devait également connaître les noms de tous les jaguars de son territoire. Les Aymara du Pérou distinguaient une classe spéciale de magiciens dont la « grâce et la vertu » venaient de la foudre. L'individu qui avait réchappé d'un coup de foudre proclamait « que le tonnerre lui avait révélé l'art de guérir par les herbes et de répondre à ceux qui le consultaient ». Une femme apache devint magicienne parce qu'elle avait échappé à un coup de tonnerre et aux griffes d'un puma. Un Pima avait été choisi pour cet office magique parce qu'il s'était remis d'une morsure de serpent à sonnettes. C'est une croyance commune des Zuñi que quiconque se remet d'un coup de foudre est qualifié pour l'exercice de la magie. Mais le sujet en question doit d'abord suivre un traitement approprié : il doit boire de l'eau de la pluie tombée pendant l'orage et manger un escarbot avec du sel. Un des hommes-médecine les plus renommés des Hopi était devenu guérisseur après avoir été frappé par la foudre et avoir rêvé que les divinités des nuages l'avaient par ce moyen imprégné d'un peu de leur puissance. En Colombie britannique, l'Indien qui se remet d'une crise d'inconscience qui l'a fait passer pour mort est habilité comme guérisseur : il [148] a reçu croit-on pendant sa mort apparente, « un pouvoir surnaturel » pour traiter les maladies et a prouvé qu'il pouvait résister aux effets de la « médecine mauvaise » ou à l'assaut d'un esprit mauvais.

Les jumeaux ou les triplets sont souvent regardés, en raison de leur caractère insolite, comme très dangereux pour la communauté ; dans mainte contrée, on les met à mort dès leur naissance, et il n'est pas rare que la mère partage leur sort. Ailleurs l'usage exactement contraire fait loi : les jumeaux passent pour porter bonheur, ce qui leur vaut considération, voire vénération. On leur attribue des pouvoirs étonnants : ils peuvent produire la pluie ou la sécheresse, une tempête de vent ou le plus grand calme ; ils ont une vertu fécondante qui leur permet de multiplier animaux et plantes ; ils font également de bons devins. Leurs parents peuvent partager ces vertus avec eux, surtout la mère. Bref, les jumeaux sont des magiciens de naissance,

---

<sup>114</sup> Un Moxo qui avait perdu quelque temps conscience à la suite d'un accident devint magicien. Il se soumit à une rigoureuse abstinence d'une année, au terme de laquelle on lui versa dans les yeux le suc de certaines herbes caustiques pour purifier sa « vue mortelle ».

désignés par la nature pour la profession, que celle-ci dure, suivant les milieux, le temps de leur enfance ou s'étende à toute leur vie.

On rencontre sporadiquement en Australie et, à une grande échelle, dans le Pacifique, des tabous relatifs aux jumeaux, mais il ne semble pas qu'on leur assigne des fonctions magiques. À Ceylan, la mère des jumeaux peut guérir une foulure en piétinant secrètement deux soirs de suite le membre. Les Hindous des Provinces Centrales de l'Inde sont persuadés qu'un jumeau peut protéger les récoltes de la pluie et de la grêle, pourvu qu'il consente à peindre sa fesse droite en noir et sa fesse gauche d'une autre couleur et aille se placer face à l'orage.

En Afrique, les jumeaux exercent fréquemment les fonctions de magiciens. Pour les Zoulous, les jumeaux ne sont guère des êtres humains, et leur naissance est entièrement étrangère au cours ordinaire de la nature. Ils sont si intelligents que les grandes personnes s'adressent à eux pour régler leurs litiges et les traitent en devins. Au moment de la bataille, on plaçait un jumeau devant l'armée assaillante comme étant le plus intrépide et le plus farouche. Toutes les chèvres appartenant aux jumeaux auront elles-mêmes des jumeaux. Les jumeaux peuvent prédire le temps : les gens qui désirent de la pluie vont trouver un jumeau et lui disent : « Dis-moi, te sens-tu malade aujourd'hui ? » S'il répond qu'il est tout à fait bien, on peut être sûr qu'il ne pleuvra pas <sup>115</sup>. Au contraire, les Bathonga regardent presque toujours la venue simultanée au monde de deux ou trois enfants comme un grand malheur, [149] une souillure qui impose des rites particuliers de purification. On leur permet aujourd'hui de vivre, mais il fut un temps où l'on étranglait le plus chétif des jumeaux à moins qu'on ne le laissât mourir de faim. La relation intime de la mère et de son rejeton avec le Ciel apparaît nettement dans les coutumes relatives à la pluie : le jour qui suit la naissance des jumeaux est un jour de repos ; personne ne travaille la terre, de crainte d'empêcher ainsi la pluie de tomber : pour mettre un terme à la sécheresse, on place la mère des jumeaux dans un trou, et on verse de l'eau sur elle jusqu'à hauteur de ses seins : ce rite produira la pluie ; on arrose les tombes de jumeaux pour obtenir la pluie ; on enterre les jumeaux dans des endroits humides ; s'il arrive que leurs corps se trouvent en terrain sec, on les exhume en temps de sécheresse. Lorsque la foudre menace un village, les gens disent à un jumeau : « Aide-nous ! Tu es un

---

<sup>115</sup> L'auteur utilisé ici (D. Kidd) a puisé ses renseignements touchant les croyances zouloues dans ce domaine auprès du fils d'un chef, un jumeau.

Enfant du Ciel ! tu peux donc tenir tête au Ciel ; si tu lui parles, il t'écouterà. » Et l'enfant de prier le Ciel d'aller gronder ailleurs. L'orage passé, on remercie l'enfant. Sa mère peut être de là même utilité. Lorsque les chenilles grouillent dans les champs de fèves, les habitants de la baie de Delagoa les enlèvent des tiges et les font jeter par une jumelle dans le lac le plus proche. Dans l'esprit des indigènes, l'apparition des animaux nuisibles a un lien mystérieux avec le Ciel, d'où la « cure d'eau » pour leurs déprédations <sup>116</sup>. Les Bomvana croient que les jumeaux peuvent éloigner la grêle ; la hutte qu'ils habitent est épargnée par la foudre. En Rhodésie du Nord, lorsqu'on élève un pigeonnier, on fait appel à la mère de jumeaux pour enfoncer les premiers piquets ; cela assure, dit-on, la multiplication des pigeons <sup>117</sup>.

Les Baganda attribuaient la naissance de jumeaux à l'intervention directe du dieu Mukasa ; tombaient-ils malades, leur maladie était le signe de la colère du dieu, qui pouvait gagner le clan entier ; les jumeaux portaient toujours le nom de *Mukasa* et étaient sous sa protection spéciale. Il bénissait aussi leurs parents et répandait ses bénédictions partout où le père et la mère se rendaient en visites rituelles. Les gens qui avaient l'honneur de cette visite « pensaient que non seulement eux-mêmes seraient bénis et gratifiés de progéniture, mais encore que leurs troupeaux et champs seraient féconds » (J. Roscoe). Lorsqu'une femme Basoga met au monde des jumeaux, les gens de son clan ne sèment pas le moindre grain tant que les jumeaux n'ont pas été portés dans le champ pour assister aux semailles ; la plantation reçoit alors le nom [150] de champ des jumeaux ; la mère des jumeaux, qui vient de donner une preuve de sa fécondité, doit toujours semer avant tous les autres membres de son clan. Chez les Bateso (tribu nilotique de l'Ouganda), la naissance de jumeaux est toujours un événement bien venu. Elle est suivie de visites cérémonielles du père aux membres de son clan et de celui de sa femme. Il reçoit d'eux des présents de nourriture et d'animaux pour la fête qui aura lieu lors de la présentation rituelle des jumeaux aux clans. Lui refuse-t-on l'hospitalité au cours de sa tournée, le père n'entre pas et passe plus loin. « Ce geste est regardé par les habitants de la maison comme une perte, car la bénédiction de fécondité qui repose sur le père des jumeaux

---

<sup>116</sup> Les Bavenda du nord du Transvaal, qui tuent les jumeaux, mettent les corps dans une marmite qu'ils enterrent dans un endroit humide au bord d'un cours d'eau. Faute de quoi, ils pourraient déclencher une sécheresse.

<sup>117</sup> « Une femme indigène que je connais a eu trois fois des jumeaux ; elle est très demandée pour poser les fondations d'un pigeonnier ou d'un poulailler, d'un enclos pour moutons et chèvres et même d'un kraal à bétail. » (Dugald Campbell.)

n'est pas communiquée à la famille inhospitalière. » (J. Roscoe.) Chez les Lango, une autre tribu nilotique de l'Ouganda, les jumeaux portent bonheur à la famille et au clan de ses parents, en même temps qu'au village tout entier. Le même préjugé faste s'attache aux triplets.

Dans la Nigéria du Sud, les Igarra attribuent aux jumeaux le pouvoir de faire des prédictions sur la progéniture d'une femme enceinte, mais leur pouvoir de divination ne dépasse pas le temps de leur jeunesse. Les jumeaux ne sont jamais empoisonnés : aucun poison ne peut agir sur eux. Chez les Yoruba, aucun phénomène n'est auréolé d'une plus grande importance ni de plus de mystère que la naissance de jumeaux ; les jumeaux sont « presque crédités » de vertus suprahumaines, et l'influence de leur naissance se fait sentir jusque sur les enfants qui naissent après eux. Dans le Togo septentrional, les jumeaux passent couramment pour le fruit d'amours illicites avec des nains. Ils conservent leur nature occulte jusqu'au moment de la puberté ; ils revêtent alors leurs caractéristiques humaines propres et perdent dans une certaine mesure les pouvoirs magiques qu'ils tiennent de leur père féérique. Les Nègres de l'île Sherbro (Sierra Leone) recourent aux jumeaux pour traiter leurs maladies ; les femmes notamment font appel à eux en cas de grossesse ou d'infécondité. Ils administrent de puissantes médecines dans la maison bâtie à cette fin dans la brousse et dite « maison des jumeaux ». Suivant les Kpellé du Libéria, les jumeaux possèdent de naissance une influence anormale qui leur permet d'opérer des miracles pouvant surpasser ceux des hommes-médecine. Les jumeaux jouissent d'une situation exceptionnelle, on les entoure d'un respect non exempt de crainte, et on leur fait divers présents pour se concilier leurs bons sentiments <sup>118</sup>. Les Manja de l'Afrique équatoriale franchise croient que les jumeaux [151] exercent une influence mystérieuse sur les serpents et les scorpions ; un individu piqué par un scorpion peut guérir sur-le-champ si un jumeau pose son index sur la blessure ; les jumeaux eux-mêmes n'ont rien à redouter du serpent ou du scorpion. Avec l'aide de leurs intermédiaires animaux, les jumeaux peuvent fulminer des imprécations ou mettre à mort les parents qui les maltraitent <sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Dans tout le Libéria les jumeaux sont aussi des enfants magiques. Les parents ne les punissent jamais ; celui qui les frappe sur la main ne tardera pas à mourir. Leur secours est très apprécié en cas de maladie, et presque tous deviennent médecins.

<sup>119</sup> Suivant les Bambara, un scorpion ne fera pas de mal aux jumeaux, mais il piquera quiconque est l'objet de leur ressentiment (Joseph Henry). Les jumeaux Haoussa passent

Des idées analogues sur les pouvoirs magiques des jumeaux se retrouvent parmi les Indiens de l'Amérique du Nord. Chez les Hopi, les jumeaux ont le pouvoir de guérir les maladies urinaires et digestives, mais il ne survit pas à leur jeunesse. Dans le Pueblo Laguna, on est persuadé qu'ils nuiront à la personne qui a contrarié leurs désirs. Lorsqu'ils atteignent l'âge de douze ans, on leur fait boire un mélange d'eau, de crotte et d'urine ; de ce jour, ils perdent leur pouvoir de faire du mal.

Chez certaines tribus du sud-est, entre autres les Natchez et les Cherokee, on attribuait au jumeau cadet des chances de bon prophète ; les triplets faisaient des prophètes supérieurs encore <sup>120</sup>. Les Iroquois pensent que les jumeaux peuvent annoncer l'avenir et opérer d'autres merveilles, mais qu'il suffit qu'une femme en menstrues prépare leur nourriture pour qu'ils perdent leurs dons.

Dans les tribus de la Colombie britannique, les jumeaux occupent un rang de choix. Les Indiens Thompson leur donnent le nom d' « enfants d'ours-grizzlés » ou de « pieds velus », parce que la femme enceinte est généralement avertie de l'approche de leur naissance par l'apparition répétée d'un ours grizzlé dans ses rêves. Les jumeaux passent pour être sous la protection de cet animal et pour tenir de lui des pouvoirs spéciaux tels que la faculté de créer le bon ou le mauvais temps <sup>121</sup>. La naissance de jumeaux provoque sur-le-champ un changement de temps. Les Shushwap prêtent aux Jumeaux un pouvoir sur les éléments, surtout la pluie et la neige. « Chaque fois qu'un jumeau se baignait dans un lac ou une rivière, il pleuvait. » Les Bella-coola attribuent à l'action du saumon la naissance de jumeaux. Autrefois beaucoup

---

pour prendre impunément les scorpions, « mais je l'ai vu faire à des individus qui n'étaient pas des jumeaux » (A. J. N. Tremearne).

<sup>120</sup> Chez les Cherokee, les enfants que leurs parents destinent à la sorcellerie sont d'ordinaire des jumeaux. Pendant les vingt-quatre jours qui suivent leur naissance, on les nourrit uniquement de la partie liquide d'une bouillie de maïs, à l'exclusion de tout lait maternel, et on les tient rigoureusement à l'écart de toute visite. Ces jumeaux ont des dons merveilleux : ils volent, plongent sous terre, se promènent sur les rayons du soleil. Ils peuvent prendre toutes les formes végétales ou animales concevables. Le jumeau brille à la chasse, la jumelle excelle aux travaux féminins. Une fois grands, ce sont les êtres les plus pernicious : ils n'ont qu'à vous imaginer abattu, en proie au mal d'amour ou à l'article de la mort, pour vous mettre bel et bien dans cette condition. « Tout ce qu'ils pensent se réalise. » Le seul moyen pour mettre la collectivité à l'abri de leurs méfaits est d'employer contre eux la magie durant leur période de réclusion. Ensuite, il serait trop tard. passé les vingt-quatre jours, ils sont des sorciers accomplis.

<sup>121</sup> Suivant les Lillooet, les jumeaux sont bel et bien la progéniture d'ours grizzlés. Beaucoup de Lillooet prétendent que les jumeaux sont des ours grizzlés de forme humaine et qu'à la mort d'un jumeau son âme leur retourne et devient l'un d'entre eux.

de jumeaux pouvaient prendre à volonté la forme d'un saumon ; ils comprenaient également le langage des poissons, des oiseaux et des animaux terrestres. Les jumeaux Kwatiutl peuvent produire la neige, la pluie ou le beau temps à volonté. Leurs parents partagent avec eux leurs pouvoirs magiques. La mère (ou le père) de jumeaux s'assied dans une barque et accomplit un rite simple pour produire le vent de mer. Si [152] l'on veut aller vers le sud, la mère se tourne du côté du nord et agite les mains vers le sud en disant en même temps : « Je t'appelle, vent du nord-ouest. » Elle renouvelle ses gestes et ses paroles trois fois. Puis elle ajoute : « Pagayez sous le vent du nord-ouest. » La mère de jumeaux peut également dissiper le brouillard <sup>122</sup>. Les Nootka voient une certaine relation entre les jumeaux et le saumon. Leur naissance présage une bonne année saumonière ; si le poisson ne se présente pas en abondance, c'est que les jumeaux ne vont pas tarder à mourir ; il leur est défendu d'attraper le saumon et même de le manger ou simplement de le toucher quand il vient d'être pris. Les jumeaux peuvent faire le beau ou le mauvais temps en noircissant leur visage puis en le lavant ; il leur suffit même pour cela de secouer leur tête <sup>123</sup>.

La croyance aux effets d'un regard fatal jeté sur tel individu ou sur ses biens est abondamment représentée chez de nombreux peuples de culture inférieure, et on la retrouve sans différence essentielle parmi les esprits peu évolués des pays civilisés. L'origine de cette croyance se trouve sûrement dans l'expressivité du regard humain, qui semble concentrer en lui toute la puissance d'une personne et rend celle-ci d'autant plus puissante que ses yeux ont une particularité quelconque, strabisme, couleur différente, doubles pupilles. Mais n'importe quelle singularité physique, de beauté ou de laideur, peut suffire à attester la possession du mauvais œil. Ce pouvoir redoutable passe parfois pour s'exercer volontairement ; ses effets funestes peuvent alors être aggravés par des gestes ou des paroles. Le plus souvent, il opère sans préméditation, et même à l'insu de son possesseur.

---

<sup>122</sup> Les jumeaux passaient pour les enfants de saumons ou pour des métamorphoses de saumons. Il leur était interdit, durant leur jeunesse, de s'approcher de l'eau, de crainte qu'ils ne reprissent leur forme de poisson.

<sup>123</sup> Chez les Songish de l'île de Vancouver, les jumeaux passaient pour posséder en naissant des « pouvoirs surnaturels ». On les emmenait sur-le-champ dans les bois pour les baigner dans un étang et leur conférer ainsi une personnalité normale.

La croyance en question paraît absente, ou peu s'en faut, de l'Australie <sup>124</sup>. On la rencontre en Nouvelle-Guinée, où les sorciers Orokaiva n'ont qu'à fixer le regard sur la victime désirée pour la faire tomber malade. La croyance existe aussi dans les îles de la Mélanésie. Dans l'île Eddystone (archipel Salomon), le *njiama*, l'homme au mauvais œil, cause le mal de gorge, l'hémorragie et la mort rapide. On dit qu'il mange les entrailles de la personne. Il s'attaque parfois aux animaux. Son influence meurtrière opère par accès ; elle dépend de l'esprit d'un *njiama* défunt. Cet esprit rôde à travers la brousse et ronge la gorge des hommes, leur faisant vomir le sang. La personne qui veut exercer les fonctions de *njiama* commence par entrer en transe et converser avec son esprit familier. Elle est prise de fatigue et du besoin de dormir, elle a la migraine et la fièvre, elle roule ses yeux d'une manière qui effraie [153] les assistants. Ses pouvoirs sont extraordinaires : elle peut se transformer en poisson s'il lui plaît de se baigner, ou en oiseau si elle a envie de voler ; d'un regard elle tue le poisson, fait tomber les noix de coco, abat les arbres : elle peut manger de la dynamite comme on croquerait du sucre, mais son régime est à l'ordinaire celui de tout le monde. Dans le vieux temps on l'aurait tuée à coups de gourdin ; à présent les indigènes doivent supporter ses déprédations. Les indigènes des Nouvelles-Hébrides croient que le mauvais œil pénètre le plus facilement par les orifices du corps humain, surtout génitaux ; aussi les hommes comme les femmes prennent-ils grand soin de couvrir leurs parties sexuelles <sup>125</sup>. Dans l'île d'Ambryn, un homme ayant un œil « de poisson », un œil vitreux de poisson frit, est redouté comme dangereux.

Aux îles Samoa, un certain « grand prêtre et prophète » était extrêmement redouté. « Regardait-il un cocotier, celui-ci mourait, un arbre à pain, il se desséchait. »

---

<sup>124</sup> Les magiciens Tasmaniens pouvaient détruire des « foules » au moyen du mauvais œil (James Bonwick). Suivant les Kurnai de l'État de Victoria, le Blanc pouvait par un simple regard opérer des choses étonnantes, par exemple rapprocher d'un seul coup les berges d'un cours d'eau ou foudroyer mort un spectateur.

<sup>125</sup> Dans les Nouvelles-Hébrides, les hommes s'enveloppent le pénis (à l'exclusion des testicules) dans des mètres de calicot ou d'autre matière ; cela donne une masse d'une soixantaine de centimètres qu'ils sont obligés de retenir à leur ceinture. (B. T. Somerville.) Une intention magique semble bien inspirer l'unique article vestimentaire des pygmées Tapiro de la Nouvelle-Guinée néerlandaise. Il s'agit d'un étui volumineux fait d'une courge et servant à recevoir le pénis. Il atteint parfois dans les trente-cinq centimètres de longueur, soit plus du quart de la taille d'un pygmée. Les indigènes ont une extrême répugnance à se produire sans cette protection (A. F. R. Wollaston). L'usage de l'enveloppe à pénis, autant pour se garder des « maux surnaturels » que dans un dessein de protection, est attesté chez mainte tribu du Brésil (Rafael Karsten).



Un sorcier Maori pouvait détruire arbustes et arbres d'un simple regard ; il pouvait même coucher les gens raide mort en les regardant <sup>126</sup>.

Un voyageur italien se trouvant dans le nord de la Nouvelle-Guinée fut prié par des Alfuro (aborigènes de Célèbes et des Moluques) de quitter leur village au plus tôt. « Nos fils ont commencé à mourir, disaient-ils, dès que tu es venu et que tu les as regardés. Cinq sont morts en trois jours. C'est toi qui les as tués avec tes yeux. Pars, sinon les autres vont mourir. » (L.M. d'Albertis.) Certains habitants d'Amboine arrivent, en s'oignant chaque jour les yeux avec divers ingrédients, à accroître leur acuité de vision et à acquérir un « œil chaud ». Ils sont extrêmement redoutés : il leur suffit de concentrer leur regard pour rendre quelqu'un malade ou transformer un mets en poison. Une tribu païenne du nord de Luzon, les Ifugao, est convaincue que certaines personnes ont un mauvais coup d'œil qui attire malheur ou maladie sur les gens ou les objets qu'elles voient. Le mal peut être fait intentionnellement ou non ; dans le second cas, l'auteur n'a pas à craindre de châtement, et il y a remède au mal si le possesseur offre un sacrifice approprié.

Chez les Shans de Birmanie, les individus qui passent pour avoir le mauvais œil sont évités par leurs voisins et souvent ; chassés du village. Au Malabar, où sévit la terreur du mauvais œil, on raconte que de belles constructions sont tombées, que des fruits mûrs et des récoltes ont séché entièrement pour avoir été « lorgnés » par un sujet doué du don fatal. Suivant les aborigènes de Chota Nagpur, certains animaux partagent [154] avec l'homme le mauvais œil, et un de leurs regards peut causer la maladie et la mort. Les Oraon et les Munda portent des anneaux et des brassards de fer préalablement exposés à l'air durant une éclipse de soleil. Munis de ces charmes, ils peuvent opposer au mauvais œil des sorciers et aux attentions funestes des âmes des morts et des esprits une résistance égale à celle du fer trempé à l'éclipse <sup>127</sup>. Les Toda ont une croyance caractérisée au mauvais œil qu'ils appellent « si on a l'air inquiet ». L'un de ses effets les plus ordinaires est l'indigestion ; aussi

---

<sup>126</sup> L'ombre d'un sorcier célèbre de la rivière Waikoto avait le pouvoir de flétrir les arbres non protégés ; elle couchait raide mort les payeurs sur lesquels elle tombait.

On renonça à se déplacer en canot tant qu'il vécut, personne n'osant le tuer. (A. S. Thomson.)

<sup>127</sup> Pour éloigner le mauvais œil des esprits ou des sorciers, un cultivateur plante un piquet en bois au centre de son champ ; il y suspend à l'envers un vase de terre dont le fond est peint en blanc et noir ; ces couleurs ont la propriété d'attirer le mauvais œil et de l'empêcher ainsi de nuire aux récoltes.

personne ne tient-il à être vu mangeant. La personne qui souffre des effets du mauvais œil peut être guérie par un spécialiste magique qui met du sel et une variété d'épine dans du feu et récite une incantation en présence du patient. Le magicien peut aussi pratiquer un « traitement d'absence », s'il ne lui est pas possible de visiter le malade : il met du sel sur le sol, le caresse avec l'épine et récite l'incantation requise ; il envoie alors le sel au patient, qui le consomme ; le traitement n'est efficace qu'à la condition de répéter trois fois ces opérations.

Les Ba-ila de la Rhodésie du Nord trouvent qu'il y a quelque chose de funeste dans l'insistance du regard. La personne qui en regarde fixement une autre est censée soit ruminer, soit même opérer quelque méfait à son endroit : on l'appelle « œil dur ». Le Masai soupçonné de produire la maladie chez les hommes ou les animaux au moyen du mauvais œil ne doit pas être vu dans les environs du kraal du village. Tout le monde l'évite ; il vit dans un enclos à lui. S'il s'avisait de visiter un établissement étranger, il serait probablement mis à mort. Les Suk obligent pareillement l'individu au mauvais œil à vivre tout seul ; les enfants ne doivent pas le voir ; quant aux adultes, ils s'en protègent en crachant sur son passage. En regardant un bœuf il peut attirer la mort sur le fils de son propriétaire. Suivant une croyance Nandi, un individu de cette sorte peut faire tomber la maladie sur les enfants et les veaux et faire avorter les femmes et les vaches. Le crachement est la mesure de protection des Nandi, comme elle est celle des Suk ; mais, chez les Nandi, c'est au possesseur du mauvais œil de cracher quand il approche d'une personne ou d'un animal qui pourraient avoir à pâtir de son contact <sup>128</sup>.

Les Akikuyu et les Akamba nourrissent des idées analogues. Les Wachagga du Kilimanjaro attribuent le mauvais œil aux étrangers mais aussi à certains des leurs, surtout à ceux qui ont les paupières enflammées. Suivant les Jalu ou les Kavirondo du Nil, un regard de mauvais œil peut rendre [155] malade un homme sain. Il peut même tuer un homme malade et un enfant dans le sein de sa mère.

La croyance au mauvais œil semble générale chez les peuplades nilotiques du Soudan anglo-égyptien. Les tribus de dialecte Bari voient dans les monorchides les plus dangereux détenteurs de ce pouvoir. Les Shilluk attribuent la possession du

---

<sup>128</sup> Chez les Kipsigis (une branche des peuplades d'idiome Nandi), le pouvoir de mauvais œil est héréditaire et peut affecter l'un et l'autre sexe. Il apparaît d'ordinaire chez une femme de tempérament jaloux ; elle ne peut voir quelqu'un de bien portant ou de prospère sans désirer jeter un sort sur lui.

mauvais œil aux vieilles femmes, aux veufs sans enfants, aux gens insignifiants et à ceux qui ont raté leur vie par leur faute : on imagine toutes ces personnes rongées d'envie pour leurs compagnons plus heureux. Suivant d'autres témoignages sur la croyance des Shilluk, le pouvoir de mauvais œil peut s'hériter. Certaines gens peuvent aussi l'acquérir inopinément ; elles ne savent pas comment il arrive. Il n'est pas toujours possible de distinguer ceux qui l'ont des individus normaux, mais le sujet qui a le blanc des yeux petit et l'iris grand et très foncé a toutes les chances de posséder le pouvoir. Par malheur ceux qui l'ont n'ont pas toujours ce signe, et ceux qui ont le signe n'ont pas toujours la chose. L'homme doué de mauvais œil en est conscient. Le mauvais œil opère lorsque son possesseur regarde fixement la victime qu'il convoite. Celui-ci est généralement dans une disposition d'envie et de jalousie ou de colère, de sorte que l'influence pernicieuse émane de toute sa personne et non plus seulement du mauvais œil. La personne touchée par ce sort dit que l'œil est entré en elle ; elle va demander remède à un homme-médecine qui chauffe un clou et le plante dans l'œil d'un mouton. Cette technique, en même temps qu'elle guérit le patient, figure ce qui arrivera à l'individu qui a jeté le regard fatal. Si les yeux du coupable ne s'enflamment pas sur-le-champ, c'est évidemment que le traitement n'a pas opéré.

Les Bomitaba du Congo belge admettent qu'une personne peut mourir naturellement au terme d'une longue maladie ; mais cette explication ne leur suffit pas pour la mort subite. Le défunt n'a pu, dans leur idée, qu'être victime d'un esprit ou d'un ennemi. Dans la première hypothèse, il n'y a pas de remède ; dans la seconde, il faut découvrir l'individu qui a porté le regard mortel sur la victime ; la personne accusée devra établir son innocence en se soumettant à l'ordalie du poison ou reconnaître sa culpabilité et s'enfuir du village. Dans la Nigéria du Nord, où le mauvais œil est particulièrement redouté, il n'est pas rare que les chefs et les prêtres se fassent préparer et mangent leur nourriture en secret, pour éviter le regard malin des sorciers. Quant à la coutume des chefs nigériens de parler cachés derrière des tentures, certains [156] indigènes y montrent une précaution contre le mauvais œil des sujets, d'autres une précaution des sujets contre celui du chef. Les Haoussa ont un proverbe qui dit : « Oeil, poison. »

Chez les bédouins Rwala du nord de l'Arabie, l'individu qui manque des deux œillères supérieures ou qui a les yeux bleus passe pour avoir le mauvais œil et est soi-

gneusement évité. Il peut être capable d'abattre d'un seul regard un oiseau en plein vol <sup>129</sup>.

En revanche, les Amérindiens semblent offrir peu d'exemples de la croyance qui nous occupe et contrastent singulièrement sur ce point avec le vieux monde. E. R. Smith l'a constatée chez les Araucans du Chili méridional. Les Indiens du Nicaragua attribuaient à certaines gens un regard mortel, particulièrement dangereux pour les enfants. Tous les sorciers des Chorti du Guatemala possèdent le mauvais œil et en frappent les autres par simple dépit ou jalousie. On trouve une notion analogue chez les Cuicatec, tribu de l'État mexicain d'Oaxaca. La croyance au mauvais œil est familière aux Indiens Navaho, surtout parmi les femmes. Il y avait autrefois un homme-médecine Cheyenne capable de tuer les gens d'un simple regard ; ce pouvoir l'obligeait à prendre les plus grandes précautions pour ne pas frapper ses amis. Un magicien Shuswap peut mettre une personne à mort rien qu'en la regardant. Les Tsetsaut de la Colombie britannique ont une légende de l'homme qui commit l'inceste avec sa sœur. Cet acte d'inceste lui valut, semble-t-il, le pouvoir de tuer qui il voulait par un regard. Un jour, il tua tous les membres de sa tribu. Cet exploit accompli, il parcourut le monde, laissant de nombreux signes de son passage, tels que des rocs considérables. On raconte l'histoire d'un sorcier eskimo du Groenland qui subit la mort suivant les « vieilles coutumes » : après l'avoir harponné, on l'éviscéra, et on lui rabattit la peau du front « sur les yeux pour l'empêcher de voir de nouveau » ; il semble permis d'en conclure qu'il avait le mauvais œil.

À l'instar du mauvais œil, il peut aussi y avoir un don naturel de la mauvaise langue. Qu'un Ifugao, affligé de « verbe destructeur », remarque devant la truie de son voisin entourée de sa portée : « La belle portée de porcs que tu as ! », les animaux mourront sans aucun doute. Il n'est pas nécessaire que le détenteur de ce pouvoir ait l'intention de faire du mal, il peut même ignorer son pouvoir. Chez les Malais de la péninsule, une influence mauvaise s'exerce sur les enfants dont on prend des nouvelles, serait-ce dans les meilleures intentions. Une remarque sur la vigueur ou les formes dodues d'un bébé [157] portera malheur. Chez les Toda, divers désagréments

---

<sup>129</sup> Sur le mauvais œil au Maroc et dans l'Afrique du Nord, E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco* (London, 1926, I, 414 suiv.). Dans cette partie du monde arabe, il est difficile de distinguer entre la terreur du mauvais œil et la crainte des *jnûn* (*jinni*), les esprits. Les méfaits du mauvais œil et ceux des esprits coïncident souvent, et il faut en dire autant des charmes de protection ou d'éloignement.

attendent celui qu'on vient de féliciter sur sa bonne mine ou son élégance vestimentaire. Dites que la bufflesse d'un tel donne beaucoup de lait : la bête risque fort de ruer sur son veau ou de pâtre tôt ou tard des paroles prononcées à son sujet. Toutefois les mauvais effets de ces affirmations malséantes peuvent être conjurés par un traitement approprié ou la récitation d'incantations.

Chez les Akikuyu, s'il vous arrive d'admirer à haute voix la vache d'un voisin et que celle-ci tombe malade peu après, et si le malheur se renouvelle de sorte qu'on puisse faire le rapprochement, vous avez bien des chances de vous voir créditer d'une mauvaise langue. L'homme-médecine est impuissant à écarter le mal fait par le coupable ; seul ce dernier peut quelque chose, et encore seulement le matin, quand il est à jeun. Un individu à langue fatale a-t-il admiré une femme enceinte, elle fera une fausse couche. A-t-il admiré une femme qui ne l'est pas, les seins de celle-ci s'enflammeront gravement ; pour guérir l'enflure, il devra les enduire d'un peu de sa salive. A-t-il admiré un objet tel qu'une lance, il ne tardera pas à se briser ; le fourreau couvert de cuir d'un glaive, il sera probablement rongé par les rats et perdu. La possession de ce don fatal est considérée comme une infirmité inévitable ; par suite, si son exercice provoque la mort ou tel autre dommage, la personne à l'origine du mal ne peut pas être assignée devant le conseil des anciens pour dédommagement. Jadis les Akikuyu arrivaient à connaître les gens qui avaient ce don ; lorsque l'un d'entre eux entrait dans un village, on lui demandait amicalement de cracher rituellement sur tous les enfants de manière à rendre sa visite inoffensive pour eux. Le père qui possède un tel pouvoir peut immuniser ses enfants aussi bien en ce qui le concerne qu'en ce qui concerne ses pareils, en crachant rituellement dans la bouche de chacun d'eux après avoir fermé les yeux. Chez les Akamba, qu'une personne douée de langue maligne dise d'un objet : « Il est bon » ou toute autre parole approchante, l'objet sera sûrement détruit ; s'il s'agit d'un être vivant, il est condamné à mourir. L'individu nanti de ce pouvoir a le moyen de conjurer son influence en crachant sur l'objet ou l'individu atteints. Il existe un clan entier dont tous les membres cumulent mauvaise langue et mauvais œil ; on demande souvent aux gens de ce clan de guérir les brûlures et les contusions en crachant dessus. Les Haoussa sont immédiatement froissés par une parole d'admiration. L'éloge de la beauté d'une femme par [158] un autre que son mari est une grave insulte. La réponse convenable aux compliments, si sincères soient-ils, est toujours : « Ça m'est égal, vous m'entendez ! »

Certaines particularités mentales distinguent parfois le magicien de son entourage. Il manifeste un pouvoir hypnotique sur lui ou sur les autres, montre un don pour les expériences extatiques, est sujet à l'hystérie, à des mouvements convulsifs et à des attaques d'épilepsie qui peuvent aboutir à une aliénation permanente. Aussi est-il souvent crédité d'un savoir spécial et des pouvoirs spéciaux requis pour guérir, faire des prodiges, pratiquer la divination et la prophétie.

La population de l'île Niue ou Savage tenait le magicien pour inspiré des dieux. Quiconque était sujet à des crises d'épilepsie ou manifestait une démence temporaire était réservé à la profession magique, de sorte que celle-ci tendait à se confiner dans certaines familles « affligées d'une instabilité mentale caractérisée » ; il semble bien que les fakirs aient été d'abord inconnus et avec eux la production artificielle de mirages. Dans l'archipel Samoa, les devins se recrutaient parmi les épileptiques. Certaines peuplades indonésiennes, comprenant les Batak de Sumatra, choisissent de préférence pour la fonction de magicien des personnes chétives ou malades. Chez les Subanun de Mindanao, le magicien en vogue est généralement un neurasthénique et un excentrique ; son entourage admet souvent, du reste, qu'il « frise la folie » ; cela ne diminue en rien le respect ni la confiance qu'on lui porte ; on trouve tout à fait normal qu'un homme doué d'un pouvoir sur le monde spirituel, ayant des visions et entendant des voix surnaturelles, possédé à certains moments par un esprit, soit démuné dans les conjonctures pratiques de tous les jours.

Le magicien des Sema Naga est essentiellement un voyant, un rêveur, un clairvoyant, « Il a sans aucun doute souvent et à un degré variable, le don de seconde vue, et, comme le don est intermittent, il doit le simuler dans l'intervalle pour sauver sa réputation et s'abaisser à la supercherie ni plus ni moins que les médiums d'Occident. » Il est dans une certaine mesure possédé et a des crises qui « ressemblent plus ou moins à l'épilepsie » (J.H. Hutton). Un anthropologue en mission parmi les Andamans rencontra un homme apparemment « sujet à des crises d'épilepsie » : or, les indigènes le tenaient pour un grand magicien <sup>130</sup>.

Beaucoup de magiciens Akamba montrent par moments une telle nervosité et un air si farouche qu'un Européen parlerait [159] de déficience mentale, et les indigènes les regardent certainement comme stupides dans le cours ordinaire de la vie :

---

<sup>130</sup> Suivant E. H. Man, les Andamans ne voient pas les crises d'épilepsie « sous l'angle de la superstition ».

« Leur compétence magique est en raison inverse de leur santé mentale <sup>131</sup>. » Les Lotuko retiendront le plus volontiers pour l'office de magicien l'individu qui présente une anomalie physique, gibbosité ou boitement, ou qui donne des signes réels ou truqués de folie. L' élu se retranche de la société des hommes et se retire dans la forêt pour plusieurs mois, puis il assume les devoirs de sa profession.

Chez les Pygmées Bachwa du Congo belge, les épileptiques et les albinos passent pour surpasser en pouvoir magique les autres individus. Paul Schebesta, que nous utilisons ici, a rencontré un garçon épileptique, « guère plus qu'un enfant », qu'on lui présenta comme le magicien le plus extraordinaire du district : tout le monde répugnait extrêmement à le rencontrer. Suivant les Nkundu, les épileptiques possèdent une terrible puissance occulte, l'*elima*. Chez les Bangala du haut Congo, les « personnes à moitié toquées » et celles qui avaient guéri de la folie étaient très redoutées ; elles étaient souvent présentées comme de puissants magiciens.

Chez les Ibo de la Nigéria méridionale, certains individus possèdent l'*agwu*. Ils se tiennent tranquillement et pour l'ordinaire seuls ; ils se conduisent d'une « manière puérile » montrant des objets tout en les appelant par leur nom ; parfois on les voit trembler des genoux ou claquer des dents ; ils passent aussi pour impuissants. L'*agwu* hérité, celui qui relève d'un esprit ancestral, est irrémédiable ; un médecin ne peut qu'apporter un soulagement temporaire au sujet qui en est marqué. On peut aussi acquérir l'*agwu* de son plein gré, puisqu'une personne atteinte de ce mal mental est censée disposer de la puissance occulte requise. Tous les médecins, par exemple, se le procurent pour exercer les devoirs de leur profession, et les lutteurs et les danseurs professionnels qui ont besoin d'une grande force physique en ambitionnent aussi l'acquisition. L'initiation à certaines sociétés secrètes, présidées par les esprits qui causent l'*agwu*, est le moyen le plus régulier d'acquisition ; l'acquisition toutefois demeure temporaire ; le pouvoir acquis peut dans certains cas être « gâté » ou neutralisé par certaines cérémonies. Les Ibo distinguent soigneusement entre ce type de comportement anormal et l'*ala*, l'état de démence permanente.

Les Indiens de Patagonie choisissent leurs magiciens parmi les enfants qui ont la danse de Saint-Guy. Suivant une autre source, le garçon (ou la fille) qui est « nous dirions excentrique » [160] leur paraîtra réservé pour l'office de magicien. Chez les

---

<sup>131</sup> Les Akamba retiennent pour la profession de magicien les enfants de tempérament névropathique.

Araucans, le magicien est « généralement, par sa formation, son mode de vie, sa complexion, un individu de nature tendue, nerveuse, chez qui la faculté de se plonger dans une transe cataleptique ou hypnotique est passée en seconde nature » (R. E. Latcham). Certains magiciens Lengua semblent capables de s'hypnotiser eux-mêmes en se tenant assis dans une position contrainte pendant des heures, tout en fixant leur regard sur un objet distant ; tant que dure cet état, ils sont censés avoir des visions, et leurs âmes voyagent hors de leur corps. Les Karaya de l'est du Brésil tiennent les sujets nerveux et épileptiques pour les candidats de choix à la magie. Chez les tribus de la Guyane, l'office de magicien semble s'hériter et passer du père à son fils aîné. Toutefois, note un auteur, à défaut de fils pour prendre la succession, les membres de la confrérie magique élisent et éduquent un autre garçon, « en donnant la préférence à un sujet de prédisposition épileptique » (E. F. im Thurn). Les guérisseurs et autres « mages » des Chorti du Guatemala présentent un léger accent de folie ; cette particularité paraît toute naturelle et indiquée chez un candidat à la carrière magique <sup>132</sup>.

Le jeune Apache qui veut rentrer dans la profession le peut s'il réussit à convaincre ses amis de son « intense personnalité ». <sup>133</sup> Chez les Achomawi de la Californie septentrionale, la plupart des hommes-médecine paraissent présenter une complexion nettement psychopathique ; ils se sentent poussés par une force intérieure et irrésistible à devenir magiciens. Les candidats à l'office de magicien sont choisis, chez les Haïda, par le corps des magiciens au complet : on retient le plus souvent le jeune homme qui présente des « dons psychiques ». Dans l'est du Groenland, seuls les rêveurs, les visionnaires et les sujets prédisposés à l'hystérie ont accès à la carrière.

Chez les Koriak de Sibérie, ceux qui se font magiciens sont d'ordinaire « des jeunes gens nerveux sujets à des accès d'épilepsie ». Leurs crises sauvages alternent avec des états de complet épuisement pendant lesquels ils demeurent sans mouve-

---

<sup>132</sup> Notre source - Charles Wisdom - souligne que, du moment où les particularités mentales ou affectives d'un sujet font augurer un sorcier éventuel, l'attitude de la communauté peut arriver à le persuader qu'il l'est vraiment. Cela risquera fort de se produire s'il offre un comportement antisocial marqué et fait preuve d'une conduite bizarre que les gens ne comprennent ni n'approuvent.

<sup>133</sup> Beaucoup de magiciens sont vieux et ramollis, ce qui n'empêche pas les Apaches, qui ont le plus grand respect pour « les faibles d'esprit et les toqués », de croire tout ce qu'ils disent et de leur prêter des pouvoirs extraordinaires (A. B. Reagan).



ment deux ou trois jours sans rien boire ni manger. Ils finissent par se retirer dans le désert pour y endurer des privations et se préparer ainsi à leur profession. Les magiciens Chukchi fréquentés par un anthropologue russe étaient, en règle générale, « extrêmement excitables, à la limite de l'hystérie, et plusieurs d'entre eux étaient à moitié fous. Leur adresse à manier la supercherie dans l'exercice de leur art rappelait [161] l'adresse des fous. » Chez les Giliak de l'île Sakhaline, les magiciens sont presque toujours des individus souffrant d'hystérie sous une forme ou une autre.

Ces catégories n'épuisent pas les types ou les groupes de personnes disposant d'une puissance occulte bonne ou mauvaise. C'est ainsi que dans le sud-est de l'Australie, où chaque tribu se compose de deux classes exogamiques se mariant entre elles, tout membre d'une classe qui nuit à un membre de l'autre est crédité d'une influence occulte. Chez les Wurunjerry de l'État de Victoria, lorsque des gens des deux classes se trouvaient camper autour d'un feu commun, un homme d'une classe ne touchait pas le bâton de celui de la classe opposée de peur que ses doigts n'enflamment. S'il lui arrivait de le faire, il allait trouver le magicien, qui extrayait le mal qui s'était logé dans la main <sup>134</sup>. Chez les Arunta de l'Australie centrale, un homme a bien soin de ne pas laisser voir ce qu'il est en train de manger à certains de ses parents par alliance : ils risqueraient de projeter leur « odeur » dans sa nourriture et de la gâter. S'il mangeait d'un animal tué par un de ces proches, ce plat lui serait contraire, et il tomberait gravement malade. Chez les Anula, la profession magique est héréditaire au sein du groupe totémique de l'Étoile couchante, qui a des accointances spéciales avec des esprits célestes hostiles. Le magicien Anula ne peut que blesser, il est incapable de guérir : c'est dire que c'est un sorcier plutôt qu'un médecin <sup>135</sup>. Dans l'île de Mer (groupe oriental du détroit de Torrès), tous les habitants appartenaient, ou pouvaient appartenir, à l'une ou l'autre des deux sections de la communauté : la section Zagareb avait en exclusivité le pouvoir de faire la pluie et

<sup>134</sup> Dans la tribu Wakelbura (Queensland) le magicien, dans l'exercice de sa profession, n'employait que des objets de la classe. Les Wakelbura s'imaginaient, en effet, que l'usage de toutes les choses de la nature avait été partagé entre les deux classes qui composaient la tribu.

<sup>135</sup> La sorcellerie des magiciens Anula consiste uniquement dans l'utilisation de l'os pointeur pour tuer les gens. Leurs accointances avec les étoiles filantes s'expliquent probablement par la croyance d'une autre tribu, les Wotjobaluk de Victoria, qui, à la vue d'une étoile filante, concluaient qu'elle tombait avec le cœur d'une victime de l'os magique (Howitt).

d'accomplir certains actes de magie privée ; la section Beizamle avait le monopole de certaines pratiques divinatoires. À Mabuiag (île du groupe occidental du détroit de Torrès), les membres du clan Chien étaient censés avoir de grandes affinités avec les chiens, comprendre mieux que quiconque leurs habitudes et exercer une autorité particulière sur eux. Certains rites et incantations magiques trobriandais sont le privilège d'un sous-clan spécial ; ils se transmettent par les femmes, mais leur exercice est réservé aux hommes ; ce monopole magique constitue l'un des biens les plus prisés du sous-clan.

On trouve chez les Keraki du district de Morehead (Papouasie) des individus capables de faire passer leur sang dans les personnes avec lesquelles ils ont contact. La transmission se produit surtout lorsque les premiers sont échauffés par [162] l'effort. Dès que le sujet doué de cet étrange pouvoir se rend compte de sa chaleur, il avertit ses amis de ne pas s'asseoir trop près de lui tant qu'il ne s'est pas refroidi. Ce pouvoir est très avantageux à ses détenteurs, parce qu'ils sont les seuls à pouvoir guérir ses victimes. Certains indigènes s'avouent impuissants à maîtriser le processus de transmission, tandis que d'autres prétendent en puiser le pouvoir dans la consommation de grosses fourmis et la mastication de médecines secrètes.

Dans l'île de Mala (Malaita) de l'archipel Salomon, les gens de l'intérieur passent pour être plus riches en *mana* que la population côtière. Leurs « prières » aux âmes des morts pour obtenir aide dans la bataille, guérison, récoltes abondantes, sont particulièrement efficaces. Ils sont si « chauds » (*saka*) que, lorsque l'un d'entre eux visite un groupe côtier, il n'ose pas écartier ses doigts dans le geste d'indication : en dirigeant son doigt sur quelqu'un, c'est comme s'il le tuait avec un charroué ; la personne indiquée de la sorte serait en danger de mort. S'il crachait sur quelqu'un, celui-ci mourrait incontinent. Certains insulaires des îles Banks possèdent un pouvoir mystérieux « que les indigènes ont de la peine à expliquer ». Ils l'appellent leur *uqa*. Supposons que vous dormiez à la place où dort habituellement un étranger absent et que vous tombiez ensuite malade, vous saurez que l'*uqa* de l'étranger est responsable de votre mal ; supposons, au contraire, que vous quittiez un compagnon pour aller dormir ailleurs, vous serez suivi et frappé par l'*uqa* de l'homme que vous avez laissé ; en vous levant le matin, vous vous sentez faible et mou ; si vous étiez déjà indisposé auparavant, votre état sera pire. Bien qu'il n'y ait là aucune sorcellerie, une personne doit verser une somme d'argent à la partie lésée pour le dommage causé par son *uqa* et par « un acte de sa volonté » lever l'influence maligne. À Aurora

(une des Nouvelles-Hébrides), l'homme qui voulait attraper un poulpe (*wirita*) prenait avec lui l'un des membres de la famille du Poulpe pour se tenir sur la côte et crier : « Un tel désire *wirita* » ; moyennant quoi, il en prenait une quantité.

Certains Dayak maritimes ont « une influence magique particulière » pour annuler les mauvais présages ; on y recourt très souvent. Lorsqu'une famille a reçu un avertissement de cette sorte, on prend une plante ayant poussé dans la plantation familiale, un peu de maïs, un peu de moutarde ou quelques pousses de concombre, que l'on porte à un sujet doué. Celui-ci la mange tranquillement crue et s'approprie de la sorte le [163] présage fâcheux, qui devient en lui absolument inoffensif <sup>136</sup>. Chez ces

---

<sup>136</sup> Un *omen* est souvent regardé, non seulement comme le signe d'une bonne ou mauvaise fortune, mais comme la cause de l'événement présagé ; dans ce cas, il est possible parfois de traiter un *omen* défavorable de manière à annuler son effet maléfique ou à le faire virer à un résultat bénéfique. Le Maori qui rencontrait un lézard le tuait, crachait dessus puis en brûlait les morceaux afin de détourner l'*omen* funeste (Elsdon Best). Les Bornéans en train de descendre une rivière entendent-ils le cri d'un faucon du mauvais côté, ils sont sûrs d'aller à une imminente calamité. Aussitôt ils font volte-face, gagnent la berge et y allument un feu. « En rebroussant chemin, ils mettent le faucon du bon côté, et, rassurés, ils peuvent reprendre leur route. » (A. C. Haddon, *Head Hunters...* London, 1901, 387.) Dans certaines tribus du Manipur, le voyageur qui rencontre une taupe essaie de tuer la bête de mauvais augure (T. C. Hodson). Chez les Kuraver (tribu ou caste pillarde de l'Inde méridionale), lorsqu'un individu renonce à son voyage à la suite de certains signes observés en cours de route et revoit les mêmes signes sur le chemin du retour, « le mauvais présage se transforme en présage favorable, et il peut sans crainte reprendre son itinéraire pour aller perpétrer ses méfaits » (W. J. Hatch). Suivant les Tanala de Madagascar, l'avenir est commandé par le destin, ce qui ne les empêche pas d'accorder la plus absolue confiance aux charmes. Même lorsque le cours des événements a été déterminé par le recours à la divination, « on peut presque toujours modifier l'avenir au moyen de la magie voulue » (Ralph Lindon). Les Bakgatla voient dans certaines particularités du comportement animal des signes néfastes. La vache qui se couche en tirebouchonnant sa queue et en en battant le sol sans arrêt « annonce du malheur ». Si l'animal n'est pas attrapé et promptement tué, le propriétaire ou l'un de ses proches mourra. Autre présage funeste lorsqu'une vache boit son urine ou beugle comme un taureau ; ici encore, il n'est que d'abattre l'animal pour écarter le danger redouté (I. Schapera). Chez les Akikuyu, il est de mauvais augure pour une femme de dormir avec son pagne de cuir à l'envers, mais il y a moyen de tout arranger en crachant sur le sol (action faste) et en remettant le pagne comme il faut. Dans la pensée des Akikuyu, un enfant né pieds devant, et de ce fait portemalheur, ne doit jamais enjambrer une personne étendue sur le sol. Sinon, il doit au plus tôt faire le mouvement contraire (C. W. Hobley). Pour les Bangala du Congo supérieur, la bonne manière de parer le mauvais effet d'une action néfaste est, plutôt que de l'inverser, de la renouveler. Pour eux, un coup de pied porté contre une personne est l'égal d'une malédiction ; s'il est le fait d'une inattention, le coupable doit tourner autour d'elle et lui appliquer un léger coup de pied, faute de quoi elle irait au-devant d'un malheur certain (J. H. Weeks). Suivant les Timné de la Sierra Leone, lorsqu'une « araignée » (sans doute un coléoptère) joue du « tambour » dans l'oreille de quelqu'un, un de ses proches mourra. Le

Dayak, le soin des malades n'est pas le monopole d'un *manang* (magicien) professionnel ; il arrive qu'on fasse appel à un homme « passant pour porter bonheur ». Celui-ci mâchera un mélange chaud et stimulant de bétel et de feuille de poivrier, puis il projettera sa salive sur la partie atteinte du malade tout en la frictionnant doucement avec les doigts ; ce traitement a la réputation d'être le plus efficace. Les Dayak continentaux de Sarawak attribuaient un pouvoir magique sur leurs champs de riz à leur rajah anglais, John Brooke. Chaque fois que le rajah visitait une tribu, ils lui apportaient un peu du *padi* à semer la saison suivante, pour le lui faire fertiliser en secouant au-dessus les colliers des femmes. Lorsqu'il entrait dans un village, les femmes lui lavaient les pieds d'abord dans de l'eau, puis dans du lait de coco et de nouveau dans de l'eau ; on gardait cette eau pour la distribuer dans les fermes. Les tribus trop écartées pour recevoir la visite du rajah lui envoyaient un petit morceau d'étoffe et un peu d'or ou d'argent, et, lorsque ces objets leur revenaient pénétrés de son pouvoir fécondant, on les enterrait dans les champs de riz.

C'était autrefois la coutume des Karen de Birmanie d'expulser du village les orphelins et de les contraindre à vivre par leurs propres moyens. On prêtait à ces malheureux des pouvoirs occultes, sans doute à l'idée que l'enfant qui parvenait à survivre dans la jungle ne pouvait qu'être protégé par une force surnaturelle <sup>137</sup>. La tribu

---

« tambourinage » est plus qu'un présage ; il cause proprement la mort. En ce cas, tout sacrifice, toute mesure de propitiation est inutile : le présage est réfractaire à toute intervention (N. W. Thomas). Le Cherokee qui a rêvé qu'il était mordu par un serpent se soumettra au même traitement que s'il avait été bel et bien mordu ; faute de quoi la partie supposée atteinte enflerait et s'ulcérerait exactement de la même façon, fût-ce des années après (James Mooney). Chez les Tinné du sud de l'Alaska, les présages « impliquent une obscure idée de causalité, en ce sens que l'*omen* est plus qu'une prémonition : il est d'une certaine manière l'instrument de la réalisation de l'événement ». Le moyen d'éloigner la calamité sera donc d'éviter l'*omen* lui-même.

Comme l'observe le missionnaire que nous citons, la « superstition des Blancs » pratique une attitude analogue à l'égard des présages (Julius Jetté). Chez les Ifugao païens du nord de Luzon, les présages favorables ont pour premier effet de commander à l'avenir ; l'aspect de prémonition n'est que secondaire. « C'est ainsi que le présage auspicial a pour premier effet de faire transpercer le gibier, de faire décapiter un ennemi, d'assurer le succès d'une vente d'esclaves ou d'une tournée commerciale ; la prédiction n'est qu'accessoire. » C'est dire, comme le remarque notre source, que les rites divinatoires forment une « sorte de magie » (R. F. Barton).

<sup>137</sup> Chez les Yulayai de la Nouvelle-Galles du Sud, le grand dieu Baiame exauce la prière du jeune orphelin pour la pluie. L'enfant n'a qu'à courir dehors lorsque les nuages passent au-dessus de l'endroit, à regarder le ciel et à crier : « Eau, descends. Eau, descends. » Si les pluies ont dépassé les désirs, le dernier enfant « possible » d'une femme peut y mettre un terme en brûlant du *midjeer*, une certaine espèce de bois (Mrs K. L. Parker).

montagnarde des Lakher (Assam) reconnaît à certaines personnes la faculté d'envoyer leur âme dans le corps d'autres personnes et d'y déterminer des maux de ventre pouvant entraîner la mort. L'*ahmuo* - c'est le nom que l'on donne à cette sorte d'individus - est toujours un envieux préoccupé de s'approprier les biens de son prochain. Chez les Angami Naga, certains sujets des deux sexes peuvent provoquer parmi les hommes ou les animaux la maladie ainsi que bien d'autres calamités. L'exercice de leurs « vertus occultes » n'est pas nécessairement, volontaire ; il se produit encore spontanément « en vertu d'une influence mauvaise qui émane d'eux au décours de la lune » <sup>138</sup>. Chaque village des Lhota Naga avait autrefois deux grands prêtres (*puthi*) qui tenaient le rôle principal dans tous les rites. Il n'y a plus de nos jours qu'un prêtre par village. La position n'est, pas alléchante, puisque certaines fautes verbales commises par lui pendant les cérémonies appellent sur sa tête le courroux divin. La personne choisie pour la [164] charge de *puthi* doit n'avoir jamais connu certains accidents ou malchances : blessure du fait d'un fauve ou d'un ennemi, d'une chute d'un arbre ou d'un rocher, brûlure. La prospérité du village est liée à celle du *puthi* ; s'il était malchanceux, le village irait lui aussi à sa perte.

Chez les Kharia de Chota Nagpur, certaines personnes ont une bonne chance particulière (*sae*) en ce qui touche le riz. Le détenteur de *sae* est assuré d'avoir, au battage, un minimum de balle pour un maximum de grain par rapport à tous ses voisins. Le malheur est que certaines personnes peuvent dérober ce *sae* par un simple coup d'œil sur le riz battu. On interdit l'accès de l'aire à tous ceux qui sont soupçonnés de cette pratique perverse. Certains clans Birhor (une autre tribu de la jungle de Chota Nagpur) ont des pouvoirs occultes particuliers et spécifiques qui varient suivant la contrée d'où sont venus les ancêtres du clan. Deux clans, par exemple, ont la maîtrise des conditions atmosphériques. Un gros vent est-il en train de monter, un homme de ces clans n'a qu'à placer une cruche d'eau devant le campement tribal et ordonner à la tempête de passer à côté, celle-ci prendra aussitôt une autre direction. Il existe un autre clan dont les membres peuvent commander aux vents et aux

---

<sup>138</sup> À Khonoma, qui nous est présenté comme le type du village Angami, la cérémonie pour arrêter la pluie doit être célébrée par un homme qui n'a pas eu d'enfant. Il n'a pour cela qu'à sortir de sa maison avec une assiettée d'eau et à la faire bouillir jusqu'à complète évaporation. Il dira ensuite : « Que les jours soient beaux comme ceci », et il ne pleuvra pas de sept ans. Dans le village de Kohima, les cérémonies pour faire pleuvoir sont réservées à une douzaine environ de familles appartenant au *putsa* (« consanguinité ») d'un clan déterminé.

pluies de mousson. Vents et pluies relâcheront toujours de leur violence à l'approche du campement en question. Chez les Gond, une peuplade aborigène du centre de l'Inde, certaines personnes s'attribuent le pouvoir de faire sortir les tigres de la jungle, de les saisir par les oreilles et de maîtriser leur voracité en leur chuchotant la défense de s'approcher des villages. Les sorciers Toda passent pour appartenir toujours à certaines familles dont ils héritent leur redoutable pouvoir de mal faire.

Dans le Punjab, certains individus, des familles entières, parfois tous les habitants de certains villages, ont le pouvoir de guérir maladies, blessures, ulcères et fluxions. Leur « vertu » leur vient d'un ancêtre éminent, à moins qu'elle ne leur ait été communiquée par un saint ou fakir ami. Le contact d'une de ces personnes douées suffit à produire la guérison, sans qu'il soit besoin d'incantations, de médecines ou de rites. L'attouchement guérisseur se pratique avec la main, le pied ou le gros orteil. On peut tout aussi bien manger de la nourriture préparée par le guérisseur, boire de l'eau dans sa main, se faire souffler ou cracher dessus par lui, se faire frictionner par lui avec de la terre ou des cendres. Ces croyances sont communes aux Hindous et aux Musulmans, aux paysans et aux nomades, sans distinction de race, caste ou confession <sup>139</sup>. [165] Au Punjab, un fils premier-né peut arrêter une tempête de grêle en coupant un grêlon avec un couteau ; il peut arrêter une tempête de poussière en se tenant tout nu devant elle ; il a une réceptivité particulière pour la foudre, aussi ne lui permet-on pas de sortir par un jour de pluie. Sa présence engourdit les serpents. Les Musulmans sont convaincus que les enfants premiers-nés peuvent arrêter les orages en se mettant tout nus et en se tenant sur leur tête. Ces enfants extraordinaires sont également capables d'arrêter une pluie qui dure depuis des jours, simplement en faisant une torche de leur vêtement et en y mettant le feu.

Chez les Ba-ila, certaines personnes passent pour posséder le *chescha*, la main heureuse pour semer : on devine si leurs services sont recherchés par les cultivateurs. Les membres du clan Anjilo, de la peuplade Akikuyu, ont les hyènes pour « esclaves obéissantes » ; les membres du clan peuvent employer très utilement leur pouvoir sur ces animaux, par exemple en les tenant à l'écart du kraal à bétail. Les

---

<sup>139</sup> La famille mahométane qui possède le *barkat* (puissance occulte bénéfique) est le foyer d'une lutte constante à qui en héritera. L'aîné essaie d'imposer son droit d'aînesse, les frères cadets soutiennent que le *barkat* s'hérite à parts égales et qu'eux aussi sont saints, capables de guérir des maladies à l'égal de leur père et en droit de partager également les revenus de cette profession lucrative (Audrey O'Brien).

membres du clan Eithaga ont le pouvoir de faire ou d'empêcher la pluie ; dans le second cas, ils ont bien soin que n'en pâtissent pas les champs d'un forgeron, car, tout magiciens qu'ils soient, ils redoutent la magie, supérieure à la leur, des artisans du fer. Chez les Kipsigis (ramification des peuplades de dialecte Nandi), les anciens du clan Toiybi sont les faiseurs de pluie ; la relation particulière de ce clan avec la pluie est indiquée par son totem secondaire, l'éclair <sup>140</sup>.

Les tribus du Soudan anglo-égyptien ont une foi intense à la chance ou à la guigne attachée à certaines personnes. « Ainsi, si la récolte est bonne telle année, on imputera souvent le succès à la bonne fortune de l'homme qui a semé ou planté et du garçon qui a semé. L'année suivante, on sera à leur affût, et on leur donnera d'ordinaire un salaire plus élevé pour les décider à prêter leur concours. Qu'un nouveau venu arrive au village et que les pluies soient mauvaises cette année-là, l'échec sera mis au compte de l'étranger. » (H.C. Jackson.)

Plusieurs tribus païennes de la Nigéria septentrionale attribuent des pouvoirs magiques particuliers à certaines familles. Chez les Waja, telle famille du village, par exemple, commandera à la pluie, telle autre chassera les sauterelles, une troisième régnera sur les rats. La famille la plus honorée est celle qui a les secrets d'une belle moisson ; personne ne peut commencer à moissonner si son chef n'en a pas donné l'ordre. Chez les Berom, certains sujets ont des pouvoirs spéciaux pour prévenir la pluie ; ces sujets sont considérés [166] comme sorciers, et, lorsque les pluies tardent trop, les anciens de la tribu se réunissent pour examiner l'affaire et découvrir le coupable.

Des pouvoirs magiques particuliers étaient attachés à certains groupes d'Indiens Omaha. Le sous-clan de l'Oiseau, quand les corbeaux dévoraient son maïs, s'efforçait d'arrêter leurs déprédations en mâchant des grains de maïs que l'on crachait ensuite sur les champs. Les membres du clan Reptile s'occupaient des vers qui infestaient le maïs ; ils pilaient des vers avec du maïs et faisaient du tout une soupe, qu'ils mangeaient. Lorsque les membres du sous-clan Tortue désiraient dissiper le brouillard, ils traçaient sur le sol l'image d'une tortue et plaçaient dessus de petits morceaux

---

<sup>140</sup> Lors d'un violent orage, il incombe au clan du Tonnerre (Toiyoi) de frictionner une hache avec les cendres d'un feu et de la lancer en dehors de la butte en s'écriant : « Tonnerre, tais-toi dans notre localité. » (A. C. Hollis.)

d'une culotte rouge avec un peu de tabac. Les gens du Vent n'avaient qu'à battre leurs couvertures pour faire lever la brise qui chasserait les moustiques.

Les Klallam de l'État de Washington prêtaient aux gens d'un certain village (Elk-wa) un pouvoir mystérieux sur tous les Indiens. Il leur suffisait de parler à voix basse d'une personne, éloignée peut-être de cinquante milles, pour lui ordonner de venir, et elle venait. S'ils disaient du mal ou souhaitaient du mal à une personne tout aussi éloignée, ses yeux se mettaient à tourner, et le mauvais souhait arrivait à passer ». Ils se procuraient ce mystérieux et redoutable pouvoir magique en se lavant les mains dans de l'eau noire qui remplissait en permanence les cavités de certains rochers très haut dans la montagne. C'était de l'eau magique (*tamanous*).

Le travail du fer dut paraître si mystérieux aux premiers hommes qui en furent les témoins qu'ils affectèrent un caractère occulte tant à sa fusion qu'à son forgeage. Cette disposition trouva confirmation dans le fait que la métallurgie est souvent pratiquée par des étrangers, de langue et de mœurs insolites, qui conservent jalousement les secrets de leur profession et forment une corporation, une caste séparée. Les diverses superstitions qui se sont, de temps immémorial, groupées autour du fer, soit peut-être du fait de sa nouveauté lorsqu'il fut introduit, soit du fait de son pouvoir magnétique, ont contribué à épaissir le mystère entourant la métallurgie. Chacun sait que les objets en fer éloignent le mauvais oeil et servent d'amulettes contre sorciers, âmes des morts, démons, bref contre toutes les influences malignes. On les utilise aussi comme talismans <sup>141</sup>.

---

<sup>141</sup> Sur l'emploi du fer comme charme (W. W. Skeat, *Malay magie*, London, 1900) : clou de fer pour protéger le nouveau-né et l'âme du riz des puissances du mal ; une paire de ciseaux - symbolisant le fer - placée sur la poitrine d'un cadavre pour effrayer les esprits malins et les tenir à distance ; Edgar Thurston (*Ethnographie notes on Southern India*, 341) : les femmes qui viennent d'accoucher conservent un couteau ou un autre objet de métal dans leur chambre et l'emportent avec elles ; les gens qui passent près d'un incendie ou d'autres lieux hantés portent un couteau ou une tige de fer ; Verrier Elwin (*The Agarîa*, Calcutta, 1942) : on touche les petits enfants avec une faucille rougie au feu ; on enfonce dans la porte des maisons des clous de « fer vierge » - le fer sorti d'un four qui sert pour la première fois ; H. H. Johnston (*Journ. anthrop. Inst.* XV, 1886, 8) : chez les Wataveta, une femme enceinte porte une large frange de chaînettes de fer au-dessus de ses yeux ; A. B. Ellis (*The Yoruba-speaking peoples...* London, 1894, 113) : anneaux et clochettes de fer attachés aux chevilles d'un enfant, anneaux de fer placés autour de son cou éloignent par leur tintement les esprits mauvais qui produisent chez les jeunes une maladie mortelle, etc.



Dans beaucoup de peuplades africaines, le forgeron passe pour un faiseur de prodiges. Sa puissance occulte lui vaut souvent [167] une grande considération, mais on le redoute en même temps comme un sorcier possible. Les forgerons font parfois en même temps office d'hommes-médecine et de prêtres. Le « médecin du fer » des Ba-ila est un personnage très important : sans sa magie il serait impossible de tirer le fer du minerai. Avant de procéder à la fusion, on amène deux enfants du village, un garçon et une fille, que l'on met dans la fournaise. Le médecin leur remet à chacun une fève qu'ils doivent casser entre leurs dents. La fève, en se brisant, produit un bruit ; les assistants, dès qu'ils l'entendent, poussent un grand cri ; le bruit est mis en rapport avec celui du feu dans la fournaise et passe pour contribuer à la bonne fusion <sup>142</sup>. Lorsque l'opération va commencer, le médecin crache sur le minerai placé dans la fournaise les produits qu'il a mâchés. Le remplissage de la fournaise est assumé presque entièrement par le médecin, qui y ajoute certaines médecines, notamment un morceau de peau d'éléphant et quelques plumes de pintade ; la raison de l'usage est que le feu produit des bruits rappelant ceux du pachyderme et de l'oiseau, et les deux ingrédients renforceront de ce fait la combustion. Le feu est tabou, il est défendu de l'appeler « feu », on lui donne le nom de « le féroce » : cette épithète flatteuse le fait brûler mieux.

Chez les Akikuyu du Kenya, un membre de la corporation des sorciers peut mettre un sort sur un morceau de forêt pour empêcher qu'on le défriche. Vole-t-on de la canne à sucre dans un jardin ou des chèvres dans un village la nuit, le propriétaire va trouver le forgeron en se munissant du collier ou du bracelet de fer d'une personne décédée. Le forgeron, après l'avoir mis au feu, le coupe avec un burin en disant : « Que le voleur soit coupé comme je coupe ce fer ! » Il peut aussi prendre un glaive, le chauffer puis le tremper dans l'eau en disant : « Que le corps du voleur se refroidisse comme ce fer ! » Les deux incantations sont d'égale efficacité. Le coupable contractera une toux terrible, deviendra très maigre, dépérira progressivement. L'indigène du commun redoute trop la magie du forgeron pour rien lui voler. Autrefois, les forgerons passaient pour ensorceler les gens contre qui ils nourrissaient une

---

<sup>142</sup> Le choix d'un petit garçon et d'une petite fille pour casser les fèves semble inspiré par leur ignorance des choses sexuelles. L'innocence ou la « fraîcheur » des enfants empêche la flamme du four d'être trop forte et de faire rater l'opération. Chez les Bathonga, il est défendu à une personne mariée d'allumer le four qui sert à la potière pour cuire ses vases : la personne mariée, étant « chaude », déchaînerait le feu et ferait éclater tous les vases.

rancune ; ils pouvaient aussi frapper un village entier avec leurs sorts. L'homme-médecine lui-même ne peut rien contre un forgeron.

Pour les Somali, le forgeron est, en même temps qu'un magicien redouté, l'allié dangereux des mauvais esprits. Aussi mettent-ils tous leurs efforts à ne pas le contrarier. Pas un Nandi ne déroberait quoi que ce soit à un forgeron ; il sait [168] bien que le propriétaire de l'article volé chaufferait sa fournaise et, tout en activant ses soufflets, maudirait le voleur et déterminerait sûrement sa mort <sup>143</sup>. Les Wachagga du mont Kilimanjaro ont une profonde révérence pour le forgeron, l'artisan des armes mortelles, celui qui détient le merveilleux pouvoir d'unir le fer au fer. Comme la métallurgie est l'apanage de certains clans et familles plus ou moins en marge de la vie tribale, il est aussi redouté comme l'artisan des choses étrangères et étranges, et, de là à lui attribuer des pouvoirs magiques, il n'y a qu'un pas vite franchi. Chez les Lango, la fabrication des « lances de pluie » utilisées pour faire la pluie est le monopole des forgerons d'un clan déterminé. Les mêmes forgerons fabriquent également une lance pourvue de barbelures qui ressemblent à des ailes de sauterelles : on y recourt pour éloigner un essaim de ces insectes. Les forgerons Bari détiennent des pouvoirs occultes, et le fer tient une large place dans la technique d'éloignement ou de guérison des maladies. Les Bakongo regardent la forge d'un maréchal ferrant comme sacrée ; ils n'en voleraient jamais rien. Celui qui s'aviserait de le faire contracterait une grave hernie ; celui qui aurait l'audace de s'asseoir sur l'enclume verrait ses jambes enfler. Chez les Fang du Gabon, le forgeron d'un groupe de villages est aussi, en règle générale, son homme-médecine ou « prêtre ». Les Tiv de la province de Benue (Nigéria) voient dans la forge et dans tout ce qui a rapport avec elle un réservoir de puissance occulte. Celui qui possède ou porte un outil de forgeron n'a rien à craindre du sorcier qui tenterait de lui nuire : le sorcier serait foudroyé. Beaucoup de chefs Tiv, sans être forgerons, ont soin de garder à portée un jeu complet d'outils de forge. Les forgerons Teda ont la réputation d'être versés dans la confection des potions magiques et dans les autres pratiques de magie noire. Chez les Bambara du Soudan français, les forgerons forment une classe à part ; on leur attribue la possession d'une puissance « surnaturelle » et des rapports constants avec les esprits ; les forgerons sont riches, car on ne doit rien refuser à leurs

---

<sup>143</sup> De même, personne ne s'aventurerait à voler une potière, car, la fois suivante, elle dirait en chauffant ses vases : « Éclate comme un pot et que ta maison devienne rouge ! », et la personne visée par la malédiction mourrait.

désirs. Les forgerons occupent un rang social élevé dans les tribus Touareg, où ils ont qualité à la fois de médecins et de magiciens. En Abyssinie, les forgerons ont la réputation de sorciers capables de se métamorphoser en hyènes : « Peu de gens oseraient molester ou offenser un forgeron. »

Dans les tribus de la Sibérie, le métier de forgeron passe d'ordinaire du père au fils. À la neuvième génération, le forgeron devient automatiquement magicien, doué du pouvoir [169] de guérir les maladies et de faire des prophéties. Son pouvoir héréditaire va en augmentant avec le nombre de ses ancêtres qui ont été forgerons. Les esprits redoutent souverainement le cliquetis du fer et le bruit des soufflets. Un proverbe yakoute dit : « Forgerons et chamans sortent du même nid » ; un autre est ainsi conçu : « La femme du chaman a droit au respect, la femme du forgeron mérite l'honneur. » Suivant la croyance des Bouriates, les forgerons aident les chamans noirs dans l'exercice de leur sorcellerie ; le forgeron se fabrique une effigie en fer de la victime qu'il projette, et il l'écrase avec son marteau : la personne visée n'en a plus pour longtemps à vivre.

Une puissance occulte appartient également aux personnes tenues pour « impures ». Les femmes durant leur grossesse, leur accouchement, le temps qui suit et durant leurs règles ; jeunes gens et jeunes filles au moment de la puberté ; couples récemment mariés ; veufs et veuves et, en général, personnes en deuil ; meurtriers ; personnes ayant affaire avec les morts (fossoyeurs, etc.) ; étrangers : toutes ces classes d'individus sont en état de souillure rituelle tant qu'ils ne sont pas passés par une cérémonie de purification. L'influence mauvaise qui rayonne d'eux est si pernicieuse qu'on a estimé nécessaire de les entourer de tabous rigoureux ordonnés à la protection de l'ensemble du groupe autant qu'à la leur propre <sup>144</sup>. Une puissance

---

<sup>144</sup> En dépit de sa condition d'« impureté » et des tabous rigoureux qu'elle entraîne, la femme enceinte peut parfois faire servir au bien son pouvoir occulte. Les indigènes de Nias (île à l'ouest de Sumatra) tiennent beaucoup à faire planter les arbres fruitiers par une femme enceinte à cause de l'influence fertilisante qui émane d'elle (J. P. Kleiweg de Zwaan). Les Menangkabau de Sumatra invitent une femme dont la grossesse est très avancée à partager leur festin dans une grange à riz : ils escomptent que son état sera propice à la multiplication du riz (J. L. van der Toorn). C'est une aubaine pour les Nicobariens de faire ensemercer leur jardin par une femme enceinte et par son mari (R. C. Temple). Partout où elle passe, dans quelque maison qu'elle entre, la femme enceinte est messagère de bonne fortune (W. Svoboda). Chez les Zoulous, on lui fait parfois moudre du grain que l'on brûle ensuite dans les plantations déjà avancées pour les engraisser (Dudley Kidd). Chez les Yuki côtiers de la Californie du Nord, la femme enceinte porte normalement bonheur à son mari parti chasser le cerf. Si, toutefois, il n'est pas un chasseur heu-

reux, on ne lui permet pas de continuer à chasser, car il compromettrait la chasse de tous les autres (E. W. Gifford). Au Groenland une Eskimo en couches (ou dans les jours suivants) peut apaiser une tempête : elle n'a pour cela qu'à sortir, à remplir sa bouche d'air et, rentrant dans la maison, à rendre cet air. Attrape-t-elle des gouttes de pluie dans la bouche, le temps sera sec (Hans Egede).

De même, on attribue parfois aux femmes indisposées ou à leurs menstrues une vertu bénéfique. Suivant les Arapesh montagnards (tribu papoue), l'homme qui voit un *marsalai* - un être « surnaturel » incarné d'ordinaire dans un animal aquatique - mourra à moins qu'il n'obtienne le secours d'une femme ayant ses règles. « Elle lui donne à boire de l'eau dans laquelle elle a fait baigner des feuilles tachées de sang menstruel, ou encore elle lui masse la poitrine ou le frappe avec son poing fermé tout en tenant élevée sa main droite, celle qui lui sert pour chasser, « afin de lui conserver le pouvoir de procurer de la nourriture à ses enfants » (Margaret Mead). Dans une telle cérémonie, la vertu de la femme exorcise l'influence mauvaise qui possède l'homme, mais, comme ce contact avec elle est dangereux, on ne doit pas lui permettre d'affecter son habileté de chasseur. La méthode décrite s'emploie aussi avec succès lorsqu'un individu croit avoir été l'objet de machinations magiques. Une autre mesure prophylactique non moins efficace consiste à prendre une potion dans laquelle on a fait tremper des feuilles arrosées de sang menstruel. (*Ibid.*) Les Aïnu du Japon attribuent au sang des règles une vertu talismanique à tel point que celui qui en aperçoit une goutte sur le sol l'essuie et s'en frotte la poitrine. Il demandera même à la femme indisposée de céder un morceau de son linge protecteur (B. Pilsudski). Les Nama ou Namaqua (tribu hottentote) ont soin, lorsqu'une fille a ses premières règles, de la conduire à travers le village pour lui faire toucher tous les béliers des parcs et tous les vases à lait des maisons (J. E. Alexander). Les Herero attribuent à l'influence mystérieuse de la femme en menstrues une action bénéfique sur le bétail. Chaque matin, on lui apporte le lait de toutes les vaches pour le lui faire consacrer en y portant les lèvres (Hans Schinz ; J. Irle). Les Ba-ila de la Rhodésie du Nord s'imaginent, que la femme en menstrues chasse les mouches tsé-tsé à condition qu'elle se rende où il s'en trouve, à s'y asseoir et à se laisser piquer par elles (E. W. Smith et A. M. Dale). Chez les Bavenda du Transvaal, lorsque l'accouchée reprend sa vie normale, son mari lui rend une visite rituelle et se frotte la paume des mains et la plante des pieds avec une poudre faite de sang menstruel. La femme lui fait don d'un bracelet. Le mari qui néglige ce rite de purification sera pris de frissons qui l'emporteront (H. A. Stayt). Les Barundi (tribu d'Afrique orientale) n'isolent pas la fille en instance de puberté, ils la promènent dans toute la maison en lui faisant toucher tous les objets afin qu'elle les bénisse par son contact (Oscar Baumann). Chez les Lillooet de la Colombie britannique, lorsque la terre était trop molle au gré des gens qui auraient préféré le gel, on faisait circuler sans arrêt une jeune fille à l'article de la puberté. Très vite, dans un délai d'un jour ou deux au plus tard, la terre gelait et durcissait. Les Shuswap qui désiraient un adoucissement du temps en période hivernale faisaient allumer du feu à une jeune fille qui y chauffait quelques pierres. Lorsque les pierres étaient bien chaudes, la fille les saisissait avec des pincettes et prononçait en même temps une prière pour que la température s'adoucisse et fût fondre la neige, ainsi qu'« avaient fait les pierres » (James Teit). Les Tinné de l'Alaska attribuent au sang menstruel des propriétés curatives dues au fait qu'il incarne le principe vital. C'est pourquoi une mère ayant perdu plusieurs enfants fera porter à l'enfant qui lui reste un harnachement fait avec des linges souillés de sang menstruel. On fait tremper ces chiffons dans un réservoir d'eau dont le liquide servira ensuite à baigner les jeunes enfants, à moins qu'on ne le leur administre pour usage interne. Une mère ne se sert jamais de son propre sang, elle recourt toujours aux linges souillés d'une autre femme. Ce qu'on pourrait expliquer

occulte est attachée, en outre, aux chefs et aux autres fonctionnaires « sacrés » ; les uns et les autres sont entourés d'une barrière de tabous visant d'une part, à protéger leurs compatriotes et, de l'autre, à prévenir une déperdition du sacré au contact de ce qui est commun et « profane ». Les dispositions qui les concernent sont renforcées lorsque la personne sacrée passe pour tenir dans ses mains le sort des récoltes, la multiplication des animaux domestiques ou du gibier, la pluie et la prospérité générale de son peuple. Nous rencontrerons mainte illustration de l'idée que ces chefs et rois divins ont le pouvoir de commander, en bien comme en mal, au cours de la nature.

---

ainsi : son enfant ayant déjà reçu d'elle tout le pouvoir vital qu'elle peut communiquer, il est nécessaire de faire appel à une autre pour procurer un supplément de vitalité (Julius Jetté).

[176]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre VII

---

### Les magiciens professionnels

[Retour à la table des matières](#)

Le magicien professionnel peut être, un homme-médecin, un individu qui emploie des objets matériels (charmes ou « médecines ») doués, de nature ou par son intervention, d'une puissance occulte <sup>145</sup>. Il fait aussi usage d'incantations et d'actions rituelles chargées d'assurer ou de renforcer l'efficacité de ses médecines. L'aboutissement de ses opérations magiques dépend souvent de mânes ou d'esprits amis, d'« auxiliaires », auxquels il est redevable de ses dons spéciaux, avec lesquels il est en constante communication et dont il reçoit régulièrement aide et réconfort. L'hom-

---

<sup>145</sup> « Les marchands de fourrures de cette contrée, écrit Catlin, sont presque tous des Français ; en français docteur se dit médecin. Le pays des Indiens fourmille de docteurs ; comme tous sont des magiciens versés, ou faisant profession de l'être, dans maint mystère, le terme de médecin a fini par devenir courant pour désigner tout ce qui est mystérieux et inexplicable. Les Anglais et les Américains que le commerce des fourrures amène dans cette région ont adopté tout simplement le mot, avec une légère altération, en lui gardant son sens ; et, pour plus de clarté, ils ont donné aux individus en question le nom d'hommes-médecine qui dit quelque chose de plus que docteur. Ces médecins... passent tous pour s'adonner aux mystères et aux charmes qui sont leurs auxiliaires dans l'exercice de leur profession. » (*Letters and Notes on the manners... of the North American Indians*, New York, 1842, lettre n° 6.)

me-médecine est le seul type de magicien connu en Australie et dans la grande majorité des tribus indiennes des deux Amériques. Le type s'en retrouve aussi, moins répandu, chez d'autres peuples primitifs de la Nouvelle-Guinée, des îles du Pacifique et de l'Afrique.

Le magicien professionnel peut aussi être un chaman possédé, par intermittence ou d'une manière continue, par un être spirituel qui s'exprime par sa bouche et inspire ses actes <sup>146</sup>. Par divers moyens, le chaman se plonge dans un état d'hypnose et de dissociation mentale dans lequel il a des visions qui lui semblent réelles, jouit de la seconde vue, révèle des choses futures ou cachées, accomplit des exploits impossibles au commun des hommes. Ce type est le plus courant en Mélanésie, Polynésie, Micronésie, Indonésie, Malaisie, dans l'Inde méridionale (Dravidiens), en Afrique, en Asie septentrionale, chez les Eskimos. Il se rencontre aussi dans quelques tribus amérindiennes <sup>147</sup>.

Comme tel, l'homme-médecine typique ne présente pas de complexion psychopathique. Les hommes-médecine des tribus Arunta et Kaitish de l'Australie centrale sont « nettement le contraire de tempéraments nerveux et excitables » ; ils sont, par ailleurs, « doués d'une imagination très supérieure aux autres » ; ils se persuadent donc facilement et n'ont pas de peine à convaincre leur milieu qu'ils ont vu en rêve des esprits d'ancêtres et ont conversé avec eux. Les hommes-médecine Ona de la Terre de Feu nous sont décrits comme « sains d'esprit », sans anomalie psychique. Nous avons vu [177] cependant qu'une complexion névrosée est loin d'être rare chez les hommes-médecine indiens, et cette disposition, peut-on ajouter, est souvent développée par l'usage, entre autres, de drogues <sup>148</sup>. Le type du chaman sibérien est,

---

<sup>146</sup> *Shaman*, l'« excité », l'« exalté » a été tiré, au XVII<sup>e</sup> siècle, du toungouse *saman* par les explorateurs russes de la Sibérie. Le terme paraît autochtone. On le trouve aussi, en qualité d'emprunt, cette fois, chez les Bouriates et les Yakoutes. Autres noms du chaman : bouriate et mongol *bon* (*boe*), yakoute *ajun* (*oyum*), ostiak *senin*, samoyède *tadebei*, tatar de l'Altaï *kam*.

<sup>147</sup> Des cas de vraie possession avec sa séquelle, le chamanisme authentique, ont été relevés chez les Bororo du Brésil, les Jivaro de l'Équateur, les Arecuna du Venezuela, les Yuma de l'Arizona, les Haïda des îles de la Reine Charlotte, en Colombie britannique et chez les Tlingit de l'Alaska méridional. Les Amérindiens du Sud en recèlent probablement d'autres exemples.

<sup>148</sup> Les plantes en usage chez les Amérindiens pour procurer l'état extatique comprennent le tabac, le coca, le maté, diverses *datura*, notamment la *datura meteloides* et la *datura stramonium* (herbe de Jimson), ainsi que le peyotl, un petit cactus épineux du bassin inférieur du Rio Grande. Chez les Tarahumara de Chihuahua (Mexique septentrional), la *datura*

au contraire, régulièrement celui d'un sujet inadapté, impropre à la vie pratique, plus ou moins introverti, facile à s'exciter, en proie aux hallucinations, bref, morbide et hystérique. S.M. Shirokogoroff remarque néanmoins que les chamans toungouses, qui recourent à des moyens artificiels pour entrer en transe et prolonger celle-ci tout le temps de leur séance, doivent disposer d'un corps sain et d'un système nerveux solide. Sinon des maladies mentales entraveraient leur adresse à produire la condition extatique. D'où l'on peut conclure que des hommes-médecine peuvent présenter, à l'occasion, toute l'instabilité mentale qui va avec le chaman, et que des chamans peuvent, à l'occasion, n'être pas moins sains d'esprit que des hommes-médecine.

La ligne de démarcation entre les deux grandes classes de magiciens professionnels est à chercher non dans des qualités mentales différentes mais dans la présence ou dans l'absence de la possession. Il est vrai que la réalité d'un tel phénomène n'est pas de détermination commode. Lorsque le magicien entre en transe, perd conscience, tremble de tous ses membres, offre d'autres symptômes de dissociation, on ne peut pas toujours trancher s'il se considère, ou si on le considère, comme vraiment possédé par un esprit ou simplement illuminé spirituellement. « Venez, ancêtres, et révélez-nous les choses », s'écrie un devin Tembu de l'Afrique du Sud, au moment d'entrer en transe ; or, on ne dit pas pour autant que le devin soit possédé par les ancêtres. La même incertitude sur la réalité de la possession a été remarquée chez d'autres peuplades primitives. Il reste qu'une différence fondamentale sépare les hommes-médecine des chamans, qu'ils pratiquent une magie approuvée par la société ou qu'ils s'adonnent à la magie noire du sorcier.

Autre distinction fondamentale que celle qui sépare les magiciens des prêtres. Le magicien compte exclusivement sur l'exercice de sa puissance occulte ou s'assure les services d'esprits soumis à sa volonté : le prêtre adopte d'ordinaire à l'égard des esprits une attitude d'humilité et les gestes d'un suppliant. Le premier agit pour son compte et de sa propre autorité ; le second agit en qualité de représentant officiel de la communauté dans ses rapports avec les êtres spirituels, et souvent comme une sorte de médiateur entre elle et les [178] dieux. Les opérations du premier sont le plus souvent simples et réservées à un cercle étroit ; au contraire, les cérémonies publiques de texture plus ou moins complexe, surtout les rites sacrificiels, sont

---

a la réputation d'une plante mauvaise par opposition au peyotl qui est une plante bonne ; seuls peuvent y toucher sans danger les hommes-médecine doués de la vertu mystique du peyotl.



confiées au prêtre. Le rôle du magicien reflète d'ordinaire son expérience personnelle directe du monde invisible, celui du prêtre repose davantage sur l'étude et l'expérience acquise par un apprentissage prolongé. Avec le développement de l'animisme, la reconnaissance de dieux en bonne et due forme, l'institution d'un rituel complexe de sacrifice et de prière, la ligne de démarcation entre les fonctions magiques et les fonctions sacerdotales n'a cessé de s'accuser. Le magicien sera relégué dans un rôle mineur, par exemple de guérisseur par suggestion, de faiseur de pluie, de prophète, d'interprète de présages. Là où la magie est devenue de mauvais aloi, un art qui se réfugie dans les cavernes et dans l'ombre, le magicien et ses pratiques seront rejetés dans les ténèbres extérieures.

Chez certaines peuplades primitives très arriérées et d'autres qui le sont moins, la même personne réunit les fonctions de magicien et de prêtre ; ce dut être partout le cas avant l'avènement des sacerdoces. En Australie et en Nouvelle-Guinée, les hommes-médecine ajoutent à leur rôle de médecins et à leur fonction éventuelle de sorcier la responsabilité des actes rituels intéressant tout le groupe. R. H. Codrington remarque à propos des Mélanésiens en général que « sorciers, médecins, faiseurs de temps, prophètes, devins, rêveurs opèrent tous par la vertu du *mana* et que la connaissance de cette vertu passe du père au fils ou de l'oncle au fils de sa sœur » de la même façon que la science des rites et des méthodes de sacrifice et de prière ; très souvent l'individu qui connaît le sacrifice connaît aussi la manière de faire le temps et de fabriquer des charmes de destination diverse ». On trouve dans chaque village des îles Salomon un individu qui conduit aux « prières » avant la pêche ou la chasse, les semailles ou la moisson ; il bénit les canots, guérit les malades, enquête sur les gens soupçonnés de pratiquer la sorcellerie contre leur prochain. Dans les îles Fidji, certains magiciens - pas tous - tenaient aussi la place de prêtres. Le sacerdoce officiel de Tahiti comprenait des sorciers de profession (*tahutahu*) de rang élevé ; ils étaient censés diriger leur art maléfique contre les ennemis de la communauté, intérieurs comme extérieurs. Chez les Maori, le *tohunga* du village, qui est essentiellement magicien, dirigeait ou accomplissait tous les actes cérémoniels importants. Chez les Minahassa et les Bugi de Célèbes, [179] les fonctions de chaman et de prêtre ne font qu'un. Le magicien de Nias est aussi le sacrificateur. Chez les Kayan de Bornéo, le *dajung* cumule les fonctions de magicien et de prêtre ; de même, chez les autres tribus Dayak. Chez les Lushai de l'Assam, les *puithiam* (« grands connaisseurs ») sont chargés des sacrifices, mais toute leur préparation à l'exercice de ce

rite sacerdotal consiste à retenir les incantations à prononcer par un sacrificateur. Pour ce qui est des peuples forestiers les plus primitifs de l'Inde du Nord, impossible de tracer une démarcation entre le magicien et le prêtre. Les hommes-médecine Bavenda s'acquittent de tous les rites sacrificiels, à l'exception des sacrifices annuels qui ouvrent la saison des moissons. Chez les Akikuyu, ils offrent les sacrifices et font les prières au cours des cérémonies tribales. Chez les Akamba, en revanche, si c'est l'homme-médecine qui décide d'ordinaire du moment où il faut sacrifier aux âmes des ancêtres dont il est l'interprète, ce n'est pas lui qui officie ; la fonction est réservée à certains vieillards des deux sexes, qui agissent vraiment en qualité de prêtres. Le cumul des fonctions sacerdotales et magiques a été constaté chez d'autres peuplades africaines : chez les Mashona de la Rhodésie du Sud, les Wacogo du Tanganyika, les Shilluk, les Famg. En Amérique du Nord, les deux fonctions vont parfois ensemble : ainsi chez les Eskimos et sur la côte nord-ouest (Haïda, Tlingit). Dans les tribus plus évoluées des plaines de l'est (Pawnee, Ojibwa) et dans le sud-ouest (Navaho, Apaches, Indiens Pueblo), les magiciens se distinguent nettement des prêtres ; on notera toutefois que ceux-ci, outre la présidence des rites tribaux et la garde des mythes sacrés, peuvent guérir les maladies, dissiper les mauvais sorts, procurer des pluies abondantes. Dans l'aire culturelle des Maya-Aztèques, des Chibcha et des Inca, il existait un sacerdoce organisé, tandis que la classe des magiciens demeurait inorganique et dans certains cas itinérante. Si l'on passe aux Indiens plus primitifs de l'Amérique du Sud, chaque groupe tribal a d'ordinaire un individu chargé de toutes les fonctions magiques et sacerdotales. Les chamans des tribus sibériennes participent aux solennités publiques, aux prières et aux sacrifices ; le plus souvent, ils n'y interviennent d'ordinaire qu'à un rang secondaire, et, pour beaucoup d'actions rituelles, leur participation n'est pas essentielle.

La possession et l'exercice de la puissance occulte est rarement le privilège exclusif des hommes-médecine et des chamans, mais ceux-ci en disposent à un degré supérieur et l'exercent [180] plus couramment que les profanes. Dans les niveaux inférieurs de culture, tout adulte est persuadé qu'il peut exercer certaines formes de magie ; doute-t-il de son adresse, il ne doute pas de celle de son entourage. Parmi les actes magiques ne demandant pas d'intervention savante, certains sont de nature très simple. Toutefois, dans une communauté hantée par la magie, même les actes à

portée de gens ordinaires bien au fait de ce qu'il y a à faire et ayant un puissant désir de le faire peuvent présenter parfois une élaboration très poussée.

Les aborigènes de Tasmanie, aujourd'hui éteints, ne semblent pas avoir eu de magiciens professionnels <sup>149</sup>. Dans le Queensland septentrional, il est difficile de distinguer entre, praticiens réguliers et « charlatans », c'est-à-dire entre magiciens reconnus et individus également dégourdis et intelligents qui s'arrogent les mêmes pouvoirs magiques. Chez les Arunta, les Ipirra et d'autres tribus de l'Australie centrale, n'importe qui peut avoir recours à la sorcellerie, mais seuls les hommes-médecine ont le secret du remède. Certains opérateurs très âgés sont doués du pouvoir d'ensorceler des groupes entiers de gens, ce qui n'est pas à la portée des autres magiciens. Dans la tribu Murngin du Territoire du Nord, point n'est besoin d'être un magicien professionnel pour faire la pluie : « Tout un chacun peut le faire à condition d'observer la bonne méthode. »

Chez les Elema du golfe de Papouasie, on pourrait presque dire que chacun est son propre magicien comme il est son charpentier. Il a une magie pour la pêche, pour la culture du sol, pour l'amour, etc. Il la garde naturellement pour lui afin d'empêcher ses voisins de percer le secret de ses réussites. Les Orokaiva n'ont pas de nom pour les opérateurs de magie blanche, mais seulement pour l'individu qui pratique la magie illicite de caractère antisocial. Tout un chacun connaît et exerce la magie blanche, « soit qu'il la reconnaisse pour telle, soit qu'il n'y voie que du bon sens ». Tous les Papous Kiwai ont beau être à eux-mêmes leurs magiciens, on trouve souvent chez eux une spécialisation marquée du pouvoir magique ; ainsi, une personne qui pourra produire le vent sera incapable de le faire tomber ; une autre commandera à la pluie de tomber mais ne pourra pas l'arrêter. Les Koita et les tribus de dialecte Roro possèdent tout, un secteur de magie praticable par les laïcs, en dehors de celle qui est exercée par les « experts spécialisés ». Chez les Tamo de la baie de l'Astrolabe, tout vieillard peut être magicien, mais certains ont naturellement [181] plus de renom que d'autres. Dans les îles d'Entrecasteaux, personne ne dissimule ses connaissances en la magie blanche ; chacun est fier de ce qu'il sait et préoccupé de développer son savoir. Les Mélanésiens n'ont pas plus de classe de magiciens que de

---

<sup>149</sup> Suivant une affirmation rapportée par H. L. Roth, aucun indigène n'était *a priori* plus qualifié qu'un autre pour effectuer un traitement ; suivant un autre témoignage, certains indigènes s'y livraient davantage, d'où le nom de docteurs que leur donnaient les colons anglais.

classe sacerdotale. Tout homme en vue, ou peu s'en faut, a quelques connaissances de pratiques secrètes, de même qu'il sait comment aborder quelques mânes ou esprits. Tout « homme en vue », car les gens du commun, qui ne sont rien de leur vivant, ne seront pas davantage après la mort ; vivants ou morts, ils n'ont pas le *mana* voulu pour exercer la magie. Bien que cette affirmation soit vraie en général, il semble que, dans la plupart des îles, toute personne mal disposée puisse faire « du poison » (magie noire) si elle est au courant des méthodes voulues. Dans les Nouvelles-Hébrides, par exemple, on trouverait difficilement un membre adulte de la communauté qui ne soit pas familier avec quelque forme de magie et ne l'exerce à l'occasion pour son compte ou pour celui des autres <sup>150</sup>.

Chez les Maori, l'exercice du pouvoir magique n'était pas le monopole des *tohunga*. Mais certaines formules n'étaient employées que par eux.

Dans l'île de Florès, tout le monde peut utiliser quelques formes de magie, mais seuls les praticiens réguliers le peuvent à grande échelle. On n'a pas trouvé de magiciens professionnels chez les Igorot du nord de Luzon : « Chacun se débrouille tout seul. »

Dans les îles Andaman, si le magicien de profession en sait beaucoup plus long sur les propriétés occultes des objets, tout homme ou toute femme en ont des lumières et ont leurs propres moyens de traiter les maladies, d'empêcher le mauvais temps et d'opérer d'autres prodiges.

L'office de magicien n'est pas héréditaire chez les Babemba de la Rhodésie du Nord. Les vieux tiennent normalement leurs fonctions magiques de leur qualité de chefs de famille. La magie Akamba n'est pas le monopole de praticiens professionnels ; c'est ainsi que la plupart des chasseurs connaissent la manière de confectionner la médecine pour attraper le gibier. Toute la magie Azandé est bien privée : « Les princes acquièrent des médecines pour attirer leurs sujets ; les femmes, pour les occupations de leur sexe ; les jeunes gens, pour les activités de leur âge ; le chasseur acquiert des médecines de chasse, le forgeron des médecines de forge, le consultant de l'oracle du « rubbing-board » \* des médecines pour son oracle. » [182]

---

<sup>150</sup> Le fait cité s'applique particulièrement à l'île de Vao (Nouvelles-Hébrides).

\* « Table à frottement » : sorte de table basse - portée par trois pieds et munie d'une queue -- sur laquelle on frotte un couvercle de bois pour obtenir des oracles. (Note du traducteur.)

Un homme peut demander au détenteur d'une médecine de la faire servir à son profit comme il peut obtenir la possession réelle de la médecine et l'employer lui-même. Il en résulte que tout indigène, sauf les petits enfants, quel que soit son âge ou son sexe, est dans une certaine mesure un magicien. Un jour où l'autre l'Azandé aura sûrement à se servir d'une médecine (E.E. Evans-Pritchard).

Parmi les Indiens de la Patagonie, la sorcellerie n'est pas le monopole des hommes-médecine ; n'importe qui peut passer pour s'y adonner. Les Araucans ont des hommes-médecine de profession, mais ceux-ci ne sont pas seuls à exercer les fonctions magiques. Chez les Apinayé (Brésil), tout individu « à demi adulte » et mal intentionné peut provoquer la maladie par voie de sort. La magie de la pluie est d'usage très courant parmi les Karaya du Brésil oriental n'importe qui a quelque connaissance de la technique et peut improviser le dispositif nécessaire pour produire l'humidité lorsque le besoin s'en fait sentir.

Tout Apache, homme ou femme, est un « réceptacle en puissance » de puissance occulte. Au dire des Navaho, tout le monde a pouvoir de bien et pouvoir de mal dans « quelque mesure », mais certaines gens l'ont « en grande quantité ». La grande majorité des Arapaho mâles et adultes reçoivent des communications « surnaturelles » et le pouvoir qui les accompagne ; aussi ne rencontre-t-on guère de profession distincte de magicien dans la tribu <sup>151</sup>. Chez les Yuma, où il faut avoir rêvé du pouvoir pour exercer une fonction importante officielle, il va sans dire que l'homme-médecine ne se distingue pas rigoureusement du reste de la communauté ; il peut être en même temps chanteur, orateur ou chef. La sorcellerie est généralement laissée à des professionnels, mais il arrive que des gens du commun la pratiquent ; ils « attrapent brusquement le pouvoir ». La différence entre le pouvoir d'un homme-médecine Yokuts-Mono et d'un non-professionnel était affaire de degré plus que de nature. Le monde spirituel était accessible à n'importe qui par voie de rêves ; tout individu pouvait essayer d'établir le contact avec lui ; certains y excellaient plus que d'autres, c'étaient les magiciens. Chez les Maïdu du Sud, il n'y avait rien dans l'œuvre des magiciens que ne pût accomplir un sujet ordinaire, à condition de connaître les diverses médecines et d'observer les restrictions et les interdits voulus. En dehors des hommes-médecine professionnels, il y avait toujours, [183] chez les Klallam

---

<sup>151</sup> Le pouvoir ainsi accordé à un individu pouvait être fatal à sa famille, dont les membres mouraient l'un après l'autre. De même, les Azandé sont persuadés que l'acquisition d'une puissante magie peut causer une mort dans la famille du nouveau magicien.

de l'État de Washington, nombre de profanes possédant « un tout petit peu » de puissance occulte. Chez les Haïda des îles de la reine Charlotte, n'importe qui pouvait pratiquer la sorcellerie à condition de posséder les formules voulues. Chez les Indiens Tinné du Canada, les « mortels ordinaires » pratiquaient la sorcellerie. Dans l'esprit des Eskimos de la rivière Mackenzie, « tous les phénomènes sont régis par des esprits, lesquels le sont eux-mêmes par des formules, des charmes, qui sont surtout la propriété des hommes-médecine, bien que certains charmes puissent être détenus et exploités par n'importe qui » (V. Stefansson).

L'exclusion des femmes des fonctions sacerdotales et même de tout ce qui touche aux rites sacrés, aux symboles et aux mythes, est un trait à peu près général des cultures inférieures. L'impureté rituelle de la femme lui ferait souiller les choses sacrées. Dans certains cas, toutefois, on craint que ce soient elles qui pâtiennent du contact avec la puissance immanente à la réalité sacrée. Comparées aux hommes, elles sont moins aptes à surmonter l'influence dangereuse qui peut être nuisible aussi bien que favorable, qui peut tuer comme elle peut guérir. L'incapacité de la femme en matière de magie est moins répandue ; assez souvent même elle n'existe pas.

Les exemples de magiciens de sexe féminin semblent très rares parmi les tribus du sud-est australien. Au nord de la province du Queensland, une femme n'oserait pas toucher ni même regarder l'os pointeur, qui est utilisé pour tuer à distance, mais elle connaît et exerce à l'occasion le « truc » qui permet d'extraire avec la bouche ou la main les objets que les sorciers ont introduits dans le corps d'un malade. Si elle est la femme d'un médecin, elle n'a pas le droit pour autant d'assister aux consultations secrètes des praticiens de la médecine. Chez les Arunta et d'autres tribus du centre, il est rare de trouver des femmes-médecine. Toutefois certaines formes de magie noire ayant rapport aux organes sexuels sont exercées par elles ; la syphilis des hommes est fréquemment imputée à leurs machinations. Dans la tribu Kaitish, une femme recourra à cette sorte de magie pour punir l'homme qui l'a violée. La femme peut également provoquer par magie la maladie ou la mort d'un de ses semblables. Dans les tribus du district Kimberley (Australie occidentale), des femmes peuvent attirer magiquement la maladie sur leurs ennemis, mais les effets n'en sont jamais mortels ; elles sont au fait des formes générales du rituel sorcier, mais les chants restent le monopole et le secret des hommes.

La tribu Keraki (sud-ouest de la Papouasie) n'a pas de praticiens féminins pour les diverses branches de la magie telles que la production de la pluie, la divination, la médication et la sorcellerie. Chez les Gendé, il est rare de voir des femmes pratiquer l'art de guérir. En revanche, les Kiwai n'excluent les femmes ni de la magie noire ni de la magie blanche. Tout adulte Maïlu de sexe mâle a une magie particulière pour faire pousser ses cocotiers et ses bananiers et assurer le succès de ses pêches ; elle constitue un bien privé inaliénable ; le père le passe à son fils, et le mari initie sa femme à ses secrets. Les femmes n'héritent de la magie de leur père que lorsque celui-ci n'a pas d'enfant mâle. Les Suau-Tawala attribuent aux femmes une plus grande capacité magique qu'aux hommes ; la science et la dextérité exceptionnelles d'un homme sont quelquefois imputées à son initiation spéciale par une magicienne. Chez les Marind de la Nouvelle-Guinée néerlandaise, une femme peut accéder à la profession magique après y avoir été dûment préparée par un praticien reconnu.

Dans l'île Dobu (archipel d'Entrecasteaux) des vieilles femmes possèdent les formules qui commandent aux vents, qu'il s'agisse de faire la pluie, de produire des tempêtes ou d'y mettre fin. Elles gardent soigneusement secrète cette magie supérieure, de sorte qu'il ne tient qu'à elles que leurs maris fassent bonne ou mauvaise navigation et visitent les ports étrangers. Les femmes de Dobu ont également des formules de sorcellerie qui leur permettent de voler la nuit, de tuer, de danser sur les tombes de leurs anciennes victimes, de déterrer leurs corps et de s'en régaler en esprit. Leurs voisines trobriandaises n'exercent pas cet art maléfique ; aussi les hommes de Dobu se sentent-ils plus en sécurité dans les îles Trobriand que chez eux. Les femmes de Dobu détiennent aussi le monopole de la sorcellerie qui provoque la maladie et la mort par rapt de l'âme de la victime.

Les femmes de la Nouvelle-Bretagne peuvent se procurer des formules et des charmes et s'en servir au même titre que les hommes. Le pouvoir magique tel que l'exercent les femmes vient de « leur réputation de sorcières pouvant nuire ». Il semble néanmoins que les magiciens soient surtout des hommes, comme c'est certainement le cas dans la péninsule de la Gazelle. Ici, comme dans toute l'aire mélanésienne, les femmes ne peuvent pas faire partie des sociétés secrètes, qui ont des accointances étroites avec la magie. Dans la Nouvelle-Irlande, hommes comme fem-

mes peuvent être magiciens, mais les premiers l'emportent <sup>152</sup>. Dans les îles de Mala (Malaita) et [185] d'Ulawa (archipel Salomon) les âmes des femmes défuntes passent pour magiquement faibles, ou « froides » (*waa*) et non puissantes, « chaudes » (*saka*) <sup>153</sup>. Dans les îles Banks, les femmes peuvent pratiquer la magie guérissante, mais non la magie nuisible. Aux Nouvelles-Hébrides, femmes aussi bien qu'hommes ont des esprits inspirateurs et guides qui les visitent au cours de leur sommeil et leur révèlent des secrets magiques.

Chez les Maori, la femme faisait parfois fonction de *tohunga*, mais il ne semble pas qu'elle ait été autorisée à pratiquer les branches les plus élevées de la profession magique.

De vieilles femmes de Célèbes exercent la divination en tirant des présages du cri des oiseaux et des foies de porc ; les femmes exerçant la médecine ne peuvent pas se marier <sup>154</sup>. Dans l'île d'Halmahera, la plus considérable des Moluques septentrionales, « la plupart des chamans sont des femmes » . Chez les Batak de Sumatra, les magiciennes l'emportent de beaucoup sur les magiciens ; dans certains districts on ne trouve même que des magiciennes. Au contraire, dans les îles Mentawai les hommes sont la majorité. Les « médiums » ou chamans des Bagobo de Mindanao et des Tinguian de Luzon sont généralement des femmes entre deux âges ou des vieilles. Les Négritos de Zambales permettent aux femmes d'exercer la médecine. Chez les Kayan de Bornéo, les professionnels de la magie comptent plus de femmes que d'hommes

Dans certaines tribus Bannar (Bahnar) de l'Indochine française, seules les femmes passent pour posséder la puissance occulte, le *deng*, qui fonde leur titre à exercer la magie ; dans d'autres tribus elle est le monopole des hommes. Certains sujets spécialement favorisés et doués de « pouvoirs surnaturels » exercent la magie chez les Andamans ; ils peuvent être de l'un ou de l'autre sexe, mais les hommes se signalent plus couramment que les femmes dans cette sélection <sup>155</sup>. De même, dans les îles Nicobar, les « professionnelles » de l'art magique, blanc ou noir, sont inférieures

---

<sup>152</sup> Dans le village de Lesu, sur trente magiciens on ne compte que deux femmes : l'une connaît la magie érotique et l'autre des incantations médicinales.

<sup>153</sup> Dans les petites îles d'Owa Raha et d'Owa Riki, les magiciens sont toujours des hommes.

<sup>154</sup> Chez les Toradya, les femmes l'emportent généralement sur les praticiens mâles.

<sup>155</sup> Suivant une autre relation (E. H. Man), les magiciens (« rêveurs ») sont toujours des hommes.



en nombre à leurs collègues mâles. Les femmes Toda n'ont accès ni à la divination ni à la sorcellerie, mais les fonctions de guérisseuses ne semblent pas leur être interdites.

Chez les Tanala de Madagascar, les magiciens sont les plus nombreux, mais certains des *ombiasy* les plus renommés sont des femmes.

En Afrique, la profession magique est très fréquemment accessible aux femmes. Les magiciens des Boshimans se recrutent dans les deux sexes. Les médecins Zoulous sont le plus [186] souvent des femmes mariées. Chez les Bavenda, un homme hérite d'ordinaire sa science magique de son père, une femme la reçoit de sa mère. La femme qui n'a pas de fille peut l'enseigner à son fils. Il arrive qu'un héritier normal soit privé de son droit à la suite d'une révélation reçue en rêve des mânes ancestraux. Les Akamba comptent peu de magiciennes. Les Jalua (Kavirondo nilotiques) ne « semblent » pas avoir d'hommes-médecine professionnels ; leurs seuls médecins sont des femmes. Chez les Lango, la profession magique a toujours recruté ses praticiens les plus compétents et les plus renommés chez les femmes. La plus grande partie de la magie est une prérogative masculine chez les Azandé ; cela tient en partie au fait que beaucoup de médecines sont liées aux occupations masculines ; il faut y ajouter le sentiment que la magie confère un pouvoir qui est plus en sécurité dans des mains masculines. Dans la mesure où les femmes ont besoin de protection contre la sorcellerie, elles peuvent compter sur l'aide de leur mari ; il est naturel qu'elles n'utilisent que les médecines liées à la condition et aux travaux féminins tels que la préparation du sel, la fabrication de la bière et à l'enfantement, aux règles et à l'allaitement. On trouve des magiciens chez les Barundi du Ruanda-Urundi (Congo Belge), mais la profession est essentiellement tenue par des femmes, surtout des vieilles. Chez les Fang du Gabon, les femmes pratiquent à l'occasion l'art magique. Chez les Yoruba de la Côte des Esclaves, la magicienne est beaucoup plus commune que le magicien. De même dans les tribus de la Nigéria méridionale. Les Nupé, tribu pagano-musulmane de la Nigéria septentrionale, estiment que le pouvoir des hommes en matière de magie noire est nettement inférieur à celui des femmes et que les agissements des sorciers mâles imposent une contre-magie beaucoup moins compliquée que celles des sorcières. Chez les Ekiti de même, « les sorciers sont loin d'être aussi puissants que les sorcières ». Chez les Bambara et autres Soudanais, les sorcières sont plus nombreuses que leurs collègues mâles.

On trouve des magiciennes chez les Ona (Selknam et les Yaghan (Yamana) de la Terre de Feu, mais leur influence n'est pas comparable à celle des hommes. Les Abipones du Paraguay ont des magiciens des deux sexes, mais au témoignage de notre source (Martin Dobrizhoffer) les « prestidigitatrices sont si nombreuses qu'elles dépassent le nombre des moustiques d'Égypte ». Une femme Araucane peut exercer les fonctions de magicienne, mais le cas est rare. Les Apinayé du Brésil n'ont pas de magiciennes, alors qu'on en trouve dans [187] d'autres tribus brésiliennes. Les Indiens de langue arhuaco de la Colombie n'ont pas de magiciennes. Dans les tribus de la Guyane, il arrive que le *piai* (magicien) soit une femme. L'ancien Mexique comptait aussi bien des magiciennes que des magiciens ; chaque groupe limitait son action aux personnes de son sexe.

Les femmes exerçaient la magie dans mainte tribu indienne de l'Amérique du Nord. Dans le sud-ouest, elles étaient surtout sages-femmes et herboristes. On a dit que les « méthodes de plusieurs d'entre elles étaient tout à fait raisonnables et efficaces » (A. Hrdlicka). Les Pima avaient trois ordres de magiciens. L'ordre des Médecins consultants, qui traitaient les maladies par des méthodes magiques, comptait autant de femmes que d'hommes ; le deuxième ordre - celui des Makai (magiciens) - avait pouvoir sur les récoltes, le temps et la guerre : on n'y admit jamais qu'une ou deux femmes ; enfin, le troisième ordre comprenait des hommes et des femmes : ils employaient de simples remèdes empiriques pour la guérison des maladies. Beaucoup moins considérés que les autres praticiens, les derniers n'en étaient pas moins les vrais médecins de la tribu. Les Havasupai, tribu de dialecte Yuman de l'Arizona, ne permettent pas aux femmes de pratiquer la magie <sup>156</sup>. On trouve de nombreuses femmes-médecine parmi les Apaches Chiricahua. Un Cheyenne ne peut pas devenir médecin tout seul ; lorsqu'il reçoit le « pouvoir » d'exercer la médecine, sa femme - qui sera dans la suite son assistante - doit également être instruite dans certains secrets. Si elle refuse, il doit trouver d'autres femmes pour l'assister. La femme Pied-Noir aide son mari dans le traitement des maladies. Les magiciennes des Paviotso du Néveda sont très respectées et sont placées sur pied d'égalité avec leurs collègues mâles, mais les hommes semblent avoir toujours été les praticiens les plus éminents. Chez les Pomo de la Californie du Nord, seuls les hommes ont la vocation magique, tandis que les Indiens Shastika et Klamath ont surtout des magiciennes. Les magiciens Yurok sont presque tous des femmes. Chez les Klallam de l'État

<sup>156</sup> Il n'est pas sûr que les Maricopa aient jamais connu des magiciennes.

de Washington, des femmes ont pu pratiquer la magie, mais elles n'ont jamais occupé une position comparable à celle des hommes. On doit en dire autant des Shuswap de la Colombie britannique. Les hommes-médecine des Tinné sont aux femmes-médecine dans la proportion de cinq à un, bien que les deux sexes aient également accès à la profession magique.

Dans l'aire eskimo le chamanisme est essentiellement une profession masculine, bien que la chamane ne soit pas inconnue. [188] On la retrouve chez les Aléoutes. Chez les Eskimos de la rivière Mackenzie, certaines femmes ont une haute renommée de magiciennes. Les Eskimos de la Terre de Baffin ouvrent la profession de magicien aux sujets des deux sexes, mais seuls les sujets qui montrent une qualification spéciale, telle que l'aptitude à se plonger dans « une transe parfaitement authentique », arrivent, à la plus haute dignité. Dans le Groenland, l'*angakok* peut être aussi bien un homme qu'une femme.

Suivant plusieurs ethnographes, la Sibérie n'aurait d'abord connu qu'un chamanisme féminin. Cette opinion pourrait trouver un argument dans les traditions de plusieurs tribus suivant lesquelles le don chamanique fut d'abord accordé à des femmes <sup>157</sup>. De nos jours, si l'on rencontre encore des femmes chamanes, leur prestige et leur pouvoir n'ont rien de comparable avec celui de leurs partenaires mâles.

Il ressort des témoignages énumérés que les magiciennes sont extrêmement rares en Australie et peu nombreuses dans les aires mélanésienne et polynésienne, alors qu'ailleurs il est plutôt rare de les voir exclues de la profession. Qu'il s'agisse de l'Indonésie, de l'Afrique et de l'Amérique, les magiciennes du groupe dépassent parfois le nombre de leurs concurrents mâles ; mais il est rare qu'elles aient le monopole de la profession. Dans l'ensemble, on peut dire cependant que les femmes tendent à être confinées dans des pratiques telles que la divination, l'interprétation des rêves et des présages, la guérison des maladies par des remèdes simples, tandis que les branches supérieures de l'art magique sont réservées aux hommes.

Les hommes-médecine et les chamans portent quelquefois des vêtements de femmes et ont une conduite de femmes. Cette anomalie signifie qu'ils sont spéciale-

---

<sup>157</sup> Dans les mythes mongols, les déesses étaient chamanes, et c'était elles qui communiquaient le don aux hommes. La plupart des tribus néo-sibériennes ont un nom commun pour la chamane, alors que chaque tribu a un nom particulier pour le chaman ; c'est le cas des Yakoutes, des Bouriates, des Toungouses, des Mongols, des Tatars, des Altaïques, des Kirghizes et des Samoyèdes.

ment doués d'une puissance occulte et plus efficace lorsqu'ils sont passés par un changement présumé de sexe. Le travestissement ne paraît pas nécessairement lié avec des pratiques homosexuelles, bien que ces dernières ne soient pas rares dans les groupes où règne la coutume en question.

Le *manang bali* des Dayak maritimes de Bornéo est un magicien habillé en femme. Il s'habille ainsi, vous dira-t-il, pour obéir à un ordre surnaturel reçu en rêve à trois reprises. S'il se dérobaît à cette injonction, il mourrait. Il ne peut revêtir le costume féminin qu'après avoir subi la castration. Les gens le traitent comme une femme et il s'adonne à des occupations féminines. Ses services magiques sont très recherchés et bien rémunérés. La perspective d'hériter de ses [189] biens suffit à décider un homme à braver la risée de ses contributees et à l'épouser. La position de « mari » n'a rien d'enviable, car sa « femme » se montre très jalouse et punit d'une amende les plus petites infidélités. L'importance du *manang bali* lui vaut souvent de devenir le chef du village et de tenir dans le groupe le rôle de conciliateur et d'arbitre. Le nombre et la diversité de ses traitements médicaux, joints à sa libéralité, en font une figure populaire <sup>158</sup>. Dans l'île de Rambang (Birmanie), le magicien adopte parfois le costume féminin, devient l'« épouse » d'un collègue et prend alors une femme au titre de seconde épouse du « mari » ; les deux hommes se partagent cette dernière. William Foley note que tout indigène qui se respecte regarde le magicien travesti avec un mélange « de répugnance et de considération » ; autant dire que, réprouvé comme homme, ses pouvoirs occultes sont tenus en haute estime.

Les magiciens Bateso (tribu nilotique de l'Ouganda) s'habillent souvent en femmes et portent des parures féminines. Le magicien Bangala s'habille en femme pour célébrer le rite destiné à détecter une sorcière.

Les Patagons choisissent leurs futurs magiciens mâles parmi des enfants en bas âge et « montrent toujours une préférence pour les enfants qui manifestent précocement une disposition efféminée » (Th. Falkner). On oblige ces sujets à s'habiller

---

<sup>158</sup> Le *manang bali* n'accompagne pas les hommes à la guerre. Il ne voit guère son « mari » qui est le plus souvent un veuf ayant une famille à entretenir. Un jeune homme ne devient pas *manang bali*. La profession est généralement adoptée par un vieillard ou un homme sans enfants qui n'a pas d'autre moyen de subsistance. Avant de le faire, il est tenu de préparer un banquet et de sacrifier des porcs ; sinon la tribu aurait à pâtir de son action. On est fondé à croire que, dans le passé, tous les magiciens des Dayak de la côte adoptaient, lors de leur initiation, un costume féminin qu'ils conservaient jusqu'à leur mort ; la pratique est devenue rare, tout au moins dans les districts côtiers.

en femme, et il leur est interdit de se marier. On trouve chez les magiciens araucans des individus travestis qui sont aussi des homosexuels ; ils portent un pagne de peau qui symbolise leur vocation et des parures féminines ; ils laissent pousser leur chevelure sans la peigner. Autrefois très respectés, ils sont aujourd'hui un objet assez général de risée.

Le Père Marquette raconte que, chez les Illinois (fédération de tribus Algonquines) et les Sioux ou Dakota du haut Mississipi, certains hommes adoptent définitivement les habits féminins, ne se marient pas, partagent toutes les occupations des femmes, sauf qu'ils vont à la guerre, prennent part aux « jongleries » et aux danses (en chantant, mais sans danser) et assistent aux conseils. On ne décide rien avant d'avoir pris leur avis. Leur genre de vie extraordinaire les fait regarder comme des *manitous*, des êtres surnaturels, et on les traite en personnes de haut rang. On trouve des hommes habillés en femmes chez les Arapaho, de même que chez les Cheyenne, les Utes et dans bien d'autres tribus de la plaine. Ils détiennent une « puissance miraculeuse » qui leur permet, entre autres, de fabriquer une boisson enivrante avec de l'eau [190] de pluie. Ils tiennent leur pouvoir d'oiseaux et d'autres animaux.

L'usage du travestissement était assez répandu parmi les Yurok du nord de la Californie. Un homme montrait d'ordinaire les premiers signes de ses penchants en se mettant à tresser des paniers ; il ne tardait plus à prendre des vêtements féminins et à piler des glands. Tous les *wergern*, c'est le nom qu'on leur donnait, paraissent avoir exercé l'office de magiciens. Parmi les Takelma de l'Orégon, où la profession magique était ouverte indifféremment aux femmes et aux hommes, le travestissement semble avoir existé au moins comme phénomène occasionnel. On a signalé un Indien « ayant une voix d'homme et des atours féminins » auquel on prêtait des pouvoirs occultes très étendus.

Les hommes travestis jouissaient d'une grande considération parmi les Koniag de l'île Kodiak (Alaska). La plupart d'entre eux étaient des magiciens <sup>159</sup>. Les Eskimos de la Terre de Baffin et de la baie d'Hudson racontent l'histoire d'un *angakok* qui se métamorphosa en femme et devint un magicien très puissant. Un homme le vit se frotter la peau du visage au point de la perdre et de devenir pareil à une femme ; le témoin tomba mort à cette vue. Un autre homme connu pour chasseur malchanceux

---

<sup>159</sup> Suivant Urey Lisiansky, le séjour de travestis Koniak dans une maison lui portait bonheur.

l'épousa ; quand le couple allait chasser, le chaman métamorphosé tuait beaucoup de caribous avec son arc et ses flèches. Dans la suite, il mit au monde un enfant.

Chez les Chukchi, à côté des chamans ordinaires, on trouve des chamans spéciaux, ou métamorphosés, qui passent pour des femmes. Les jeunes adeptes redoutent particulièrement d'embrasser cette charge, et plusieurs préfèrent la mort plutôt que d'obtempérer à l'appel des esprits. Un « homme mou » accède à sa profession par différents paliers. Il ne prend d'abord de la femme que la manière de natter et d'agencer sa chevelure, puis il prend le costume féminin ; finalement, il dit adieu à toutes les activités masculines, jette sa carabine et sa lance, le lasso du pâtre de rennes, le harpon du chasseur de phoques, pour prendre l'aiguille et le racloir de peaux. Son corps se modifie, sinon dans ses formes extérieures, du moins dans ses forces, et ses facultés et ses caractéristiques mentales deviennent de plus en plus celles d'une femme. La transformation va si loin qu'il n'est pas rare qu'un autre homme l'épouse et mène avec lui une vie conjugale régulière. Il passe pour exceller dans toutes les branches de sa profession, entre autres la ventriloquie. Le commun le redoute particulièrement, [191] et le chaman non métamorphosé lui-même évite d'avoir un différend avec lui. Il compte parmi ses esprits auxiliaires un esprit protecteur suprême qui remplit le rôle de mari surnaturel et de chef de la famille. On remarquera que les femmes Chukchi prennent rarement les traits masculins.

Les légendes Koriak font état de chamans, hommes ou femmes, ayant changé de sexe pour obéir aux ordres des esprits. Ces sujets passent pour très puissants. Le chaman transsexué des Yakoutes se coiffe comme une femme et porte des nattes qu'il dénoue pour la cérémonie. Il porte, cousus à son tablier, deux ronds de fer qui représentent des seins ; il porte à l'ordinaire un costume de jeune fille en peau de poulain ; il ne peut pas se coucher sur le côté droit d'une peau de cheval : ce côté est régulièrement interdit aux femmes. Durant les trois jours qui suivent l'accouchement, il a accès à la maison de l'accouchée, alors que cela est normalement interdit aux hommes <sup>160</sup>.

On a fait remarquer que la croyance au pouvoir occulte du chaman sibérien a ses racines dans l'idée d' « élection ». Ce pouvoir lui vient des esprits auxiliaires qui

---

<sup>160</sup> Suivant une croyance populaire des Yakoutes, un chaman doué d'un pouvoir extraordinaire peut enfanter tout comme une femme. Les chamans peuvent même mettre au monde divers animaux.

sont à sa disposition constante. Non qu'ils soient ses serviteurs volontaires : leurs obligations et leurs fonctions leur ont été imposées par un esprit suprême qui règne sur eux et qui, par amour sexuel, a choisi tel sujet pour la profession chamanique. L'esprit est-il de sexe masculin, il rendra visite de nuit au lit conjugal et deviendra l'époux régulier de son amante terrestre ; s'il est de sexe féminin, il cherchera un partenaire mâle. Le sexe de l'esprit protecteur suprême du chaman dépend donc du sexe du chaman, car ils sont « comme mari et femme ». Ce motif sexuel au sein du chamanisme a été relevé dans beaucoup de tribus sibériennes où l'homosexualité est inconnue ou très rare et réprouvée par l'opinion. En revanche, chez les Chukchi, le chaman et son esprit sont de même sexe ; l'homosexualité est chose si courante chez les Chukchi qu'ils ne pouvaient que la concevoir comme le régime du monde des esprits.

[194]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre VII

---

### Comment on devient magicien

[Retour à la table des matières](#)

L'« appel » à la profession d'homme-médecine se produit souvent indépendamment de la volonté du sujet : il résulte d'un rêve, d'une vision ou de quelque autre expérience sensible qui passe pour une visite des esprits. Dans d'autres cas, chez de nombreux Indiens de l'Amérique du Nord par exemple, le candidat magicien se retranche de la société des hommes et s'adonne à diverses austérités afin de devenir réceptif à l'influence des esprits. L'appel, de quelque manière qu'il se traduise, est contraignant, car ceux qui le reçoivent opposent rarement « le grand refus » <sup>161</sup>.

Dans les tribus du sud-est australien, l'homme-médecine était généralement habilité par les esprits des ancêtres ou par un grand dieu (Daramulun, Baiame, Bunjil).

---

<sup>161</sup> Les deux méthodes d'acquisition de la puissance occulte par les hommes-médecine ont chacune leur aire propre chez les Amérindiens du Nord. La collation spontanée de la puissance couvre la partie occidentale du Sud-Ouest, le sud du Grand Bassin, la Californie jusqu'au domaine des Maidu et des Wailapi vers le nord. La quête de la puissance se constate au sud de la côte Nord-Ouest, dans la région des Plateaux, des Apaches au sud aux Tahl-tan au nord, dans la région des Plaines et dans toute la partie orientale de l'Amérique du Nord. Dans le nord de la Californie, le sud de l'Orégon et le nord du Grand Bassin, on rencontre les deux méthodes.



Chez les Wotjobaluk de l'État de Victoria, un « être surnaturel » vivant dans les dépressions du sol rencontrait un homme dans la brousse, lui ouvrait le flanc et y déposait des cristaux de quartz et autres objets magiques. De ce moment il pouvait, suivant l'expression des indigènes, « extraire des choses de lui-même et des autres ». Chez les Mukjarawaint, le jeune homme qui pouvait voir l'esprit de sa mère assis sur sa tombe était retenu pour faire un homme-médecin. Suivant les Kurnai, les esprits des ancêtres rendaient visite à un dormeur et lui communiquaient des chants et un savoir de protection ou de malfaisance, ou encore ils complétaient son savoir ailleurs. Les hommes-médecin des Yuin de la Nouvelle-Galles du Sud obtenaient en rêve des chants magiques contre la maladie et les autres maux ; ils recevaient leurs pouvoirs de Daramulun, et le pouvoir d'un très grand homme-médecin allait jusqu'à faire tuer ses ennemis pour lui par Daramulun.

Dans le Queensland du Nord, l'homme qui veut apprendre l'art de se servir de l'os pointeur quitte le camp pour deux ou trois jours, « se prive pratiquement de nourriture » et devient « plus ou moins détraqué ». Une fois dans cet état, il voit Malkari, un esprit de la nature qui daigne faire de lui un médecin en introduisant dans son corps des petits silex, des osselets ou d'autres menus objets. D'autres médecins queenslandais tiennent leurs pouvoirs de Karnmari, un esprit de la nature [195] revêtant la forme d'un serpent ; d'autres enfin les reçoivent d'une âme de mort en s'asseyant à côté d'une tombe <sup>162</sup>. Chez les Kabi et les Wakka du Queensland, la puissance occulte d'un homme était en proportion de sa vitalité, et le degré de celle-ci dépendait lui-même du nombre de cristaux de quartz qu'il contenait et de la quantité de cordes de fourrure (*yurru*) qu'il portait avec lui. Il recevait son *yurru* de Dhakkan, l'arc-en-ciel et le grand possesseur de vitalité. Cet être, mi-poisson mi-serpent, vivait dans les mares profondes. Quand il prenait la forme d'un arc-en-ciel, c'est qu'il passait d'une mare à une autre. Astucieux et malfaisant à ses heures, il pouvait aussi rendre service à un individu déjà doué d'une puissance magique. Tandis que le magicien dormait profondément au bord d'une mare, Dhakkan l'entraînait dans les profondeurs et lui faisait don de *yurru* en échange d'un certain nombre de cristaux qu'il lui prenait. Alors il ramenait le magicien à la surface et le déposait sain et sauf sur la berge. L'homme se réveillait médecin du plus haut grade et « plein de vie » au

---

<sup>162</sup> Malkari ou Mulkari nous est présenté comme l'esprit ou le « pouvoir surnaturel » qui opère tout ce pour quoi les indigènes manquent d'explication.

point de pouvoir faire l'orage, voler dans les airs, disparaître sous terre, sans parler d'autres merveilles <sup>163</sup>.

Les tribus Arunta et Ilpirra de l'Australie centrale font une distinction entre les magiciens habilités par les esprits ancestraux (*iruntarinia*) et ceux qui ont été initiés par d'autres magiciens. La seconde classe est la moins réputée. Lorsqu'un homme a le sentiment qu'il est capable d'embrasser la profession magique, il quitte le campement pour se diriger vers une certaine caverne qui passe pour être occupée par les *iruntarinia*. Il ne se risque pas à y entrer ; les occupants pourraient le saisir et l'emporter pour de bon ; il se couche et s'endort. Au point du jour un des *iruntarinia* vient à l'entrée de la caverne, et, trouvant l'homme endormi, il lance vers lui une lance invisible. L'arme lui perce la nuque et lui traverse la langue en y laissant un grand trou, puis elle sort par la bouche. La langue gardera désormais ce trou en témoignage de la visite de l'esprit. « D'une manière ou d'une autre, il faut bien que le novice se le fasse lui-même ; mais personne ne voudra naturellement en convenir ; mieux, il n'est pas exclu qu'avec le temps le sujet en vienne à se persuader réellement que ce n'est pas lui qui se l'est fait. » L'esprit jette une deuxième lance qui tue l'homme ; il l'emmène alors dans les profondeurs de la caverne, un paradis Arunta, où les *iruntania* vivent dans un perpétuel soleil parmi des rivières d'eau vive. Là il reçoit un jeu nouveau d'organes internes en même temps qu'une provision de pierres magiques. Il est alors reconduit [196] conduit au camp par l'esprit, lequel demeure d'ailleurs invisible à tous en dehors de quelques magiciens particulièrement doués et aussi des chiens. Durant quelques jours l'individu présente un air étrange et se conduit d'une manière bizarre. Un matin, on remarque qu'il s'est tracé en travers de l'arête du nez, avec un mélange de charbon de bois et de graisse, une large bande. On sait désormais qu'un nouveau magicien a été reçu. Encore ne doit-il pas inaugurer son activité avant un an. Si, durant cette période, le trou de sa langue vient à se refermer, comme il arrive, il en conclut que son pouvoir l'a quitté et renonce à la profession. Il occupe cette période de probation à fréquenter la société de ses confrères et à apprendre leurs secrets. Ceux-ci consistent surtout à savoir disparaître aux regards et à produire à volonté des cristaux de quartz et des bâtonnets. Il faut ajouter à cette prestidigitation « le don (guère moins important) d'une démarche

---

<sup>163</sup> Ce mythe de l'acquisition d'une corde de fourrure auprès de l'arc-en-ciel est largement répandu dans, le Queensland et dans d'autres parties de l'Australie.

solennelle et quasi préternaturelle, comme s'il possédait un savoir tout à fait caché aux hommes ordinaires » (B. Spencer et F.J. Gillen).

Dans les îles Mentawai, il y a trois manières pour un homme (ou une femme) de devenir magicien. Il peut avoir une vision, spontanée ou provoquée, qui lui permet de s'assurer le concours de mânes ou d'esprits ; il pourra désormais les voir et s'entretenir avec eux ; il a « des yeux qui voient et des oreilles qui entendent ». Il peut être enlevé corporellement par les esprits et recevoir son pouvoir immédiatement d'eux. Mais, le plus souvent, le sujet est averti de sa vocation de magicien par une maladie, un rêve ou une démente temporaire. Il reçoit alors la visite, d'un magicien professionnel qui lui annonce le désir des esprits qu'il acquière le pouvoir voulu. Il agrée l'invitation et se soumet à l'instruction qui le préparera à remplir ses fonctions. Dans l'île de Nias, on cherche à avoir une vision ; un jeune homme se retire plusieurs jours dans la jungle afin d'entrer en contact avec les esprits. Seuls, les magiciens ont le pouvoir de parler aux esprits et de voir les âmes des malades sous la forme de lampyres.

Dans les îles Andaman, un individu peut devenir magicien par une mort suivie de résurrection. En mourant, il acquiert naturellement les pouvoirs et les qualités particuliers d'un esprit, et il les garde quand il reprend sa vie terrestre. Ou encore un homme errant seul dans la jungle peut se trouver brusquement en face d'esprits. A-t-il peur, ils le tueront ; montre-t-il un visage intrépide, ils le laisseront aller après l'avoir retenu quelque temps. Une expérience de ce genre le rend magicien [197] bonne et due forme. Enfin, on peut arriver au même résultat en conversant avec les esprits en rêve ; on remarquera toutefois que les révélations par voie de rêve ont moins de portée que celles qui proviennent d'une communication immédiate avec les esprits <sup>164</sup>. À Car Nicobar, la maladie est le signe de la vocation magique. La maladie du sujet a été causée par les mânes de parents et d'amis pour marquer leur désir qu'il embrasse la profession. Il sait qu'il doit choisir entre avoir des relations avec eux comme magicien vivant ou comme esprit ; il opte naturellement pour le premier terme de l'alternative. Toutefois, il n'est pas rare que des magiciens renoncent à leur désagréable fonction dès qu'ils se sentent guéris.

---

<sup>164</sup> Suivant une autre relation, la condition de magicien (« rêveur ») échoit généralement à la personne qui rapporte un rêve extraordinaire, dont les détails se trouvent dans la suite confirmés par un événement imprévu tel qu'une mort subite par accident.

Les Tembu et les Fingo de Tembuland (colonie du Cap) croient à l'existence des Gens de la Rivière, mi-hommes mi-serpents avec une longue chevelure flottante. Ces tritons et ces sirènes vivent dans des kraals au fond des rivières ; ils sont très sages et puissants dans les œuvres de la magie. L'homme qui veut devenir médecin et devin recourra à eux pour apprendre leurs secrets. Il reviendra, après quelques jours d'absence, chargé des racines et des herbes médicinales que lui ont données les Gens de la Rivière, mais personne ne lui posera de question sur ce qui s'est passé, de crainte qu'ils ne le rappellent et ne le tuent. Mais tout le monde sait qu'il leur a rendu visite, puisqu'il peut maintenant guérir les malades, percer l'avenir, lire les pensées d'autrui, préparer des charmes amoureux et lutter contre les sorciers.

Suivant les Akikuyu du Kenya, l'homme-médecine est appelé par Dieu (Ngai). Il ne cesse d'avoir des rêves ; il voit en vision des gens lui amenant une chèvre à sacrifier, il reçoit des révélations d'événements actuels tels qu'un assassinat la mort d'une chèvre. Tôt ou tard il parle à sa femme et à ses amis de ce qui lui arrive ; on saisit aussitôt que Ngai le destine à la magie. Résister à l'appel serait provoquer le courroux de la divinité, c'est-à-dire causer la mort de ses enfants attirer l'épidémie sur le village. Suivant une autre relation, Ngai apparaît à un individu en rêve et lui demande de devenir magicien. Le lendemain, l'homme avise les villageois de ce qui arrivé et se retire dans les bois « en simulant la folie » : là il passe la nuit en conversation avec Ngai. Il revient ensuite chez lui et annonce officiellement sa vocation divine.

Les Apinayé (Brésil) tiennent généralement les rapports avec les âmes des morts comme quelque chose d'inquiétant à éviter le plus possible. En revanche, les magiciens sont introduits [198] dans le monde invisible par leurs proches parents décédés et y circulent comme il leur plaît. Ils deviennent de la sorte des médiateurs entre les morts et les membres de la tribu qui redoutent les mânes, et ils acquièrent une connaissance très utile de la médecine. L'esprit du défunt commence par apparaître au futur magicien en rêve. Si les mânes omettent de venir à un magicien, celui-ci, directement ou par son ombre, se rend auprès d'eux pour prendre leur avis sur des problèmes difficiles du traitement médical. Pour cela, il fume une grande quantité de tabac jusqu'à ce qu'il se mette à gémir, à trembler et finalement s'affaisse. Son assistant l'étend couché sur le ventre tant que son âme est hors de son corps. Pour faire revenir l'âme, l'assistant souffle de la fumée de tabac sur ses propres mains qu'il pose ensuite sur celles du magicien, et il le ramène ainsi à la vie. Tous les magiciens ne possèdent pas la vertu inappréciable d'envoyer leur âme dans le monde des

morts <sup>165</sup>. Chez les Kaingang (Brésil), un individu reçoit l'esprit tutélaire à la suite d'une rencontre inopinée avec lui ; il arrive que l'esprit lui ait été « indiqué » par un magicien qui, pour son compte, le voit depuis longtemps.

Quel que soit le désir ardent de l'Apache d'acquérir la puissance occulte et avec elle la faculté de célébrer des cérémonies de guérison, de recouvrement des objets, de fécondation des femmes stériles, de solution de toutes les difficultés de la vie, il ne reste pas moins qu'il ne se la procure jamais directement. La puissance occulte est une grâce du Donneur de Vie, sa source ultime, mais elle est communiquée par l'intermédiaire de certains agents : l'éclair, le soleil, divers animaux et plantes. Ce sont là les intermédiaires les plus communs, mais en fait tout objet, ou peu s'en faut, peut être conducteur de la puissance <sup>166</sup>. Personne ne sait à l'avance le genre de puissance qui pourra lui être offerte ni le moment où elle le sera. « Quelque chose » parle à un homme, la nuit en rêve, durant le jour tandis qu'il est seul dans le camp, ou au contraire dans une foule. De toute façon l'expérience est toujours pour lui seul ; s'il y a des gens autour de lui à ce moment-là, ils ne verront pas sa vision ni n'entendront les paroles. Ainsi l'ours peut apparaître à un homme et lui offrir la faculté de guérir le « mal de l'ours » ; on appelle ainsi une maladie caractérisée par une difformité ; une personne l'attrape en étant effrayée ou attaquée par un ours ou encore en traversant sans s'en rendre compte la piste d'un ours, en touchant la fourrure de la bête, en entrant dans son repaire. L'homme peut accepter ou refuser l'offre qui lui est faite ; s'il accepte, il reçoit les instructions [199] nécessaires pour diriger la cérémonie et apprend les chants et les prières requis. Un Apache peut être initié de la sorte à plusieurs cérémonies et devenir « comblé de pouvoirs ».

Les parents d'un jeune garçon Lenape désiraient ardemment pour lui l'aide des esprits. Arrivé à l'âge de douze ans, ils le chassèrent dans le désert pour y jeûner et se débrouiller tout seul. Ils espéraient qu'un *manito* prendrait pitié de l'enfant et lui conférerait une puissance bienfaisante pour toute la vie. Lorsqu'un homme avait plusieurs fils, il pouvait les emmener dans la forêt, où il leur bâtissait un abri dans lequel ils demeuraient quelque temps. Il leur était défendu de rien manger pendant le

---

<sup>165</sup> Suivant les Apinayé, les serpents venimeux - leurs pires ennemis - sont les amis spéciaux des magiciens. Tout praticien supposé de l'art magique passe pour avoir été mordu par un de ces serpents et pour pouvoir dominer les effets du poison. Depuis lors, le serpent est toujours à l'affût pour converser avec lui.

<sup>166</sup> L'auteur que nous citons (M. E. Opter) a connu un individu qui prétendait tenir un « pouvoir occulte de sa « flatulence anale » ». Il l'utilisait pour les jeux de hasard.

jour. Chaque matin, avant le lever du soleil, on donnait à chacun d'eux une médecine pour les faire vomir ; puis ils mangeaient un petit bout de viande. Cette période d'abstinence pouvait se prolonger douze jours. Au terme de l'épreuve, certains des enfants avaient reçu suffisamment de puissance d'un *manito* bienveillant pour s'élever en l'air ou descendre sous terre ; d'autres enfants étaient capables d'annoncer des événements plusieurs années à l'avance.

Chez les Micmac, tribu Algonquine de la Nouvelle-Écosse, le pouvoir occulte est parfois un don des « fées » à l'individu qui a su gagner leur amitié. L'Indien qui ambitionne une telle faveur se rend dans les bois et s'y bâtit un campement suffisant pour abriter deux personnes. À chacun de ses repas il a soin de réserver une part égale pour le visiteur attendu. Un jour, de retour au campement, il trouve sa nourriture cuite et observe aussitôt après une forme légère et vague qui flotte devant le wigwam. Elle se fait de plus en plus nette et finit par être aussi visible que celle d'un homme ; alors l'esprit lie amitié avec l'individu et lui fait don du pouvoir désiré.

L'Indien Arapaho, plus souvent un adulte qu'un adolescent à l'âge de la puberté, se rend sur une haute colline ou le pic d'une montagne ; là, il jeûne pendant, plusieurs jours dans l'attente une vision. Si son espoir n'est pas trompé, il verra apparaître, sous forme humaine, un esprit qui lui donnera les notions requises. L'esprit en s'évanouissant prend la forme d'un animal ; cela veut dire que le visionnaire aura désormais les pouvoirs spéciaux de cet animal. Souvent il utilisera certaines parties celui-ci comme médecines ou comme charmes et prendra peau pour faire son sac à médecines. L'esprit impose généralement certaines restrictions à l'individu en quête de pouvoir. Il lui défendra, par exemple, de manger du cœur, du rognon ou de la tête d'un animal, en le menaçant du pire s'il s'avise de désobéir. Le futur magicien doit, en outre, être réfléchi, [200] noble de sentiments, étranger à l'appât du gain ; dans le cas contraire, la puissance acquise se retournerait contre lui. Il arrive que cette puissance soit funeste à la famille du bénéficiaire. L'esprit ne lui en a rien dit, mais il constate que tous les membres de sa famille meurent l'un après l'autre et qu'il finit par rester seul. L'homme qui sait que l'acceptation de la puissance occulte aura ces résultats pour les siens doit la refuser. La plupart des hommes adultes de la tribu

des Arapaho ont connu au moins une expérience heureuse de cette sorte et reçu ainsi le don magique <sup>167</sup>.

Un Indien Gros-Ventre en quête du concours des esprits erre parfois jusqu'à ce qu'il rencontre des serpents dans un trou. Il coupe alors un morceau de sa chair pour le leur donner à manger. Il peut même leur donner une oreille ou son petit doigt. Ce sacrifice volontaire est efficace ; un serpent dit : « J'ai pitié de cet homme. Je vais lui donner du pouvoir et le rendre fort. » Et d'entrer dans la bouche de l'homme et de pénétrer dans son corps. De ce moment l'individu ne peut plus être tué. Une expérience analogue avec des ours le rend invulnérable.

Un Pied-Noir en quête de puissance occulte se rend dans un lieu sauvage et écarté, tel que le sommet d'une colline, en compagnie d'un assistant. Là, on plante un poteau auquel on attache une corde. L'aide, après avoir prié les esprits de l'air, de la terre et de l'eau de bénir le suppliant et de lui donner succès dans toutes ses entreprises, enfonce des épingles dans la chair de la poitrine du suppliant et les attache à la corde avec des tendons. Puis il le laisse seul. Toute la journée, il doit avancer et reculer du côté ensoleillé du poteau en appelant les esprits au secours, les yeux fixés sur le soleil. Il essaie en tirant sur la corde d'arracher les épingles. On ne lui donne ni nourriture ni breuvage ce jour-là. Le soir venu, l'assistant reparait et taille dans sa chair pour le délier. Il passe la nuit sur le sommet du mont ; au cours de son sommeil, un loup lui apparaît qui lui annonce que ses prières n'ont pas été perdues. Il sera rusé comme le loup et capable de déjouer ses ennemis. Il portera désormais du poil de loup dans une sacoche suspendue à son cou, et son carquois et son arc devront être en peau de loup.

Chez les Indiens Shasta de la Californie du Nord, un sujet accède à la profession de magicien à la suite d'un rêve ou d'une série de rêves. Souvent il rêve qu'il est sur le bord d'un précipice ou au sommet d'un grand arbre et sur le point de tomber, et, au même moment, il se réveille ; une autre fois il rêvera [201] qu'il est sur le bord d'une rivière et près d'y tomber. Ces diverses expériences sont le signe que le bénéficiaire doit devenir médecin. Aussitôt il se met à surveiller sa nourriture, à adopter un régime végétarien et à éviter l'odeur de viande ou de graisse qui cuit. Quand les

---

<sup>167</sup> Si la vision est, chez les Arapaho, la manière typique de se procurer la puissance occulte, il arrive qu'un individu la vende ou en fasse don à son fils ou à son neveu. Parfois encore, des animaux et des esprits peuvent offrir la puissance à des gens sans en avoir été priés.

rêves se sont prolongés pendant quelque temps, un jour il tombe à la renverse en syncope (« il meurt » ), et dans cet état il voit un Axeki (Douleur). L'Axeki est un petit être de forme humaine portant un arc et une flèche. L'esprit parle à l'homme et lui chante des couplets ; lui, doit répondre et reprendre le chant : sinon l'esprit le tue. S'il remplit les exigences, l'Axeki lui propose son amitié et lui donne une puissance occulte sous la forme d'un petit objet de la grandeur d'une aiguille ressemblant à un glaçon. C'est une « douleur ». Il le gardera désormais dans son corps mais avec la faculté de l'extraire à volonté pour le projeter sur quiconque l'a mis en colère. Il peut également extraire une « douleur » de ce genre d'une personne sur laquelle l'a décochée un autre médecin ou même un Axeki. Chez les Shasta, les magiciennes sont plus nombreuses que leurs partenaires masculins. La femme prouve son aptitude à la profession en tombant en transe et en demeurant rigide et quasi sans respiration durant plusieurs heures. Dans cet état, elle a la vision d'un esprit et apprend le chant de l'esprit. Les gémissements qu'elle pousse en sortant de sa transe sont regardés comme la répétition du chant et la récitation du nom de l'esprit ; en prononçant ce nom, le sang lui vient à la bouche ; la femme passe par d'autres accès cataleptiques, tandis qu'elle exécute ses danses d'initiation. C'est dans l'une de ces occasions qu'elle reçoit dans son corps la puissance de l'esprit. Les assistants doivent la saisir avant qu'elle ne tombe en transe ; sinon le pouvoir la tuerait ; si elle survit, elle l'a désormais au dedans d'elle sous la forme d'une « douleur ».

Les Indiens Quinault racontent l'histoire d'un jeune homme qui était parti dans les bois en quête de puissance occulte. Celle-ci vint à lui après qu'il se fut baigné chaque jour durant un mois et eut rencontré un être étrange à deux têtes. Il se dit alors à lui-même : « Je vais m'en aller dans les montagnes pour essayer la force de mon pouvoir. » Il aperçut un cerf, il avait à peine posé le regard sur lui que la bête éclata et tomba morte. Une fumée montait de l'endroit ; il avait « empoisonné » l'animal. Il renouvela la même expérience sur divers animaux, notamment avec toute une bande d'élans. Enfin, au bout d'un an, sa puissance s'atténua, de sorte que le gibier cessa de mourir du fait de son regard. Il rentra alors chez lui.

[202]

Certains hommes-médecine Lillooet ont pour esprits tutélaires des âmes de morts. Ils se les ménagent en dormant dans des cimetières à différents intervalles qui peuvent s'étendre sur plusieurs années. Les magiciens assistés de ce genre d'auxiliaires ont un renom de puissance exceptionnelle. Le magicien Bellacoola est initié par



une divinité particulière qui vit dans les bois. Il porte une baguette de bois avec laquelle il produit une sorte de sifflement en la faisant tourner. Quand il saute dans l'eau, elle bout ; la femme qui le re contre se met à avoir ses règles ; l'homme qui le croise commence à saigner du nez. Cette divinité initie le jeune homme en touchant sa poitrine avec la baguette et en lui peignant un arc-en-ciel sur le visage ; le jeune homme tombe alors sans connaissance ; il revient à lui en chantant un chant dont le paroles et l'air lui ont été communiqués par l'esprit <sup>168</sup>. Les hommes-médecine Tsimshian tiennent leur puissance occultes de diverses espèces d'êtres spirituels. Tous ceux en qui pénètre la puissance, sauf les novices particulièrement robustes tombent évanouis. Un autre signe de la réception de la puissance consiste à vomir le sang.

Chez les Kutchin (groupe de tribus Athapasques du Canada et de l'Alaska nord-occidental), le magicien acquiert son pouvoir au moyen de rêves. Ceux-ci commencent alors que le sujet n'a encore que six ou sept ans. L'enfant se rend alors dans la forêt et se met à pratiquer la prestidigitation. Il arrache des petits sapins sans briser leurs délicates racines et les remet à leur place si habilement qu'il n'y paraît plus. À mesure que ses rêves se poursuivent, son pouvoir grandit, et il s'attend à avoir un jour le rêve d'un animal qui lui promettra son aide. Chez les Indiens Tahltan, un rameau des Tinné, le futur homme-médecine parcourait les lieux sauvages à la recherche d'une femelle grosse, élan, caribou, brebis, chèvre ou porc-épic. Si l'occasion se présentait, il suivait l'animal pour assister à la mise bas. Il caressait les petits avec quelques brindilles et touchait les pattes de la mère pour l'obliger à se lever. Il tuait ni la mère ni sa progéniture, car il était persuadé que son pouvoir lui venait d'avoir assisté à la naissance.

La vocation d'un chaman est le résultat d'une possession par un être spirituel. Cette possession peut être involontaire lorsque le sujet est un névropathe ; parfois elle accompagne ou suit une crise de santé, généralement de nature mentale. Dans d'autres cas, elle s'obtient au moyen d'une danse prolongée ou d'autres mouvements rythmiques, par diverses macérations telles que le jeûne ou la flagellation et par l'ingestion [203] de narcotiques. Le candidat, s'il est disposé, devient hystérique, tombe en extase ou en transe, écume, délire ou donne d'autres preuves qu'un esprit s'est réellement emparé de lui et qu'il pourra, au cours de sa future carrière de chaman, reproduire par les mêmes moyens ces états anormaux.

---

<sup>168</sup> La « baguette » en question paraît bien être le fameux *bull-roarer*.

Aucun cas de possession n'a été consigné chez les aborigènes de l'Australie : On en a enregistré, au contraire, en Nouvelle-Guinée. Les indigènes de Windessi (partie hollandaise de l'île) croient qu'un homme (et quelquefois une femme) peut être aspiré par l'âme d'un contribute décédé et recevoir ainsi le pouvoir occulte de guérir les malades. La crise se place au milieu des cérémonies de funérailles, alors que les amis du mort, sont assis autour de la dépouille à se lamenter sur son départ au pays des ombres. Brusquement le futur magicien se met à frissonner et à émettre des sons monotones ; puis il tombe élan dans un état extatique ; lorsqu'il s'agit convulsivement, on sait que l'esprit vient de pénétrer en lui. Toutefois il lui reste, avant de s'établir dans la profession, à se soumettre à des rites d'initiation dans la forêt, à se qualifier de fou et à agir, en rentrant chez lui, comme un demi-fou.

Les Mélanésiens sont incapables de distinguer entre la possession qui provoque la folie et celle qui fait prophétiser ; « un individu peut prétendre être fou pour se faire une réputation de prophète ». Dans les îles Salomon un individu de ce genre prendra la voix d'une personne récemment décédée ; il se donnera le nom et recevra le nom du mort qui parle par sa bouche. Il ajoutera d'autres preuves de sa possession par l'esprit du mort en mangeant du feu, en soulevant des poids énormes ou en annonçant des événements futurs. Dans les îles Banks, les esprits possesseurs n'étaient les familiers que des personnes qui les connaissaient, et dans l'occurrence uniquement des femmes. L'homme qui désirait être connu d'un esprit de cette sorte (*nopitu*) donnait de l'argent à la femme dont il était le familier, et l'esprit venait à lui. De ce moment, il se donnait le nom de *Nopitu*, ou plutôt il disait en parlant de lui : « nous deux », afin de désigner en même temps le *nopitu* présent en lui. Il opérât maint prodige par le pouvoir et au nom de l'esprit possesseur ; il tirait notamment de son corps des quantités illimitées - des pleins paniers - de monnaie de coquillage aussi neuve que si elle n'avait pas encore été enfilée.

Chez les Subanun de Mindanao, il n'est pas rare de rencontrer un jeune homme qui se décide à devenir magicien au cours d'une maladie et d'une dépression prolongées. C'est [204] ainsi qu'un homme souffrant de la fièvre entendit un divata qui l'appelait ; celui-ci lui disait qu'il était son ami et voulait devenir son esprit familier. Une fois guéri, le malade alla trouver un professionnel de la magie et se mit à son école pour apprendre les secrets de l'art magique. Quand il agit en qualité de médium, le magicien entre dans un état tenant de la transe, et l'esprit parle par son

truchement ; il peut aussi parler avec sa propre voix à l'esprit et en recevoir une réponse audible de tous.

Chez les Malanau (fraction des Klemantan de Sarawak), la femme (plus rarement l'homme) qui devient folle ou très malade passe pour être possédée par un « diable ». On la presse d'entrer dans la profession médicale parce qu'une fois médecin elle pourra se guérir elle-même et en même temps chasser les diables des autres malades. Mais, avant d'être reconnue par les gens et les esprits comme exorciste, il lui faut passer onze nuits dans un état d'hystérie artificielle. Même alors il ne lui est pas nécessairement possible de dire si un mauvais esprit a cessé de posséder une personne malade. Une vieille femme qui avait pratiqué la profession pendant quinze ans convenait que, si un diable pénétrait en elle, elle pourrait le chasser, mais que seule une personne plus puissante qu'elle pourrait l'expulser de quelqu'un d'autre.

La plupart des devins zoulous sont « nettement des névropathes ». Leurs pouvoirs magiques leur ont été imposés par les esprits. L'exercice de ces pouvoirs implique de tels inconvénients physiques et mentaux que nul ne se décide de son plein gré à exercer la magie. L'individu choisi par les esprits est frappé d'une étrange maladie, réfractaire aux moyens des médecins indigènes. Cette affection est d'ordinaire de nature mentale, mais elle peut être aussi une maladie rénale ou pulmonaire. Elle passe en tout cas pour être l'œuvre d'un ancêtre décédé. Les proches du patient le conduisent à un devin réputé pour examen. S'il décide que la possession par un esprit est à l'origine du mal, le patient est aussitôt remis à un autre devin pour être initié à l'art magique. Son noviciat peut aller de quelques mois à deux ans.

Les esprits de morts qui possèdent les Bathonga et sont à l'origine du mal baptisé par les indigènes « folie des dieux » ne sont pas les esprits de leurs ancêtres mais ceux d'étrangers, en particulier de Zoulous. La technique de l'exorcisme est complexe et ne requiert pas moins de quatre rites principaux. Lorsque ceux-ci ont été exécutés et que l'esprit a été dûment apaisé et expulsé, le patient entre en convalescence. Cette période [205] s'étend sur un an. Elle est aussi celle d'un apprentissage, car le sujet va devenir maintenant exorciste lui-même, si ses pouvoirs magiques s'avèrent suffisamment développés. Les expériences auxquelles on soumet les personnes exorcisées et la participation régulière de celles-ci à l'exorcisme des autres ne sont pas sans atteindre le plus souvent leur raison ; elles - présentent un aspect farouche et n'ont pas l'air d'avoir tout leur esprit. Cette instabilité nerveuse n'est pas nécessairement définitive. Cependant, il semble qu'on aggrave souvent cet état

mental anormal pour leur faire révéler des dons spéciaux de seconde vue, de divination, de prophétie et de thaumaturgie <sup>169</sup>.

Pour devenir magicien ou magicienne, le garçon ou la fille Ovimbundu doit présenter une complexion névropathique, avoir, comme s'expriment les indigènes, « un esprit dans la tête ». Quand un enfant est malade, le médecin vient le voir, lui communique que l'esprit le désire pour exercer la profession magique. On n'a constaté aucune technique pour accentuer une psychose naturelle du novice par l'isolement, le jeûne, la flagellation ou toute autre épreuve.

Un Indien Jivaro, voulant devenir magicien, suivait un cours d'entraînement pendant un mois lunaire. Il rémunérait grassement son maître en nourriture, vêtements et ornements pendant les dix premiers jours, maître et disciple ne prenaient aucune nourriture, se contentant de narcotiques, entre autres une infusion de tabac qu'ils absorbaient par le nez. Ce double régime avait pour effet de leur donner une tête plus légère. Enfin un esprit, du nom de Pasaca, leur apparaissait sous la forme d'un vaillant guerrier. Aussitôt le maître se mettait à masser vigoureusement le corps de son disciple, qui perdait connaissance. En revenant à lui, son corps lui faisait mal de la tête aux pieds : c'était le signe indubitable que Pasaca avait « pris possession » de lui. Durant les vingt jours qui restaient le disciple apprenait les méthodes pour combattre les agents spirituels responsables des diverses maladies.

Le chaman Häida était choisi par un être spirituel pour être médium grâce auquel il ferait sentir son influence dans le monde. Dans le temps de sa possession le chaman perdait son entité personnelle ; il s'habillait comme l'esprit, agissait comme lui et se servait de son langage. Si l'être spirituel venait du pays Tlingit, le chaman devait parler tlingit, même si, en dehors de ses accès d'inspiration, il ignorait totalement ce langage. Devenu ainsi le porte-parole d'un esprit, le chaman cessait d'être appelé par son nom et prenait celui de son mentor [206] spirituel. Une croyance analogue à la possession régnait chez les Tlingit, avec cette différence toutefois que, tandis que le chaman Häida n'incarnait qu'un esprit à la fois, son confrère Tlingit personnifiait, en sus de l'esprit possesseur principal, un certain nombre d'esprits

---

<sup>169</sup> H. A. Junod, notre source, a connu une femme douée de remarquables qualités subliminales. Elle allait jusqu'à éventer des sorcières ! Une nuit, elle rencontra plusieurs hommes. L'un d'eux emmenait sa femme pour la manger. La voyante identifia aussitôt des sorcières et leur jeta : « Ce n'est pas la peine de la manger. Elle a la chair aigre. » Ils s'enfuirent terrifiés et avouèrent tout le lendemain matin.

subsidiaries censés fortifier ses facultés. Ces esprits mineurs de renfort étaient peints avec l'esprit principal sur le masque du chaman. Les esprits qui se trouvaient autour des yeux aiguisaient son regard pour lui faire découvrir les esprits hostiles, les esprits placés près de la bouche décuplaient son odorat, les esprits de ses mâchoires les rendaient fermes en toutes circonstances, et ainsi de suite <sup>170</sup>.

L'*angakok* des Eskimos du Groenland a acquis une vertu spéciale pour être en relation avec le monde des esprits. Il peut voir les esprits, s'entretenir avec eux, se ménager leur concours pour les affaires humaines ; bref, il est le médiateur entre eux et les hommes ordinaires. Il n'a besoin, pour commander à ses esprits, que de savoir leur nom et de le prononcer, mais il lui faut, au préalable, être entré en relations avec eux, car, à la première occasion, les esprits lui rendent visite de leur propre initiative, à moins qu'il ne tombe sur eux à l'improviste tandis qu'il est seul dans un lieu désert.

Il tient conversation avec les esprits dans un langage qui paraît exactement le même pour tous les magiciens. Il semble que l'opérateur se procure une grande partie de son vocabulaire en écoutant les entretiens de ses confrères avec les esprits qu'ils ont évoqués. L'emploi de ce langage ne contribue pas peu à donner un caractère impressionnant à la séance magique <sup>171</sup>. Le futur *angakok* peut aussi obtenir sa révélation près d'une vieille tombe. Il meurt et est réduit à l'état de squelette ; les habitants de la tombe lui apparaissent alors et l'initient. D'autres esprits encore sortent du monde souterrain, lui disent leur nom et se proclament ses alliés auxquels il pourra faire appel autant qu'il lui plaira.

---

<sup>170</sup> Chez les Shuswap de la Colombie britannique, un puissant magicien a toujours plus d'un esprit à ses ordres.

Chez les Eskimos de l'Alaska, plus le chaman soumet d'esprits à sa volonté, et plus sa magie est forte ; dans le Groenland oriental, les esprits d'un *angakok* vont de un à quinze. La conception d'esprits assistants du chaman, eux-mêmes commandés par l'esprit protecteur suprême du chaman, est répandue en Sibérie. On l'a constatée dans les tribus mongoles (Yakoutes et Bouriates), dans les tribus de Turcs altaïques (Téléoutes et Urankhai), chez les peuplades paléo-asiatiques de l'extrême nord-est asiatique (Youkaghir, Chukchi et Koriak), chez les Goldi de l'Amour.

<sup>171</sup> Thalbitzer souligne que la relation entre un *angakok* et ses esprits assistants semble être celle d'une « maîtrise purement mécanique » plutôt que d'« une alliance mystique ». Lorsque le futur magicien atteint le stade de son éducation qui comporte l'acquisition des esprits, ceux-ci se mettent à son service.

Dans les tribus sibériennes, il est rare qu'un individu recherche ou embrasse librement la profession de chaman. L'obligation qu'elle impose est considérée comme un lourd fardeau auquel on ne se résigne que s'il n'y a pas moyen de faille autrement. Au cours d'une période qui coïncide avec sa maturité sexuelle, le futur chaman a des crises d'hystérie, des moments d'évanouissement, des hallucinations, toutes ces épreuves pouvant s'étendre sur plusieurs semaines. Puis, tout à coup, lui apparaît un esprit qui lui commande de se faire chaman et s'offre à l'aider dans cette voie difficile. Au début, [207] il hésite, mais finalement les menaces et les promesses de l'esprit viennent à bout de sa résistance, et il a un arrangement avec son guide. Ses crises s'apaisent, et il recouvre son équilibre. L'esprit qui l'a si miraculeusement guéri va lui donner le pouvoir de guérir à son tour les autres. Pour un temps limité ou à vie, l'esprit possède l' élu, parle par sa bouche et lui inspire tout ce qu'il doit faire durant la séance chamanique. Le chaman, en retour, obéit à son guide spirituel aveuglément. L'esprit protecteur suprême met aussi à la disposition du chaman, des esprits auxiliaires, et ce sont eux, en fait, qui expulsent les maladies et inspirent au chaman les réponses aux questions posées par ses clients. Sans eux, il lui serait impossible d'opérer. Leurs obligations leur sont imposées par l'esprit suprême qui règne sur eux et leur a ordonné d'obéir à la volonté du chaman <sup>172</sup>.

Pas un Koriak ne deviendrait chaman de son propre choix. Ce sont les esprits qui prennent possession de leur élu et le forcent à leur obéir. Puis ils lui apparaissent sous forme visible, lui confèrent le pouvoir et l'instruisent dans l'art de chamaniser. Le nom que les Yukaghir donnent à l'hystérie signifie « possédé par des esprits mauvais » ; cette maladie se rencontre surtout chez les jeunes « aux nerfs tendus » qui inclinent à devenir chamans. La crise du patient s'annonce par une perte d'appétit, des maux de tête, de l'apathie, l'indifférence au milieu, tous symptômes pouvant durer plusieurs jours. Tout à coup, il se met à chanter, d'abord en sourdine puis plus fortement, tout en agitant les bras et en balançant le corps. Dans son chant, il se plaint des esprits qui l'étranglent et le menacent de mort s'il n'embrasse pas la car-

---

<sup>172</sup> Un Giliak de Sakhalin raconta à Leo Sternberg qu'il avait été malade deux mois durant, étendu immobile et sans conscience : « Je serais mort si je ne m'étais fait chaman. » Tous les chamans Bouriates auxquels Sandschejew a eu affaire lui ont assuré avoir adopté la profession chamanique « à contre-cœur ». Un jeune chaman samoyède déclara à Stadling que la possession par un esprit comporte une grave crise mentale. Elle commence en principe « par une sensation d'angoisse profonde et de tremblement » suivie d'un état de transe, au cours duquel l'âme quitte sa demeure terrestre pour pénétrer dans le monde supérieur des esprits.

rière de chaman. Parfois on dirait que c'est l'esprit possesseur qui chante. Cette séance est suivie par des crampes, des contractions spasmodiques du corps ou une attaque d'épilepsie. L'esprit possesseur est alors exorcisé par les chamans assistants.

Il ressort des cas précédents que l'entrée d'un homme dans la profession magique est communément attribuée à l'intervention d'un être spirituel (par exemple de mânes) favorable qui devient son « auxiliaire » et « familier », l'accompagne, lui donne la connaissance des choses cachées, lui permet d'opérer des merveilles et, là où règne le chamanisme, le possède et profère des oracles par sa bouche. Cette relation entre l'être spirituel et le magicien va de la bienveillance envers un protégé à la docilité d'un serviteur envers un maître ; de toute façon elle est toujours de nature intime <sup>173</sup>. Il est rare qu'on adresse à ces esprits des prières et des sacrifices ; en règle [208] générale, on ne les adore pas. Ils ont si peu de personnalité qu'ils ont l'air d'agents purement arbitraires, de facteurs mécaniques, pour ainsi dire, dans la production des effets qu'on leur prête. Ils obéissent au magicien au doigt et à l'œil aussi longtemps qu'il maîtrise son art et ne néglige pas ses devoirs et ses responsabilités. Ces esprits tutélaires sont souvent représentés sous des espèces animales ; c'est le cas en Australie et en Amérique du Nord. L'« âme de la brousse » en Afrique occidentale, le *nagual* en Amérique centrale et au Mexique offrent d'autres exemples du phénomène.

Homme-médecine aussi bien que chaman peuvent acquérir leurs pouvoirs spéciaux par voie d'héritage ou, plus rarement, d'achat ou de don. Dans la tribu Tongaranka de la Nouvelle-Galles du Sud, le fils aîné succède à son père, mais il ne commence à pratiquer qu'après sa mort. En règle générale, le Murngin enseigne à son fils ses secrets de sorcellerie en lui disant : « Fais de telle et telle façon, et bientôt, quand je serai mort, tu pourras le faire aussi. » Le novice doit avoir partagé avec son père un meurtre ou deux avant d'avoir assez de puissance pour être considéré comme un sorcier en bonne et due forme. Il tient son *mana* du *mana* de la personne qu'il a tuée ou contribué à tuer.

---

<sup>173</sup> Suivant les Yulayai de la Nouvelle-Galles du Sud, tout, mauvais traitement infligé à l'animal familier (*yunbear*) du magicien atteint le magicien. On constate, dans les îles Banks, une identification caractérisée de l'homme avec son *tamaniu*. Les sévices exercés sur l'un se répercutent sur l'autre sous la même forme. Dans la pensée des Shuswap de la Colombie britannique, l'homme dont l'esprit tutélaire (d'ordinaire un animal) est tué ou capturé mourra, à moins qu'il n'arrive, dans le second cas, à le recouvrer.

La magie bienfaisante des « experts spécialisés » des tribus papoues de dialecte Roro se transmet par voie de tradition. L'expert forme d'ordinaire l'un de ses fils ou des fils de sa sœur. La sorcellerie est également héréditaire. Un sorcier renommé expliquait que, son père l'ayant pratiquée, le « pouvoir » était naturellement passé à lui. De nombreuses formules magiques des Trobriandais sont liées à des localités déterminées et se transmettent en ligne féminine d'oncle maternel à neveu. La magie de croissance des jardins, de la pluie, de la victoire sur les ennemis, appartient à cette classe. Certaines formules sans limitation territoriale peuvent se transmettre de père à fils et même, moyennant une bonne somme, d'étranger à étranger. La magie concernant la guérison des maladies, l'initiation à certains métiers, la vie amoureuse, la protection contre les piqûres d'insectes, la conjuration des effets fâcheux d'un inceste rentrent dans la seconde classe.

Chez les Manus des îles de l'Amirauté, les techniques magiques sont généralement des secrets qui se transmettent de père à fils, mais des étrangers peuvent également les acheter. Dans l'île d'Eddystone (archipel Salomon), le pouvoir du sorcier ou de la sorcière passe à son enfant ou à ses enfants, même si ceux-ci sont encore en bas-âge lors de sa mort. À Mota [209] (îles Banks), la magie bienfaisante de la pluie ou de la fertilité des jardins est la propriété de certains individus qui ont le plus souvent hérité leurs objets et rites magiques de leur oncle maternel ou, tout à fait exceptionnellement, de leur père.

Le *tohunga* maori pouvait tenir son savoir et sa technique particuliers de son père, mais la profession n'était pas nécessairement héréditaire. Il dépendait des goûts personnels ou des dispositions du fils de recueillir ou non la succession de son père.

Chez les indigènes de Yap (groupe des Carolines), la charge de magicien mineur passe généralement du père à son fils. S'il n'y a pas de fils, ou que celui-ci ne montre pas d'inclination pour prendre la succession, le magicien peut confier ses formules et ses rites secrets à un proche parent ou à un ami intime qui lui succédera après sa mort. Le nouveau magicien a soin de conserver le crâne de son prédécesseur afin d'acquérir ses pouvoirs occultes. Dans les îles Palau, la connaissance de certaines espèces de magie est le secret jaloux de certaines personnes. Elles attendent d'être à l'article de la mort pour le transmettre à leurs fils ou à leurs parents les plus rapprochés.



Chez les Négritos de Zambales (îles Philippines) la profession de magicien semble héréditaire dans la plupart des cas. Toutefois, quiconque appartient à une famille de magiciens ou a exercé la médecine avec bonheur peut s'établir magicien. L'office de magicien est très souvent héréditaire chez les Dayak continentaux de Bornéo <sup>174</sup>. De même chez les Malais péninsulaires et les Négritos. Chez ces derniers le fils d'un *poyang* décédé doit le plus souvent être inspiré par l'âme de celui-ci, s'il veut en exercer les pouvoirs magiques. À cette fin, les amis et les proches du défunt veillent soigneusement sa dépouille pendant six jours et six nuits, la période qui correspond à la transmigration de l'âme dans le corps d'un tigre. Le septième jour, le fils doit assurer seul la veillée ; il ne tarde pas à voir le tigre qui paraît sur le point de bondir sur lui ; s'il conserve son sang-froid et ne trahit pas le moindre signe d'inquiétude, le tigre disparaîtra. Deux belles formes de femmes se montrent alors à lui tandis qu'il est plongé dans une transe profonde ; elles seront désormais ses esprits familiers. Si l'héritier du *poyang* néglige d'observer le cérémonial pour l'âme de son père, elle passera à tout jamais dans le corps du tigre, et ses vertus magiques seront définitivement perdues.

Le médecin Bathonga lègue d'ordinaire sa science de l'art médical à son fils ou à un neveu utérin qui éprouve un vif [210] désir d'entrer dans la carrière. Dans ce cas, la compétence varie grandement d'un médecin à un autre ; On en trouve de « très habiles » dont les pères et grands-pères ont pratiqué l'art avant eux et leur ont transmis le legs précieux de leur expérience. La position d'homme-médecine n'est pas régulièrement héréditaire chez les Akamba, mais il semble facile pour plusieurs membres de la même famille d'embrasser la profession. Dans les tribus Karamoja de l'est de l'Ouganda, l'office de magicien est héréditaire en ligne mâle. L'homme-médecine Shilluk désigne d'ordinaire pour lui succéder celui de ses fils qui paraît posséder la puissance occulte. Ce peut être aussi une fille, si elle donne des indices de ce don.

Certains magiciens professionnels Barundi ont le pouvoir de faire la pluie. Avant de mourir, le père confie à l'un de ses fils ou à quelque autre membre de sa famille les secrets de son art en même temps que les formules requises. Le magicien Bangala apprendra à son fils tous ses « tours ». Il les enseignera aussi, moyennant un bon

---

<sup>174</sup> Chez les Dayak de la côte, bien que la fonction de *manang* ne se transmette pas nécessairement de père en fils, elle demeure d'ordinaire le privilège d'une famille.

salaire, à un jeune homme dans la famille duquel il y a eu un magicien. Le candidat qui n'a pas cette garantie doit, suivant les indigènes, avoir d'abord tué par sortilège tous les membres de sa famille, en offrande à l'esprit de la branche de la profession à laquelle il aspire. Personne n'aurait naturellement le cœur assez endurci pour accumuler tous ces meurtres même avec le consentement des éventuelles victimes : voilà comment les secrets de la profession demeurent confinés dans un cercle très étroit.

Chez les Kwotto de la Nigéria, le magicien transmet son pouvoir à son successeur soit par hérédité, soit par don volontaire, soit par vente. Il commence par enseigner au bénéficiaire la composition secrète des charmes et la méthode nécessaire pour les manipuler. Tant que le maître est en vie, le successeur doit recourir à sa permission avant d'employer les charmes, en y ajoutant les présents de circonstance en guise de « droits d'auteur ». Le maître mort, le disciple continue d'offrir régulièrement des sacrifices sur sa tombe. Les charmes obtenus par cette voie sont sans valeur pour un outsider ; il serait vain de vouloir les voler ou les contrefaire, car la personne qui le ferait n'aurait pas la puissance magique requise pour assurer leur efficacité.

Le caractère héréditaire, ou virtuellement héréditaire, de l'office de magicien est attesté dans mainte tribu indienne des deux Amériques. Chez les Witoto et les Boro du haut Amazone, le fils aîné, « s'il montre de la compétence », succède à son père. L'homme-médecine a souvent avec lui un garçon, [211] qui peut être son fils naturel ou adoptif, et qui est de préférence un enfant prédisposé à l'épilepsie. Chez les Yecuana du Venezuela, le père enseigne à son fils ses secrets, à moins qu'un proche parent ne se charge de son instruction. Le *piai* Warrau apprend à son fils aîné les arcanes de la profession ; les garçons deviennent magiciens très tôt ; s'il n'a pas de fils, il choisit un ami pour prendre sa place. Le Tarahumara doit de toute nécessité être instruit dans les mystères de la magie ; le rêve seul ne suffit pas à habiliter une personne pour la pratiquer. Le magicien prend pour disciples ses propres enfants ou ceux de ses frères ; il enseignera rarement tout ce qu'il sait à des élèves sans liens de sang avec lui. Il peut aussi transmettre son savoir à des étrangers en retour d'une rémunération convenable.

Les médecins consultants Pima peuvent être des hommes ou des femmes-médecine. L'entrée dans l'ordre s'opère surtout par voie d'héritage. Chez les Apaches, on peut dire que tout adulte est en quelque façon magicien, puisqu'il est le dé-

positaire en puissance d'une puissance occulte et le gardien de cérémonies qui, suivant le mot d'un indigène, lui permettent de se « débrouiller dans toutes les conjonctures auxquelles il doit faire face ». En dehors de leur acquisition par voie de rêve ou autrement, ces cérémonies peuvent se transmettre d'ordinaire d'un aîné à un plus jeune, mais le transfert doit avoir l'accord de l'agent « surnaturel » qui confère la puissance en question. Lorsque la cérémonie sort du cercle de famille, un salaire est toujours exigé par le possesseur et instructeur originel.

L'office de magicien est presque toujours héréditaire chez les Maïdu du nord de la Californie. Qu'un homme ait plusieurs enfants, tous deviennent magiciens à sa mort. Ses esprits tutélaires s'héritent de la même façon, mais ils sont très courroucés lorsque la mort de leur détenteur les fait passer à un autre, et il faut les apaiser au moyen d'offrandes, de chants, de danses, répétés parfois pendant plusieurs hivers de suite. Ce n'est qu'après avoir pris ces précautions que le nouveau magicien ose se mettre à pratiquer <sup>175</sup>.

Les Kwakiutl de la Colombie britannique ont divers mythes relatifs aux esprits qui sont en rapports constants avec les Indiens. Tout jeune homme, après s'être préparé par des jeûnes et des ablutions purificatoires, cherche à se ménager un protecteur spirituel de cette nature. Celui-ci n'apparaît pas sous forme de vision ou de rêve ; il s'hérite de l'ancêtre du clan qui l'a acquis le premier. Le jeune homme authentique [212] son agrément par l'esprit en exécutant une danse dans laquelle il le personnifie et en porte le masque et les ornements ; cette danse est la représentation dramatique du mythe relatif à l'acquisition de l'esprit héréditaire. En même temps, le danseur annonce officiellement qu'il est maintenant doué des dons magiques qui furent faits jadis à l'ancêtre de son clan. Ces dons comprennent un harpon dont la possession lui assurera succès dans la pêche à la loutre de mer ; le portemort qui, pointé vers les ennemis, les tue ; l'eau de la vie qui ressuscite les morts ; le feu ardent qui consume l'objet vers lequel on le dirige ; une danse spéciale ainsi qu'un chant et certains cris particuliers à l'esprit. L'homme en possession de ces dons devient *naualak* (« surnaturel »), d'un nom qui est appliqué à l'esprit lui-même.

L'office du chaman Haïda était le plus souvent héréditaire et passait de l'oncle maternel au neveu. Avant de mourir, le chaman révélait ses esprits à son successeur

---

<sup>175</sup> Les enfants d'un magicien qui n'embrassaient pas la profession -- d'ordinaire après sa mort - mouraient aussi.

qui pouvait commencer par un esprit assez faible pour acquérir progressivement des guides spirituels de plus en plus forts <sup>176</sup>. Chez les Tlingit du sud de l'Alaska, c'est l'usage que l'homme transmette à son fils ou à son petit-fils ses pouvoirs chamaniques en même temps que ses masques, ses trompettes et les insignes de sa profession.

Dans l'opinion générale des Eskimos de la rivière Mackenzie, chacun des esprits pouvant devenir familiers et tutélaires est au service de quelque chaman. Aussi le jeune homme qui désire embrasser la profession doit-il obtenir un esprit d'un individu qui est déjà chaman, ou encore en obtenir un qui se trouve vacant par suite de la mort de son détenteur. À l'ordinaire, un chaman possède une demi-douzaine de ces auxiliaires spirituels, et, lorsqu'il exerce telle forme de son activité professionnelle, qu'il recherche par exemple un objet caché, il les convoque tous et les envoie l'un après l'autre le chercher. Un chaman vieux et décrépît ou simplement « dans la dèche » peut désirer vendre un esprit à quelque jeune ambitieux capable de lui donner en échange quelque chose comme un canot, vingt peaux de cerf, deux outres d'huile de phoque et un labret en néphrite. Le prix d'achat n'est pas remboursé lorsque le jeune homme se trouve devant un esprit rebelle à sa convocation, qui refuse d'apparaître à son nouveau propriétaire. Si la somme a été versée officiellement, il est rare qu'il convienne de son échec, car ce serait se condamner à ne jamais exercer la profession et ruiner par surcroît sa position sociale. Il affirmera donc qu'il a reçu l'esprit et imitera de son [213] mieux la transe. S'il a la chance de réussir dans son entreprise, dans une guérison par exemple, sa réputation est faite. Dans le cas contraire, rien n'est perdu « puisqu'il n'est pas plus difficile à un Eskimo d'expliquer l'échec d'une séance chamatique qu'à nous de dire pourquoi une prière n'a pas été exaucée » (V. Stefansson) <sup>177</sup>.

Dans toutes les tribus sibériennes, l'office de chaman semble héréditaire chaque fois que le descendant d'un chaman montre une disposition psychique pour cette vocation laborieuse. En dehors de la transmission héréditaire, la charge ne peut être

---

<sup>176</sup> Un chaman peut être désigné par certains présages entourant naissance. Chez les Chukchi de Sibérie, les présages (rencontre d'un animal particulier, découverte d'une pierre ou d'un coquillage de forme curieuse) sont parfois le signe d'une vocation chamannique.

<sup>177</sup> Chez les Eskimos de la rivière Copper, on peut acheter un esprit familier à un chaman, mais ce dernier ne peut rien promettre que sa bonne volonté et les principes pour aborder et évoquer l'esprit. L'acheteur doit encore se rendre dans un lieu solitaire pour essayer de rencontrer l'esprit, qui peut ou non faire acte de présence.

assurée que par un sujet clairement réservé par les esprits pour leur service <sup>178</sup>. Chez les Bouriates Alaren, ne peuvent avoir accès à la profession que des gens comptant dans leur ascendance paternelle ou maternelle des ancêtres chamans. À défaut d'adultes, on choisira et on initiera soigneusement au métier de chaman un enfant qui donne des signes de possession, par exemple, en pleurant sans arrêt ou en ayant des sursauts durant son sommeil. On en voit qui commencent à exercer alors qu'ils n'ont pas plus de treize ans. Chez les Chukchi, l'appel chamanique peut se faire entendre à des personnes mûres à l'occasion d'un grand malheur ou d'une maladie grave et prolongée. Dans ce cas, le sujet, ne sachant plus à qui se vouer, fait appel au secours des esprits. Le chaman Niron avait entendu l'appel chamanique alors qu'il était à la recherche d'un troupeau de rennes qui s'était échappé à la faveur d'un brouillard épais. On cite aussi le cas de Katek qui avait été emporté par une banquise ; désespéré, il s'apprêtait à se donner la mort lorsqu'une tête de morse lui apparut au-dessus de l'eau qui chantait : « Katek, ne te tues pas ? Tu reverras les montagnes d'Unisak et le petit Kuwakak, ton fils aîné. » Katek rentra chez lui sain et sauf et offrit un sacrifice à la tête du morse. Il fut, à dater de ce jour, un chaman célèbre.

Un homme peut avoir eu, en rêves ou en visions, des révélations qui l'ont convaincu, lui et ses associés, qu'il a été effectivement choisi par les esprits comme magicien ; il peut tenir sa puissance occulte d'une possession par des esprits ; il peut encore avoir hérité sa puissance, à moins qu'il ne l'ait achetée ou reçue en don. Mais il est très rare qu'il étrenne les devoirs de cette exigeante profession sans passer par une période d'entraînement personnel ou, ce qui est plus courant, sans avoir été initié par des maîtres reconnus. Son noviciat présente des traits qui se répètent à l'infini à travers le monde aborigène : le néophyte est isolé et retranché des occupations [214] de la vie commune, il se soumet à des jeûnes, des veilles, des privations ou des épreuves pénibles et à l'occasion repoussantes ; il observe certaines restrictions et tabous ; il reçoit une instruction touchant tout le détail de sa future carrière ; enfin, lorsqu'il a bien en main tous les éléments de son art, une cérémonie de consécration l'installe dans sa fonction.

---

<sup>178</sup> Toutefois, il arrive qu'un Ostiak vende son esprit familial. « Après avoir touché le prix, il partage sa chevelure en tresses et détermine le moment où l'esprit passera à son nouveau maître. L'esprit qui change de propriétaire fait souffrir son nouveau détenteur ; si le nouveau chaman n'éprouve pas ces effets, c'est le signe qu'il ne fait pas de progrès dans sa profession. » (Marie A. Czaplicka.)

Cette préparation rituelle des hommes-médecine et des chamans ressemble, par ses traits principaux, au rituel d'initiation qui a pour objet d'introduire dans leurs devoirs et responsabilités de membres de la communauté les garçons à l'article de la puberté. L'isolement et la retraite, l'épreuve purificatrice sont des traits communs aux deux scénarios rituels. La ressemblance entre les deux va parfois jusqu'aux détails : mort feinte et résurrection du novice, adoption d'un nom nouveau et d'un nouveau langage en accord avec leur changement d'état. Ces similitudes ne sont pas l'effet du hasard : aussi bien tous ces rites répondent-ils à la même intention profonde, celle de mettre les sujets intéressés en rapport avec la puissance occulte.

Chez les Yualayai, les plus âgés des hommes-médecine choisissent un garçon pour la profession de chaman ; ils l'emmènent de nuit dans un cimetière. Là, on l'attache contre terre, on allume des feux tout autour, et on le laisse seul. Cette nuit-là le garçon, s'il est « nerveux, passe plutôt un mauvais moment ». Un esprit vient et le retourne ; une grosse étoile tombe auprès de lui, et il en sort un iguane, son animal totem. Puis un serpent, l'ennemi héréditaire de l'iguane, s'approche et malgré les efforts du garçon pour se dégager rampe sur lui et le lèche. Le serpent s'en va alors, laissant le garçon « comme paralysé ». Une forme énorme apparaît qui lui enfonce une rame d'igname dans la tête et la fait sortir par son dos. Dans le trou ainsi pratiqué, elle dépose un morceau de cristal grâce auquel les magiciens opèrent leurs exploits. Les âmes des morts lui succèdent et viennent danser un corroborée accompagné de chants relatifs à l'art médical et de conseils au novice sur la manière de se ménager leur concours à l'avenir. Les esprits s'effacent silencieusement, le matin arrive, et les hommes-médecine viennent libérer le prisonnier. Pendant plusieurs nuits encore on le liera de nouveau ; des esprits viendront lui rendre visite et compléteront son instruction. Alors l'épreuve sera terminée, mais il devra attendre encore deux mois avant de rentrer au camp. Et plusieurs années s'écouleront avant qu'il puisse exercer le métier de prestidigitateur et de guérisseur.

[215]

Dans les tribus Arunta et Ilpirra, le jeune homme qui désire être initié par les hommes-médecine est conduit par eux dans un endroit écarté. Là, on l'oblige à se tenir debout les mains serrées derrière la tête et on lui ordonne de se taire quoi qu'il arrive. Les hommes-médecine extraient de leur corps de petits cristaux limpides qu'ils pressent si vigoureusement contre sa tête et son tronc que le sang coule des écorchures. Pour bien s'assurer que l'influence magique des pierres a bien péné-

tré dans le candidat, on renouvelle trois fois l'opération le premier jour, et on recommence les deux jours suivants. Avec un cristal on pratique dans la langue du sujet une incision d'un demi-pouce de long. On lui donne à boire de l'eau contenant les pierres et on lui fait mâcher du tabac qui en renferme. Cela fait, on enduit le corps du candidat avec de la graisse et on y peint des figures spéciales. Le néophyte est tenu de demeurer dans le camp des hommes durant un mois, de garder le silence jusqu'à ce que soit guérie la plaie de sa langue et d'être extrêmement sobre. La nuit, il doit dormir séparé de sa femme par un feu, pour montrer aux esprits qu'il s'abstient des femmes. Sinon les esprits lui retireraient sa puissance, et il ne pourrait jamais exercer l'office d'homme-médecine.

Les magiciens Warramunga, au lieu de projeter des cristaux dans le corps du candidat, font un trou dans son septum et y introduisent un amas de corde de fourrure enroulée très serré. Un mystère très profond est attaché à cet objet d'apparence insignifiante, qui est en fait l'œuvre des serpents de l'Alcheringa, le temps fabuleux dans lequel ont vécu les ancêtres mythiques de la tribu. Il est rempli de puissance occulte, et il est pour le magicien l'emblème de la profession. Durant la période de son initiation, le candidat ne doit ni boire ni manger, il n'a droit à aucun répit ; il doit circuler jusqu'à un épuisement et une hébétude tels qu'il soit prêt à croire sans difficulté que les magiciens officiants ont éliminé ses organes internes pour leur en substituer de nouveaux. Dans cette tribu, les restrictions alimentaires imposées aux médecins néophytes les suivent jusque dans un âge avancé ; toute violation de ces restrictions exposerait le sujet à perdre son pouvoir de guérison et à contracter une maladie grave et peut-être fatale. En outre, le médecin dont les cheveux n'ont pas encore grisonné doit porter les articles alimentaires interdits aux vieux médecins, sous peine, une fois encore, d'une grave maladie. Ils peuvent même le mettre à mort impunément s'il néglige cette règle.

Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, la profession [216] de magicien paraît avoir été accessible à tous les hommes, mais peu se souciaient de passer par la rigoureuse initiation requise. L'instructeur, un vieillard, emmenait le candidat dans la brousse ; là, il l'obligeait à manger de la chair en décomposition d'un homme, d'un requin ou d'un autre poisson vorace ainsi que certains fruits et plantes qui lui donnaient des yeux rouges, provoquaient des éruptions sur son corps et lui mettaient « les intestins à mal ». À pareil régime, il tombait gravement malade et devenait à moitié fou. Parfois le candidat calait et renonçait purement et simplement ; d'autres

fois, il ruinait sa santé, s'il ne succombait pas au cours de l'initiation. Les épreuves se prolongeaient environ un mois, après quoi le futur magicien recevait une instruction de trois années touchant tous les mystères du métier <sup>179</sup>.

Chez les Marind de la Nouvelle-Guinée néerlandaise, le futur magicien se contente pour toute nourriture de bananes frites pendant cinq à sept jours. Pendant ce temps, son instructeur prépare une potion magique à base surtout d'extrait de cadavre. Le novice doit en boire à diverses reprises en quantités massives. Il arrive qu'il en perde connaissance ou bien bave comme un fou. On lui fait également dégoutter du jus de cadavre dans le nez et les yeux ; ce traitement lui confère le pouvoir de faire des choses impossibles au commun des mortels et le don de voir des réalités réservées aux seuls esprits des morts.

En Nouvelle-Zélande, les prêtres-magiciens des Maori formaient une organisation appelée Whare Kura (« Maison de l'Instruction ») ou encore Whare Wananaga. Ils ne communiquaient leur connaissance ésotérique du rituel, de la mythologie et de la magie (noire comme blanche) qu'à une poignée de jeunes hommes soigneusement triés et dignes d'y avoir part. Le temps que durait cette période d'instruction, les élèves vivaient dans un lieu isolé, à l'écart du village ou dans une maison isolée *ad hoc*. L'entrée était interdite à toute autre personne que les maîtres ou les élèves. En dehors de l'étude de la science et des traditions tribales, les élèves s'entraînaient à la prestidigitation, la ventriloquie et aux autres branches de l'art magique. La collation du grade avait lieu en public et leur donnait occasion de déployer leurs connaissances <sup>180</sup>. Peu d'étudiants de la « Maison de l'Instruction » achevaient le cycle requis : il fallait, en effet, être particulièrement doué pour retenir et assimiler la somme considérable d'histoire, de chants, de formules magiques et de connaissances généalogiques avec laquelle un *tohunga* devait se jouer.

---

<sup>179</sup> Suivant une ancienne relation concernant les tribus du Sud Australien, le futur homme-médecine désireux d'acquérir l' « influence magique » tantôt devait manger la chair de jeunes enfants, tantôt celle d'une vieille personne (E. J. Eyre). Les Wimbaiio de la Nouvelle-Galles du Sud exigeaient du candidat à la profession de magicien de mâcher les os moulus d'un cadavre. Il devait aussi porter avec lui l'humérus d'un cadavre exhumé à cet effet et le ronger sans cesse. Ces sortes d'épreuves mettaient le sujet dans un « état de frénésie » qui lui donnait le comportement d'un maniaque (A. W. Howitt.)

<sup>180</sup> Lorsque le *tohunga* avait enseigné à son disciple et futur successeur tout son savoir magique, il lui faisait, avant de mourir, mordre une partie de son corps au moment où la vie le quittait. Cet acte avait pour effet de transmettre au disciple le *mana* et le savoir du moribond.



[217]

Chez les Dayak maritimes, l'initiation d'un *manang* est confiée à trois ou quatre praticiens patentés qui se réunissent dans la maison de l'aspirant. Le jeune homme est étendu sur une natte, la tête sur un oreiller et le corps recouvert d'une couverture. On entasse sur son corps plusieurs boisseaux de riz ; on lui perce les paupières avec deux hameçons qui vont lui donner le pouvoir de voir les âmes et de diagnostiquer les maladies. Avec un hachoir, on fend en deux une noix de coco pour signifier que désormais il n'est plus un homme ordinaire, qu'il est un *manang*. Alors les magiciens le mettent sur ses pieds et le font tourner en balançant des fleurs d'aréquier au-dessus de sa tête. Le jeune homme finit par s'évanouir, et on le couvre de nouveau avec la couverture. Chacun des magiciens lui fournit quelques-unes de ses médecines de manière que le néophyte ait l'attirail nécessaire pour commencer à exercer. La séance se clôt par un festin et un sacrifice <sup>181</sup>.

Dans chaque communauté Vedda, on trouve un individu - c'est le chaman - qui sait la manière de s'y prendre avec les esprits des morts. Ceux-ci, si on les traite comme il faut, montreront de la bienveillance aux survivants, et ils ne se déroberont ou ne montreront de l'hostilité que si on les néglige. Par intermittence, le chaman tombe sous la possession d'un esprit qui parle par sa bouche avec des accents rauques et gutturaux. Il se forme un successeur qui est généralement son fils ou celui de sa sœur. Chez certains Vedda, le maître et l'élève vivent dans une butte spéciale dont les femmes sont exclues en vertu de leur impureté. Le jeune homme apprend les invocations par lesquelles il devra s'adresser aux esprits des morts et la manière de les aborder avec des offrandes de nourriture. On leur explique avec soin qu'ils ne doivent pas entrer dans l'élève ni le blesser tandis qu'il apprend les principes et les techniques de sa profession. Aucun disciple, quel que soit son entraînement, n'est considéré comme chaman officiel de la communauté tant que son maître est en vie ; celui-ci peut néanmoins lui permettre de célébrer certaines cérémonies et de s'abandonner à la possession par les esprits des morts.

---

<sup>181</sup> Suivant une autre relation, il existe trois degrés auxquels le candidat peut accéder contre des honoraires déterminés et en se soumettant à une initiation. Au point culminant de la collation du troisième degré, le candidat est étendu à plat sur le sol et les magiciens officiants marchent sur lui en le piétinant. C'est leur manière de lui communiquer le pouvoir occulte qu'ils détiennent. (E. H. Gomes).

Chez les Baïga, tribu aborigène des Provinces Centrales de l'Inde, le rite principal de l'initiation consiste à faire absorber matériellement au disciple une partie de la puissance occulte de son maître. Le maître peut remplir sa bouche d'un certain liquide, le cracher dans une feuille servant de coupe et le donner à boire à son élève ; il peut aussi lui faire boire de son sang ; dans certains cas, le maître confectionne un gâteau avec ses excréments et le fait manger à son disciple.

[218]

Chez les Bavenda du Transvaal, celui qui désire devenir homme-médecine va demander à un maître réputé de le prendre en apprentissage. Le maître, s'il agrée la requête, commence par jeter ses dés et consulte les esprits pour savoir si le candidat a leur agrément. Dans la négative, le candidat est refusé. Tout ce que l'homme gagne au cours de son apprentissage appartient à son maître, qui reçoit en outre un présent substantiel, la période d'instruction une fois terminée. Celle-ci dure d'ordinaire deux ou trois ans, mais longtemps encore le praticien en herbe continuera de consulter son maître dans les cas difficiles. Le disciple apprend tout ce qui concerne les différents arbres et animaux, acquiert la connaissance des diverses médecines et s'entraîne aux traitements magiques. Le maître le munit, en outre, d'échantillons de ses poudres et médicaments en lui expliquant leur composition. La plupart proviennent de la contrée habitée par les Bavenda, mais certains doivent être amenés de régions lointaines ; la constitution d'une pharmacie étendue est difficile et exige de la patience et une connaissance poussée de la flore et de la faune de la contrée.

Avec plus d'une autre peuplade africaine, les Wachagga voient dans la sorcellerie un crime qui mérite la mort. Ceux qui s'y adonnent le font en secret et toujours à leurs risques. Néanmoins, il arrive qu'on l'embrasse pour obéir à un signe des ancêtres ou qu'une sorcière, se faisant vieille, instruisse sa fille dans l'art. Dans ce dernier cas, elle fait jurer à sa fille de ne jamais dire ce qui lui est révélé. La mère poursuit : « Mon enfant, du courage ! Dût-on te brûler avec du feu, tiens bon ! Dusses-tu être tailladée avec des couteaux, ne cède pas ! Dusses-tu être lapidée, ne livre pas le secret ! » Puis elle remet à sa fille l'attirail de l'art magique : un crâne placé dans un baquet à bière au grenier, la main d'un enfant conservée au même endroit dans une marmite et le bras desséché d'une personne morte depuis longtemps.

Les Bakongo (Congo inférieur) ont différentes classes (ou ordres) de magiciens ; la plus puissante et la plus riche est celle des dépisteurs de sorciers. Ces fonction-

naires, leur nom l'indique, sont chargés de découvrir la sorcellerie et de dénicher ses praticiens. La profession n'exige pas moins d'intrépidité que de flair, car la vie de celui qui s'y adonne est souvent menacée par ceux qu'il accuse de magie noire. Chaque médecin a un assistant : « Le temps venu pour l'assistant de recevoir le plein pouvoir, son maître place son fétiche au centre d'un cercle et son tambour près du disciple. Il bat le [219] tambour, secoue sa sonnaille et essaie de faire passer le pouvoir de son fétiche dans son assistant. Si le disciple reste là tranquillement sans tenir compte du tambourinage et du tranquillement de sonnailles, le maître dit à son assistant qu'il n'est pas fait pour être dépisteur de sorcellerie ; si, au contraire, le disciple se balance au son du tambour, s'il bondit comme un forcené et fait toutes sortes de sottises - sous l'influence, pense-t-on, du pouvoir fétiche entré en lui - il est déclaré dépisteur de sorcellerie pleinement initié et désormais possédé par le pouvoir fétiche de son maître. » (J. H. Weeks.)

Chez les Nègres Calabar, on enseigne au gardon qui voit les esprits, au *ebumtup*, « la manière de hurler à la manière professionnelle, et en regardant son maître il saisit sa manière. S'il peut acquérir le moyen spectaculaire de simuler des crises d'épilepsie, tant mieux. Il lui faut connaître les penchants, la position matérielle, les petits scandales, etc., des habitants de tout le district, car ces éléments sont d'une utilité indubitable pour la divination et la découverte des sorciers ; il lui faut, en outre, être habile à préparer les charmes... Quelque jour le professeur meurt, sa puissance le dévore, ou encore il attrape un esprit cause de maladie qui est trop fort pour lui, et l'attirail et la clientèle passent sur l'élève. » (M. H. Kingsley.)

L'apprentissage d'un *piai* (magicien) de la Guyane « était loin d'être un lit de roses. Entre autres épreuves, il devait pendant plusieurs mois pratiquer le renoncement et se priver de toutes les aises auxquelles il était habitué. Il devait donner satisfaction à son maître par sa connaissance des instincts et des habitudes des animaux, des propriétés des plantes, des saisons de floraison et de gestation, car on consultait fréquemment le *piai* sur le temps et l'endroit où trouver le gibier, et il était la plupart du temps exact dans ses conjectures. Il lui fallait, en outre, connaître la disposition des étoiles en constellation, les légendes qui s'y rapportaient sans préjudice de celles qui concernaient la tribu. Il devait, par surcroît, être versé dans les moyens d'invoquer les esprits tels que chants et récitatifs et pouvoir imiter le cri des animaux et la voix humaine. Il devait courir le danger de mort en absorbant à doses croissantes une décoction de tabac et laver ses yeux avec une infusion de

feuilles de *hiari*; il se remettait lentement, dans un état de confusion mentale, et convaincu que, dans cette transe due aux narcotiques et à une disposition névropathique, il avait été admis dans la compagnie des esprits, avait conversé avec eux, enfin qu'il avait été consacré par eux à la fonction de *piái*. » (W. E. Roth) <sup>182</sup>. Chez les Caraïbes [220] de la rivière Barama, l'homme-médecine frais émoulu demeurait soumis à diverses restrictions pendant les trois mois qui suivaient son initiation ; il lui était défendu d'avoir des rapports sexuels, de manger du poisson ou de la viande, de laisser la fumée ou la flamme le toucher, de passer dans la vapeur qui s'échappait d'une marmite de cuisine. En commettant l'un de ces actes défendus, il aurait offensé les esprits qui étaient venus vivre avec lui

Chez les indiens Pima, la profession magique se transmettait d'ordinaire du père au fils, et ceux qui s'y engageaient par cette voie étaient plus considérés que ceux qui le faisaient à la suite de rêves ou de visions. L'aspirant devait d'abord acquérir la puissance nécessaire. L'homme-médecine le faisait mettre à quatre pattes et dans cette position lançait sur lui quatre bâtons. Tombait-il à terre, il était atteint par la puissance. L'instructeur crachait alors des balles blanches de la grosseur de baies de gui qu'il faisait pénétrer par friction dans la poitrine du patient. Il lui administrait ainsi quatre ou cinq de ces balles, mais il arrivait que la puissance se mît à opérer après, une ou deux. L'instructeur enseignait, en outre, le novice contre un salaire qui consistait en un cheval, une pièce de calicot ou telle autre rémunération. Tout le temps de la période d'initiation, le novice ne devait pas s'approcher de la hutte menstruelle d'une femme ni exercer sa fonction avant deux ans ou plus.

Le jeune Haïda qui aspirait à devenir chaman devait s'isoler dans la forêt et ne manger que très peu de nourriture après le coucher du soleil. Un instructeur lui rendait visite régulièrement et le familiarisait avec toutes les herbes employées dans la pratique de la médecine. À la faveur de ces privations, de ce jeûne et de la solitude, qui se prolongeaient des semaines, son corps se décharnait et son esprit se brouillait, de sorte qu'il pouvait voir des esprits et entendre d'étranges voix « surnaturelles ».

---

<sup>182</sup> Suivant W. H. Brett, lorsque le jeûne et l'infusion de tabac avaient réduit le novice à une faiblesse extrême, « on annonçait bruyamment sa mort et on invitait les gens du pays à venir constater son état ». Chez les Tupinamba (un groupe de tribus étroitement apparentées et aujourd'hui disparues, de souche Tupi), le novice pouvait obtenir le pouvoir occulte d'un magicien en se faisant souffler sur lui de la fumée de tabac. Ces indiens attribuaient au tabac nombre de vertus : ceux qui l'employaient avaient l'esprit clair ; il rendait les gens vifs et joyeux.

Jadis le novice devait, à son retour dans le village, manger un morceau de chair humaine, celle d'un sorcier ; dans la suite, les chamans et les chefs réunis en conseil décrétèrent qu'il lui suffirait de manger un morceau de chair de la première personne rencontrée; finalement, l'influence européenne fit remplacer la personne par un chien. Ce dernier recevait de grandes marques d'honneur pour avoir servi à la nourriture d'un chaman. Si le corps des chamans approuvait l'aspirant et si celui-ci s'acquittait des taxes usuelles, il était admis dans la confrérie <sup>183</sup>.

Chez les Eskimos du Groenland, le garçon retenu par les magiciens [221] pour servir dans leur profession inaugure son noviciat secret dès l'âge de sept ou huit ans. Ce noviciat peut durer jusqu'à douze ans, En règle générale, chaque *angakok* en herbe a plusieurs maîtres rétribués qui l'instruisent dans les différentes branches de l'art magique <sup>184</sup>. Le futur chaman des Eskimos Iglulik commence par faire un don très considérable à la personne qu'il désire prendre pour maître. Il peut avoir deux instructeurs, et chacun exige son présent. Le cours n'est, pas long ; parfois, il ne dépasse pas cinq jours. Pour être reçu, il lui est demandé de s'abstenir durant un an de la moelle, de la poitrine, des entrailles, de la tête et de la langue d'animaux. Il se nourrit de viande crue et nette. Durant cette période d'initiation, les femmes ajoutent d'autres restrictions, dont la plus importante est l'abstention de tous travaux d'aiguille.

Chez les Chukchi, la personne qui a entendu l'appel chamanique perd tout goût pour les occupations communes, cesse de travailler ou de parler aux gens, mange peu et dort beaucoup. Elle peut vivre un certain temps dans la solitude en communion avec les esprits qui deviendront ses intimes ou bien se tenir à l'écart dans une pièce retirée tout le temps que réclame l'acquisition de ce que les Chukchi appellent le « pouvoir chamanique ». En outre, le sujet reçoit d'ordinaire les instructions d'un vieux chaman. Ce cours comprend le chant, la danse, le battement du tambour, la ventriloquie et d'autres tours du métier. On rencontre aussi le cas de la transmission de la puissance occulte, de l'instructeur à son disciple : le chaman Chukchi souffle sur les yeux ou dans la bouche de son élève, ou encore, après s'être piqué avec un

---

<sup>183</sup> Chez les Kwatiutl, les novices qui accèdent au degré *hamatsa* dans une société secrète sont pris d'une violente envie de chair humaine. Jadis, ils tuaient des esclaves pour les manger. Ils dévorent également des cadavres.

<sup>184</sup> Chez les Ipurina du Brésil occidental, la préparation à la profession magique commence d'ordinaire dès l'enfance. Les Indiens de Panama prenaient des garçons de dix ou douze ans pour les préparer à la profession de magiciens.

couteau, le plonge, tout fumant de sa « source de vie », dans le corps du candidat. Chez les Toungouses, les enfants destinés à devenir chamans sont instruits par de vieux professionnels des diverses techniques et cérémonies. On leur enseigne aussi les vertus médicales des plantes et l'art de prédire le temps en observant le comportement et les migrations des animaux à travers les steppes <sup>185</sup>.

Une cérémonie solennelle de consécration couronne cette formation et introduit le jeune candidat dans sa fonction. Chez les Yakoutes, un vieux praticien emmène le candidat en pleine campagne ou sur une colline, et là il le revêt du costume de chaman, lui remet le tambourin et les baguettes qui sont les symboles de sa profession. On le place entre neuf chastes jeunes filles et neuf chastes jeunes gens, et on lui fait promettre qu'il sera fidèle à son esprit possesseur. Puis le [222] vieux chaman immole un animal et asperge de son sang les vêtements du candidat ; après quoi, les assistants se régalent de la chair. Le cérémonial consécraire des Bouriates est plus complexe encore.

De ces cas représentatifs, il ressort que les épreuves d'initiation imposées au novice sont les plus rigoureuses, et même affreuses, dans l'aire australienne et en Amérique du Sud. En Amérique du Nord, l'acquisition de la puissance occulte est fonction des efforts volontaires du candidat pour entrer en rapport avec les esprits ; dans ce cas, c'est lui-même qui s'impose les privations et mortifications préliminaires ; il est un suppliant qui doit rendre les esprits propices. On a vu que, chez les peuples sibériens, le chaman doit, en règle générale, être appelé par les esprits. Il doit subir des épreuves, mais il les subit en fait sous forme de rêve ou de vision. Aussitôt qu'il a consenti à l'appel de la vocation, les esprits viennent à lui pour lui conférer les pouvoirs nécessaires. Dans l'aire africaine, on ne semble pas insister sur les épreuves initiatrices ; l'accent porte davantage sur la nécessité d'une longue et attentive préparation à la profession de magicien. Par ailleurs, chaque contrée du monde aborigène offre des exemples éloquentes des efforts déployés par les magiciens officiants pour faire passer dans le néophyte une portion de leur puissance, faute de quoi il travaillerait en vain.

---

<sup>185</sup> Chez les Toungouses du Renne, certains individus inexpérimentés qui prétendent être chamans n'exercent leur prétendu pouvoir qu'en état d'ivresse.

[225]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre IX

---

### Les pouvoirs des magiciens

[Retour à la table des matières](#)

La puissance occulte du chaman ou de l'homme-médecin, dont la communication s'entoure de tant de circonspection et la conservation d'une si rigoureuse jalousie, peut se perdre si le sujet s'avère indigne de la garder ou s'il a contact avec un objet qui lui est contraire. Cette puissance se dissipe également lorsque le détenteur enfreint les obligations qui pèsent sur lui au cours de son initiation ou durant la période de probation qui suit son admission à la profession. Les règles négatives de cette espèce sont des tabous rigoureux pouvant entraîner, en outre, une punition automatique sous forme de maladie ou de quelque autre mal. Il n'est pas rare, d'autre part, que le magicien demeure soumis à des tabous durant toute sa vie ou au moins le temps de son activité professionnelle. Souvent il vient s'y ajouter des règles particulières concernant le temps où il opère ; leur non-observation annule son pouvoir et rend sa magie inopérante. Bref, le magicien tout au moins le magicien idéal, se garde pur des souillures du siècle.

Un ancien médecin Kurnai qui avait eu le pouvoir d'« extraire des choses des gens » au moyen de ses cristaux de quartz avait perdu ses cristaux en s'adonnant à

l'ivrognerie. Depuis lors, disait-il, il « avait été désormais incapable de quoi que ce soit ». Dans la tribu Yualayai de la Nouvelle-Galles du Sud, une vieille qui passait pour évoquer les esprits s'abstenait de toute boisson qui aurait pu l'échauffer intérieurement. Sinon elle aurait cessé pour toujours de communiquer avec ses auxiliaires et conseillers spirituels. L'homme-médecine Arunta doit s'abstenir de certains mets tels que la graisse ou la viande chaude et se garder d'avalier la fumée d'os qui brûlent. Il ne doit pas s'approcher d'un nid de fourmis « bouledogue » : leur piqûre le priverait définitivement de ses pouvoirs. Les aboiements des chiens du camp suffisent parfois à « mettre en fuite » ses pierres magiques. On rencontre de temps en temps chez les Arunta un ancien médecin qui vous dit que ses pierres l'ont quitté. Les hommes-médecine des tribus Kaitish et Unmatjera ont soin de ne pas manger trop de graisse ou de ne pas se laisser piquer par une grosse fourmi ; ils s'abstiennent [226] de toute boisson chaude. Un médecin qui vivait à proximité d'une station européenne perdit tous ses pouvoirs pour avoir bu, par inadvertance, du thé chaud. Un médecin Warramunga perdit ses pouvoirs pour avoir, au cours d'une bataille, frappé de son boomerang un médecin plus âgé que lui <sup>186</sup>. Certaines variétés d'ignames, considérées comme « chaudes », sont interdites au Kakadu en passe de devenir homme-médecine. Le magicien des Murngin (Territoire du Nord de l'Australie) n'est soumis qu'à un seul tabou rigoureux : il ne peut pas se plonger dans l'eau salée sans perdre son pouvoir de guérir ; il semble que le contact de l'eau salée soit fatal à ses esprits familiers. On raconte la malheureuse histoire d'un excellent médecin très considéré qui se hasarda un jour sur l'océan. Il était debout dans une pirogue, lorsqu'une autre pirogue vint le heurter. Notre médecin passa par-dessus bord et s'enfonça dans les vagues emportant avec lui les esprits qui se tenaient perchés sur sa tête et ses épaules. Il les perdit définitivement et avec eux ses vertus de guérisseur. « Si j'étais tombé dans l'eau douce, disait-il, je n'aurais pas froissé mes enfants médecins. » Chez les Bibbulmun du sud-ouest de l'Australie, les hommes-médecine, qui avaient été les piliers de l'orthodoxie et les champions de la tradition tribale, s'adonnèrent à la boisson du Blanc et devinrent incapables d'assurer leurs fonctions.

---

<sup>186</sup> Suivant une autre relation concernant les tribus centrales en général, un homme-médecine ne doit pas manger de la chair d'un kangourou ayant brouté de l'herbe verte nouvelle : l'infraction se solderait par la perte de l'un de ses pouvoirs spéciaux et par une baisse proportionnelle de son crédit dans la tribu. La récidive lui ferait perdre toutes ses capacités : personne désormais ne le consulterait ni ne prendrait garde à lui.



Certaines de ces prohibitions s'expliquent. Le magicien doit s'abstenir de boissons ardentes et éviter les objets chauds et piquants parce qu'il est lui-même dans un état de « chaleur » permanente qui serait neutralisé au contact de tout objet possédant une chaleur excessive.

La tribu papoue des Orokaiva célèbre des rites pour apaiser les âmes des ancêtres qui passent pour présider à la croissance du taro, la nourriture de base des indigènes. Les « experts » du taro qui sont chargés des rites doivent subir une période de probation et observer certains tabous alimentaires. Ils ne doivent pas non plus se baigner : l'eau courante emporterait le mana de l'expert et paralyserait ses opérations. Les novices sont toutefois autorisés à se laver dans de l'eau morte et croupie. On voit des hommes du Taro renoncer à cet office onéreux parce qu'ils ne peuvent résister à la tentation de mets interdits (une anguille grasse, par exemple) ou se priver plus longtemps de l'agréable bain de midi. Le faiseur de pluie Bukaua, après avoir exercé sa magie, s'abstient de mâcher du bétel et de faire quelque travail que ce soit. Il doit se frictionner la chevelure avec de la terre noire, s'en pointiller le front [227] et le nez et se baigner dans la mer à l'aube. Tout en se baignant, il étend les mains au-dessus de l'eau et appelle la pluie : s'il est bien fidèle à ces prescriptions négatives et positives, on ne doute pas que ses efforts finiront par être récompensés par une abondante précipitation.

Certaines des restrictions alimentaires imposées au magicien des îles Trobriand dépendent de la teneur de la formule magique qu'il récite. Si elle mentionne un poison rouge, il ne pourra pas en manger ; si c'est un chien, il ne devra pas en entendre l'aboiement au cours de son repas. Parfois, c'est l'article alimentaire sur lequel il veut agir qui lui sera interdit ; ainsi dans la magie de la pêche ou du jardinage. D'autres restrictions encore entourent l'acte magique. Le magicien de la pluie devra se noircir et ne se laver ni ne se peigner tout le temps qu'il prépare la précipitation. Le magicien du requin doit laisser sa maison ouverte, enlever sa feuille pubienne et s'asseoir les jambes écartées « afin que le requin demeure gueule béante » <sup>187</sup>. Dans les îles d'Entrecasteaux, on peut dire que chaque hameau a son « chanteur » professionnel qui connaît la bonne formule pour les ignames et, à l'occasion, pour d'autres plan-

---

<sup>187</sup> Suivant l'expression des indigènes, le magicien de jardin qui viole un de ses tabous alimentaires permanents « émousse » sa magie. Un magicien Māilu, ayant enfreint un tabou alimentaire permanent, perdit son pouvoir et par surcroît contracta une éruption généralisée d'ulcères.

tes alimentaires. Au temps des semailles et les six mois qui suivent, le chanteur dort séparé de sa femme ; l'interdit n'est levé que lorsque l'igname est bonne à récolter. D'autres articles alimentaires de choix lui sont pareillement défendus tant que la récolte n'a pas été faite. Qu'il néglige d'observer quelque tabou, on peut être sûr que les ignames sécheront. Dans l'île Dobu, le magicien de la pluie, outre qu'il doit se garder méticuleusement propre par des bains répétés dans la mer, doit se raser entièrement de la tête aux pieds : la plus petite malpropreté corporelle éloignerait la pluie. Dans les îles Yabob ou Yomba (petit groupe au large de l'ancienne colonie allemande de la Nouvelle-Guinée), le succès de la magie du faiseur de pluie exige absolument qu'il se soumette à certaines restrictions tant que la pluie n'est pas tombée. Il doit ne pas boire d'eau (il peut en revanche absorber du lait de coco), ne rien manger de cuit à l'eau, ni avoir de commerce sexuel. Le magicien solaire qui veut obliger le soleil à briller et à réchauffer la terre observe les mêmes prescriptions, sauf qu'elles se prolongent, dans ce cas, deux mois après que le résultat a été obtenu.

Le sorcier des Nouvelles-Hébrides ne peut entreprendre une opération maléfique sans s'abstenir des rapports sexuels, il ne peut même pas s'approcher d'une femme de peur de la « sentir ». Il lui est interdit de manger des choses de forme [228] ramassée et arrondie : elles sont liées au sexe féminin ; c'est ainsi que cinq ou six variétés d'ignames et de fruit à pain lui sont interdites. Il doit éviter, en outre, tout contact avec l'eau et les objets en rapport avec l'eau et pendant quelques jours ne pas prendre de liquide du tout ; il ne mange de rien de ce qui vit dans la mer ou appartient à la mer ; tout aliment humide lui est défendu. Bref, il doit se garder le plus sec possible. Faute d'avoir observé ces règles négatives, sa magie perdra toute efficacité, et il risque fort de la voir se retourner contre lui et de prendre la place de la victime convoitée. Le laps de temps durant lequel le sorcier devra observer les tabous dépend à la fois du degré d'intensité qu'il désire conférer à sa magie et de l'intensité de son désir de vengeance. Si la chose est de peu d'importance, un mois ou deux suffiront, mais, s'il a voué une vengeance éternelle, il pourra falloir jusqu'à deux ans. En général, les tabous alimentaires durent plus longtemps que ceux qui concernent les rapports sexuels.

Un voyant Maori qui avait négligé un tabou (*tapu*) perdit instantanément son pouvoir de seconde vue et devint spirituellement aveugle, c'est-à-dire qu'il « était incapable de voir les présages et les signes dont les dieux se servent pour avertir

l'homme des dangers qui le menacent et qui lui permettent de pénétrer l'avenir » (Elsdon Best).

À Yap (une des Carolines), les magiciens sont nombreux et influents. Ils observent certains tabous. Le magicien qui prononce des incantations sur le peuple doit s'abstenir de poisson pendant trois, cinq ou neuf jours, suivant l'importance de son rite ; parfois il ne doit pas s'approcher de sa femme ; il ne peut pas manger de mets préparés par une femme ou un enfant ; toutefois une femme âgée ayant passé l'âge de la maternité est autorisée à cultiver son jardin pour lui et à lui en apporter le produit. Le magicien de la guerre ne peut jamais manger des produits d'un district ennemi, et la prohibition continue d'être observée alors que les guerres ne sont plus qu'un lointain souvenir <sup>188</sup>.

Le magicien hottentot ne touche jamais d'eau froide et ne se baigne jamais. Sa puissance réside pour ainsi dire dans la malpropreté qui enveloppe son corps. S'il touchait de l'eau, sa puissance baisserait, et une immersion complète la dissiperait. On raconte l'histoire d'un dépisteur de sorciers qui s'adonnait à des pratiques néfastes. Le chef le fit plonger dans un étang, et, chaque fois que sa tête ressortait de l'eau, on l'y replongeait. Le traitement réussit : il perdit toutes ses vertus magiques <sup>189</sup>. Les devins des Zoulous jeûnent fréquemment, [229] parfois plusieurs jours de suite, grâce à quoi ils finissent par avoir des extases et des visions. Les indigènes n'ont aucune confiance dans un devin replet : « Un corps bourré sans arrêt ne peut pas voir les choses secrètes », disent-ils.

Le grand magicien (Ol-oiboni) des Masai se nourrit de lait, de miel et de foie de chèvre ; une autre nourriture le rendrait incapable de voir l'avenir et d'inventer des charmes puissants. Il ne peut pas davantage s'épiler la barbe sous peine de conséquences désastreuses du même ordre. Les faiseurs de pluie Nandi dans l'exercice de

---

<sup>188</sup> Suivant une autre relation, les opérateurs magiques d'Yap sont sous la coupe de deux grands magiciens « qui soutiennent leur rang à des conditions particulièrement onéreuses ». Ils n'ont le droit de manger que des plantes et des fruits cultivés expressément pour eux. Il leur est interdit de fumer du tabac, mais ils ont le droit de mâcher de la noix d'arec. Lorsque l'un des deux part pour un voyage, l'autre doit rester à la maison ; leur rencontre sur la route entraînerait sûrement quelque catastrophe.

<sup>189</sup> Chez les Murring de la Côte et les tribus apparentées de la Nouvelle-Galles du Sud, les garçons dont l'initiation vient de faire des « hommes » passent par une période de probation pendant laquelle il leur est interdit de se laver ou d'aller dans l'eau : « I influence dont la cérémonie les a remplis se dissoudrait par l'eau » (A. W. Howitt).

leurs fonctions ne peuvent ni se laver les mains, ni boire d'eau, ni cohabiter avec une femme. Il leur est interdit de dormir sur la peau d'un bœuf récemment abattu. Chez les Wachagga, le pouvoir du médecin pâtit des rapports sexuels, de la consommation de mouton, de l'absorption d'eau autrement qu'au moyen d'un vase ou du fait de recevoir quelque chose d'une personne qui tient quelque chose d'autre dans sa main. On comprend plus facilement, en revanche, que sa puissance diminue gravement lorsqu'un de ses patients succombe au cours du traitement.

Chez les Baya de l'Afrique équatoriale française, le magicien ne peut manger d'antilope ni de poisson frais ; il ne peut avoir de rapports sexuels diurnes. On est persuadé qu'il succombe à la première maladie qui le saisit, une perspective qui ne contribue guère à attirer la jeunesse à la profession magique. Les sorciers mâles des Rupe, tribu de la Nigéria septentrionale, ne peuvent pas manger dans une calebasse fêlée : cette défense les suit toute leur vie, et sa violation entraîne la « fuite » définitive de leur puissance occulte.

Dans certaines tribus d'Indiens Guarani du Paraguay, les magiciennes étaient, nous dit-on, tenues à la chasteté. Des rapports sexuels leur faisaient perdre « tout crédit à l'avenir ». Le magicien Jivaro, qui a été astreint durant sa période de préparation à un régime strict, doit toute sa vie se passer de certains articles alimentaires courants. Il lui est défendu de manger cerf, tatou, pécari, cochon sauvage, tapir, singe cholo, lamantin, sans parler de certaines espèces d'oiseaux, de poisons et de légumes. Tous ces aliments contiennent du *tsarutama*, une puissance occulte ; s'il s'avisait d'en manger, cette puissance entrerait en lui et « paralyserait » ses efforts pour traiter avec les esprits. Le magicien Warrau ne peut consommer aucun aliment étranger ; il y laisserait son pouvoir ; l'aliment « gâtait sa bouche » pour prononcer les formules magiques <sup>190</sup>. Chez les Huichol (tribu mexicaine), l'homme qui veut devenir guérisseur doit être fidèle à sa [230] femme cinq ans de suite : la règle est rigoureuse, mais l'enfreindre serait tomber malade et perdre sa faculté guérisseuse.

De nombreuses tribus indiennes de l'Amérique du Nord partagent l'idée d'une perte temporaire ou permanente des pouvoirs magiques. Dans l'aire Pueblo, la compé-

---

<sup>190</sup> Ces Indiens répugnent à manger de la chair d'animaux étrangers à leur contrée. Si la carence de toute autre nourriture les y contraint, ils ont soin qu'un magicien souffle plusieurs fois sur la nourriture en question pour en expulser l'influence ou l'esprit malin.

tence du praticien diminue au fur et à mesure qu'il vieillit, mais il peut la ramener à son premier état en se frottant le dos contre une certaine pierre sacrée <sup>191</sup>. Suivant les Utes du sud du Colorado, le pouvoir curatif d'un médecin peut décliner tellement, à force d'être employé pendant de nombreuses années, qu'il se venge en frappant son détenteur. Que celui-ci pare le coup, il ricochera sur ses parents plus jeunes, en particulier les enfants. Aussi les Utes sont-ils d'avis qu'un pouvoir qui montre des signes d'affaiblissement doit être laissé en jachère. En tout cas, il est toujours mis au repos, si même il n'est abandonné, lorsque le médecin a perdu un patient <sup>192</sup>. Le médecin Yuma dans l'exercice de ses fonctions doit jeûner, se baigner au lever du soleil et s'abstenir de toute relation avec sa femme. Dans les périodes menstruelles de celle-ci, il est incapable de guérir. L'homme-médecine Paviotso peut perdre ses pouvoirs au contact du sang menstruel <sup>193</sup>, mais aussi de bien d'autres manières : la négligence dans l'entretien de son outillage, le mépris des instructions données par les esprits lui enlèvent la vertu de guérir les maladies. Les actes irréfléchis ou malveillants d'autrui peuvent avoir le même résultat. Il suffisait parfois qu'un médecin Chemehuevi accusât injustement quelqu'un de sorcellerie pour se rendre incapable d'exercer. Mais on voyait rarement un « bon » médecin subir une diminution de ses vertus curatives, sauf dans la vieillesse. Mais alors il ne tardait pas à mourir, n'ayant « plus aucune raison de vivre ».

Un ancien magicien Lillooet déclarait qu'il avait perdu depuis longtemps ses dons extraordinaires, et il en donnait les motifs suivants : il avait cessé d' « exercer » après sa conversion au christianisme ; mais surtout sa femme, qu'il avait épousée veuve, avait négligé d'observer les rites de purification de rigueur après la mort de son premier mari ; sans compter qu'elle s'était remariée à quelques mois seulement de cette mort, contrairement aux dispositions mortuaires. Voilà comment la « mauvaise médecine » de sa femme l'avait privé de ses pouvoirs mystérieux. Un médecin Tinné ne se hasarderait jamais à guérir sous les yeux d'un prêtre chrétien. Les esprits familiers d'un chaman des Eskimos Copper s'attachent [231] à lui spontanément.

---

<sup>191</sup> Une pierre de jouvence des environs de Kingman (Arizona) était souvent visitée par les hommes-médecine des pueblos de Laguna et Acoma.

<sup>192</sup> Opler fait observer que le caractère destructeur prêté à la vertu curative qui a trop servi fournit une explication satisfaisante de la mort des grands hommes-médecine.

<sup>193</sup> Chez les Baïga (tribu aborigène des Provinces centrales de l'Inde), un magicien, dont la femme avait pénétré, en état d' « indisposition », dans une hutte dédiée aux dieux, perdit son pouvoir et attira par surcroît la maladie et la mort sur sa famille.

ment, mais, s'il viole les interdits alimentaires qu'ils lui imposent, ils le quittent sur-le-champ, et il y perd sous ses pouvoirs chamaniques.

Le chaman Chukchi a toute liberté de renoncer à sa profession après une pratique de plusieurs années : ses esprits ne s'en formalisent pas autrement. Un ethnographe russe a rencontré plusieurs indigènes qui lui ont confié avoir renoncé à la plupart de leurs exercices pour des raisons d'âge, de maladie, ou parce que leur pouvoir déclinait manifestement. Ce que notre auteur propose d'expliquer par leur guérison de l'état nerveux qui les avait aiguillés vers la carrière chamanique. Toutefois, tant qu'il se sent inspiré, le chaman doit continuer à exercer, et il lui est interdit de cacher son pouvoir ; sinon il sera trahi par une sœur de sang ou par une crise épileptoïde. Chez les Koriaks, les femmes chamanes subissent une privation provisoire ou définitive de leurs pouvoirs lorsqu'elles mettent au monde des enfants ; le même trait se vérifie dans beaucoup d'autres tribus sibériennes.

Les cas ne manquent pas de magiciens, professionnels ou amateurs, qui font quelque chose de tout à fait extraordinaire afin de se ménager une dose particulièrement forte de puissance occulte pour l'affaire qu'ils ont en train. Dans les tribus queenslandaises de la péninsule de Cape York, l'anthropophagie est considérée comme quelque chose d'épouvantable ; elle est *kunta-kunta*, entendez dure, forte, dangereuse, c'est-à-dire magiquement puissante. Or, « non seulement un rituel approprié permet d'écarter le danger, mais il permet même d'en faire une source de puissance et de rendre un homme particulièrement brave et brillant à la chasse » (D.F. Thomson).<sup>194</sup> Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, les magiciens se faisaient une règle de manger des choses révoltantes écœurantes lorsqu'ils étaient sur le point d'exécuter un acte spécial de sorcellerie. Ils mangeaient de la chair d'un cadavre ou mêlaient du jus de cadavres à leurs aliments pour devenir « sauvages ». Dans cet état, personne ne comptait plus pour eux, ni femme ni enfants, et ils n'auraient pas hésité à mettre à mort la personne qui les aurait froissés. Un magicien

---

<sup>194</sup> Dans l'île des Lépreux (Nouvelles-Hébrides), l'individu qui mange de la chair humaine - quelque chose d'extraordinaire - n'a plus peur de rien. « Dans cette pensée des hommes achètent de la chair d'un individu qui a été tué afin de mériter le nom de braves en en mangeant. » (R. H. Codrington.) C'était autrefois l'usage chez les Vedda de Ceylan que le meurtrier réservât un morceau du foie de la victime et le mît dans sa bourse. Lorsqu'il en voulait à quelqu'un, il en mâchait un bout en se disant : « J'ai tué celui-là ; pourquoi n'aurais-je pas la force et le courage de tuer celui qui vient de me faire injure ? » (C. G. Seligman.)

Keraki peut se rendre invisible en mangeant du cadavre humain <sup>195</sup>. Dans les îles Banks, un homme (ou une femme) peut se procurer un pouvoir égal à celui des vampires en arrachant et en mangeant un petit morceau de cadavre ; l'esprit du mort devient alors l'ami intime du mangeur et est prêt à frapper quiconque inspire de la rancune au magicien ou à la magicienne. Comme on le verra plus bas, la nécrophagie [232] est couramment attribuée aux sorciers comme moyen de se procurer et d'entretenir leurs vertus sinistres.

L'inceste délibéré - qui soulève pourtant une répulsion universelle dans la société primitive - a parfois été tenu pour un moyen d'obtenir ou d'accroître la puissance magique. Chez les Antambahoaka de Madagascar, chasseurs, pêcheurs et guerriers, avant de partir en expédition, ont des relations sexuelles avec leurs sœurs ou avec leurs parentes les plus proches <sup>196</sup>. Chez les Bathonga, un chasseur d'hippopotame aura des rapports sexuels avec une de ses filles pour assurer la réussite de son entreprise. « Cet acte incestueux, rigoureusement tabou dans la vie ordinaire, l'a transformé en « meurtrier » : il a tué quelque chose chez lui ; il a acquis le courage nécessaire à l'accomplissement de grandes choses sur la rivière. » (H.A. Junod.) Les Mashona voient dans l'inceste un remède contre la morsure de certains serpents venimeux. Les Balamba, qui tiennent par ailleurs l'inceste en abomination, admettent qu'il peut porter chance au chasseur d'éléphants sur le point de partir en quête d'ivoire. Le sorcier Babemba inaugure sa carrière par un acte révoltant, tel que le commerce sexuel avec sa fille. Chez les Ba-ila, l'inceste devient, dans certaines circonstances, un véritable devoir, par exemple, lorsqu'un individu désire quelque bonne fortune. Les Anyanja, une tribu du Nyasaland, croient que l'inceste avec sa sœur ou sa mère met à l'épreuve des balles ; les sorciers Anyanja recourent fréquemment à l'inceste pour accroître leur pouvoir néfaste.

L'inceste semble très rare parmi les Eskimos Netsilik, et il y est en tout cas sévèrement condamné. On admet cependant qu'il peut, dans certaines circonstances, procurer une puissance magique exceptionnelle. On raconte l'histoire d'un homme qui devint un grand chaman, renommé dans tous les villages, à la suite de relations sexuelles avec sa mère.

---

<sup>195</sup> On cite le cas de sorciers papous qui tuèrent un homme, exhumèrent le cadavre et en mangèrent une grande partie.

<sup>196</sup> Les Antaimorona (voisins des Antabahoaka) attribuent une « action bénéfique » (de purification, semble-t-il) aux rapports sexuels avec une vache.

La crédulité primitive ne voit pas de limites à la vertu thaumaturgique du magicien. Dans le sud-est de l'Australie, l'homme-médecine monte au ciel par une corde qu'il jette lui-même en l'air ou qui lui est lancée d'en haut, à moins que ce ne soit par un fil qui sort de sa bouche, aussi ténu qu'un fil d'araignée mais suffisant pour le porter. Certains magiciens de la péninsule de la Gazelle (Nouvelle-Bretagne) peuvent produire des tremblements de terre. Un magicien des îles Banks (Muta) possède un rite pour prolonger la vie humaine, et il vend sa science à tous les chalands contre la somme modeste de cinq brasses de monnaie de coquillage. Le tohunga [233] Maori est un nécromant capable de faire sortir les morts de l'Enfer pour les faire converser avec leurs amis vivants. Dans les îles Marshall, le candidat magicien demeure étendu sur le dos plusieurs heures de suite à exposer sa langue au soleil pour absorber l'influence des rayons solaires ; après plusieurs semaines de ce régime, sa langue possédera le pouvoir d'émettre des rayons semblables sur les hommes, les animaux et les êtres inanimés. Certains magiciens de l'île d'Yap (Carolines) n'avaient qu'à le vouloir pour changer la course du soleil ou le précipiter sur la terre ; ils pouvaient à volonté submerger l'île entière dans l'océan ou amener une grande épidémie. Tous ces grands exploits ne réclament qu'un outillage magique modeste, dard d'une pastenague, lézard mort, un peu d'eau hersée dans un trou ; un magicien malais n'a qu'à brûler : quelques grains d'encens et prononcer une formule pour marcher sur l'eau sans enfoncer au delà des chevilles. Dans la tribu Lovedu (Transvaal), les sorciers ont le pouvoir de foudroyer leurs ennemis ; un sorcier mâle peut changer le sexe d'une femme ; il brandit cette menace pour forcer une fille à l'épouser ou pour ramener à lui une épouse qui l'a quitté. Le sorcier des Bathonga, montre qui il est en montrant du doigt un individu donné : celui-ci aura sûrement tôt ou tard un malheur <sup>197</sup>. Chez

---

<sup>197</sup> On prête fréquemment aux magiciens le don de rendre malade ou de faire mourir simplement en pointant le doigt. Chez les Akamba, certaines gens n'avaient qu'à diriger leur index vers une personne qui ne leur revenait pas pour causer sa mort. Un individu n'ayant jamais recours à la magie noire peut très bien détenir ce pouvoir à son insu. Pour se défendre de nuire, il garde les mains fermées quand il veut montrer quelque chose et se sert, pour indiquer un objet, d'une articulation d'index. Un sorcier Lango peut tuer un homme rien qu'en tendant l'index dans sa direction. Même croyance chez les Ika, sous-tribu des Ibo, dans la Nigéria du Sud. Un Iroquois est un vrai sorcier s'il peut rendre malade ou tuer quelqu'un par pointement de l'index. Un magicien Penobscot peut léser ou tuer une personne en dirigeant vers elle son index et en disant : « Tu verras d'ici peu ! » Un sorcier Miwok assis sur une hauteur peut tuer un homme à une distance de cinquante milles. Il n'a pour cela qu'à envoyer une « chiquenaude de poison » dans la direction voulue. Les Kwakiutl racontent qu'un de leurs héros ancestraux perfora le crâne d'un ennemi



les Akikuyu, un magicien s'en va parfois pour plusieurs jours « là où il voit Dieu » ; de retour dans son milieu profane, personne ne lui demande ce que Dieu lui a dit ; « on aurait bien trop peur ». Les hommes-médecine de certaines tribus brésiliennes peuvent détruire chiens et gibier et chasser le poisson d'une rivière. Les hommes et les femmes-médecine Cuna pouvaient faire tomber le tonnerre et l'éclair, produire des inondations, faire tomber les arbres dans la forêt, déchaîner ou apaiser la tempête et même empêcher un tremblement de terre de détruire un village. Les Apaches attribuent la création des montagnes et des rivières, voire de la lune et du soleil, à leurs hommes-médecine. Certains hommes-médecine Papago tirent leur pouvoir du soleil ; ils peuvent « prendre la lumière du soleil et la jeter dans la nuit » : l'étrange illumination qui en résulte dépasse la lumière du jour et permet de voir les choses à des milles de distance. L'indien Zuñi capable d'observer la continence pendant quatre ans de suite obtiendra le pouvoir de provoquer des tremblements de terre. Les hommes-médecine du Pueblo Isleta (Nouveau Mexique) ont pouvoir de commander au tonnerre et à l'éclair et de gouverner ces phénomènes à volonté. L'un des exploits caractéristiques des magiciens Passamaquoddy [234] consistait à marcher sur la terre ferme en enfonçant à chaque pas jusqu'aux chevilles ou aux genoux <sup>198</sup>. Les hommes-médecine Corbeaux possèdent une faculté prodigieuse de récupération : on raconte l'histoire de l'un d'entre eux qui eut trois vies et trois morts avant de quitter définitivement le théâtre terrestre de ses travaux <sup>199</sup>. Les magiciens Maïdu

---

en dirigeant vers lui son index ; l'ennemi lui rendit la pareille. « Maintenant qu'ils se savaient de force égale, ils se séparèrent. »

L'association du pointage de l'index avec la magie noire fait souvent regarder ce geste comme de très mauvais ton et même comme une tentative de sorcellerie. Pour les Bergdama de l'Afrique du Sud, montrer quelqu'un du doigt équivaut à lui jeter une malédiction, ce qui, pour ces Nègres, représente le pire de tout. De même, dans les tribus Bechuana. Suivant les Ba-ila, la forme la plus simple de sorcellerie consiste à montrer quelqu'un du doigt « en ruminant ou en murmurant » un désir de mort. Les missionnaires s'attirèrent parfois de sérieux ennuis pour avoir, dans l'action du sermon, tendu l'index vers les fidèles. Chez les Indiens de la Guyane, il est permis de désigner quelqu'un d'un mouvement de la tête, mais le montrer du doigt n'est pas un moindre affront que de marcher sur lui quand il est couché. Un magicien du Dakota peut tuer ou paralyser quiconque le montre du doigt. Chez les Pieds-Noirs, les gardiens de la Pipe à Médecine sacrée doivent observer une longue liste de restrictions dont l'omission entraînerait des conséquences graves pour eux et leur famille. Ces défenses comprennent l'indication avec tout autre doigt que le pouce.

<sup>198</sup> Le pouvoir d'un *angakok* eskimo était parfois manifesté par le fait qu'il s'enfonçait dans la roche comme il se serait enfoncé dans la neige.

<sup>199</sup> Les Subanun de Mindanao ont des histoires de magiciens morts et ressuscités.

peuvent marcher impunément dans le feu. Le magicien des Indiens Klamath est doué de voyance : avant le départ des guerriers pour une expédition, il danse face à eux afin de découvrir ceux qui seront blessés dans la bataille : « il les voit saigner ». Les magiciens des Indiens Thompson de la Colombie Britannique pouvaient frapper leurs ennemis par l'intermédiaire de leurs esprits tutélaires : les victimes tombaient malades sur-le-champ et souffraient d'un mal de tête. Certains hommes-médecine des Indiens Takulli (Carrier) avaient le pouvoir d'amener la pluie ou le beau temps ; durant un été sec, un homme pourvu de cette faculté pouvait déterminer une précipitation simplement en se lavant dans un ruisseau. L'homme-médecine Eyak dispose, ou peut disposer, de cinq esprits familiers et plus, à l'aide desquels il peut se faire transporter autour du monde en l'espace de quelques minutes. Les Eskimos Netsilik prêtent à leurs chamans le pouvoir de rider la mer gelée ou de transformer le pack en glace unie. Le chaman des Eskimo Iglulik sent dans sa tête une lumière qui lui permet de voir dans les ténèbres au propre aussi bien qu'au figuré ; rien ne lui échappe ; il voit les choses à distance, il peut lire dans l'avenir et découvrir les secrets du cœur humain. Un *angakok* très puissant des Eskimos de la terre de Baffin et de la Baie d'Hudson peut ramener à la vie un mort en lui soufflant sur le visage. On raconte l'histoire d'un homme qui désirait devenir chaman ; l'*angakok* lui dit qu'il lui fallait d'abord mourir : « C'est la meilleure voie pour devenir *angakok* » ; l'homme mourut, on le recouvrit avec des pierres et on le laissa trois nuits dans la terre, mais le grand *angakok* ranima son corps glacé et l'initia à la profession chamanique.

L'un des pouvoirs les plus communément attribués au magicien est celui de la transformation, notamment en animal. Elle est courante parmi les sorciers, qui comptent sur elle pour mener plus sûrement à bien leurs mauvais desseins, mais elle n'est pas leur monopole : les praticiens de la magie blanche peuvent aussi l'employer. L'animal choisi est un membre de l'espèce, un lion, un tigre, un serpent ou un crocodile. Il n'y a rien là d'absurde ni même d'étonnant pour la mentalité primitive : [235] hommes et animaux sont « rigoureusement interchangeables », et il est naturel qu'un magicien désire acquérir par ce moyen les qualités de créatures si souvent regardées comme plus puissantes ou plus rusées que les êtres humains. La transformation s'opère parfois lorsque le magicien envoie son « âme » ou un double, une réplique de lui-même, dans le corps d'un animal qui agit alors sous sa direction. Dans d'autres cas, il ne semble pas y avoir notion d'un dédoublement de personnalité : le magicien et l'animal sont vraiment un seul et même être malgré la distinction apparente : le

primitif ne trouve aucune difficulté dans cette coexistence de deux croyances absolument contradictoires <sup>200</sup>.

Dans la tribu Yualayai (Nouvelle-Galles du Sud), certains individus - principalement des magiciens ou des individus destinés à le devenir - reçoivent de leurs confrères en magie un *yunbeai*. Cet animal familier est d'un grand secours à l'homme, car celui-ci a le pouvoir d'en prendre la forme : un magicien ayant pour *yunbeai* un oiseau est-il en danger de blessure ou de mort, il peut se muer sur-le-champ dans cet oiseau et s'envoler. Il ne doit jamais manger de son animal familier, sous peine de mort, et toute offense à cet animal retentit sur lui. Dans l'île des Lépreux (Nouvelles-Hébrides), les sorciers passent pour détenir ce pouvoir de transformation ; les amis d'un malade redoutent toujours que la personne à l'origine de la maladie ne vienne sous telle ou telle forme, celle par exemple d'une mouche à viande, frapper le patient ; ils s'assoient auprès de lui, le protègent à coup de contre-incantations et chassent soigneusement de lui toutes les mouches. Un sorcier peut aussi se transformer en requin et dévorer un ennemi ou telle autre personne qu'on lui a demandé de détruire. Dans les îles Aurore et Pentecôte, les magiciens prennent la forme d'aigles, de hiboux, de requins. Les magiciens et les chefs « à pouvoirs magiques » des Maori peuvent revêtir diverses formes animales.

Les Malais de Java, Sumatra et de la péninsule croient fermement à la réalité de la métamorphose animale. Les tigres-garous sont pour eux un fait, et quand les Européens vous racontent qu'il n'y a jamais eu de ces êtres dans les régions sauvages, ils ne méritent que dérision. Certains Javanais ont le pouvoir de devenir tigres à volonté ; mieux, certains magiciens sont capables, en vous revêtant d'un *sarong* (jupe malaise) jaune à stries noires, et en prononçant certaines incantations, de vous transformer en tigres. Suivant les Semang (groupe négrito de la péninsule), non seulement les magiciens [236] peuvent se muer en tigres de leur vivant, mais leurs âmes peuvent, après la mort, passer dans des tigres et d'autres bêtes sauvages ; ces incarnations animales une fois mortes, les âmes gagnent leur paradis prédestiné. Dans le nord de l'Inde, les animaux familiers du sorcier (ou de la sorcière), sous la forme

---

<sup>200</sup> G. B. Kirkland a décrit une danse indigène du chacal. Après avoir consommé de la viande « forte » et bu de grandes quantités de liqueur, ils jouaient les chacals avec un « troublant réalisme ». La danse était présidée par un dépisteur de sorciers.

desquels il apparaît souvent, sont le tigre et le chat <sup>201</sup>. Une sorcière Oraon envoie son âme dans un chat noir qui rôde dans une maison où quelqu'un est malade au lit ; le malade ne tarde pas à mourir. Il est très difficile de s'emparer de l'un de ces êtres, mais, que vous réussissiez à l'attraper et à le maltraiter de telle ou telle façon, ce traitement se répercutera sur la sorcière elle-même.

Suivant les Boshimans, les sorciers peuvent apparaître sous la forme d'oiseaux ou de chacals. Un sorcier Balamba accoste un homme sur la route et lui demande s'il voyage seul ou si d'autres personnes se trouvent dans le voisinage. Si l'homme est seul, le sorcier se retire derrière une fourmilière, se transforme en lion et, se mettant à la poursuite de sa victime, la tue et la dévore. Puis il reprend la forme humaine et continue sa route. Les Babemba croient que leurs sorciers se changent en lions et autres fauves ; ils chassent de nuit et dévorent leur proie en compagnie. Les sorciers Wanyamwezi, pour obéir à leur chef, se transforment provisoirement en lions et en léopards ; toutes les victimes de ces fauves sont invariablement mises au compte de sorciers ainsi camouflés. Dans la province de Sennar (Soudan anglo-égyptien), certains sorciers se transforment en hyènes et rôdent la nuit, occupés à ululer et à se gorgier de charogne ; au matin, ils regagnent leur corps humain. Dans le bas Congo, les riverains des cours d'eau infestés de crocodiles anthropophages sont persuadés qu'un sorcier peut prendre la forme d'un crocodile. Là où les crocodiles sont moins redoutés, le sorcier passe pour élire le léopard <sup>202</sup>. Chez les Ekoi de la Nigéria méridionale, la transformation magique est un événement de tous les jours. « L'oiseau qui entre chez vous par votre porte ouverte en plein jour, la chauve-souris qui décrit ses cercles autour de votre maison au crépuscule, les petites bêtes de la brousse qui traversent votre chemin quand vous êtes à la chasse - autant d'animaux familiers possibles d'un sorcier ou d'une sorcière, qui sait ? peut-être le sorcier ou la sorcière eux-mêmes embusqués pour vous frapper. » (P. A. Talbot.) C'est une croyance générale chez les tribus Ibo que les sorciers peuvent se transformer en toute sorte d'oi-

<sup>201</sup> Dans les tribus Naga d'Assam, les magiciens ne pratiquent pas la lycanthropie. Les tigres-garous et les léopards-garous sont toujours des individus sans prétentions magiques. Il en va de même, semble-t-il, des Taman de haute Birmanie. Dans cette tribu, l'homme qui veut se changer en tigre urine, se met nu et se roule sur le sol qu'il a mouillé. En sa qualité de tigre-garou, il peut tuer d'autres tigres et dévorer buffles et volaille.

<sup>202</sup> Nombreuses histoires de gens enlevés par des crocodiles et conservés sous terre pendant des années. L'origine de ces histoires pourrait bien venir de l'habitude connue qu'a le crocodile d'enterrer sa victime dans le sable pour la manger quelques jours plus tard (Mary H. Kingsley).

seaux ou d'autres animaux, « et il n'est pas rare du tout de rencontrer des personnes qui ont assisté en personne [237] la métamorphose » (A. G. Leonard). Selon les Bullom et les Timné de Sierra Leone, les méfaits des fauves - enfant emporté par un crocodile, chèvre dévorée par un léopard - sont en réalité l'œuvre de sorciers qui ont pris la forme de ces animaux.

La croyance aux pouvoirs métamorphiques des magiciens est très générale parmi les Indiens d'Amérique. Le *keebet* Abipon, ainsi hypostasié, devient invisible, et il est impossible ~ le tuer. Les Araucans sont convaincus que le renard ou le puma qui rôde de nuit aux abords de leur butte est une sorcière en quête de quelque larcin ; ils chassent l'animal en prenant garde de lui faire du mal par peur de représailles <sup>203</sup>. Les hommes-médecine du Brésil, après s'être dûment narcotisés au tabac, peuvent prendre telle forme animale qui leur plaît et aller où ils veulent sous ce déguisement. Le magicien Ipurina ainsi transformé est invisible aux gens du commun, mais un autre magicien peut le reconnaître. De même, le magicien Apinayé peut revêtir la forme d'un oiseau et parcourir les villages étrangers au risque toutefois d'être détecté par les magiciens du lieu <sup>204</sup>. Les Witoto, les Boro et les tribus apparentées du bassin supérieur de l'Amazone croient que l'homme-médecine, à sa mort, retourne à la terre sous la forme d'un jaguar ; dès son vivant, il lui est loisible d'en prendre la forme pour tuer et dévorer d'autres fauves de la jungle. Tout homme-médecine possède une peau de jaguar, dont il se sert pour réaliser sa transformation ; il la tient cachée de crainte qu'en la lui dérobant on ne lui prenne aussitôt le pouvoir de devenir jaguar. Chez les Indiens Canelos de l'Équateur, les hommes-médecine professionnels et les personnes âgées en général, qui passent le plus souvent pour détenir l'art de la sorcellerie, peuvent se transformer en jaguars après leur mort et même de leur vivant. Selon les Quéchua et les Aymara du Pérou et de la Bolivie, la peau, les griffes et les dents du sorcier qui s'est transformé en jaguar possèdent un pouvoir merveilleux, et sa graisse fournit un remède infailible contre les rhumatismes et autres douleurs. Si un Tarahumara a le malheur de faire du tort à un sorcier puissant, celui-ci, une fois mort, entre dans un puma, un jaguar ou un ours, se met à l'affût de l'homme et le tue.

---

<sup>203</sup> Suivant une ancienne relation, des sorciers se transforment en oiseaux de nuit, volent et décochent des flèches invisibles sur leurs ennemis.

<sup>204</sup> Chez les Indiens Penobscot, un magicien blanc pouvait en identifier un noir sous son déguisement animal et le tuer en tuant la bête.

Les Navaho s'imaginent que des hommes et des femmes déguisés en peaux de loup et de puma circulent en pratiquant la sorcellerie. Tout homme-médecine Penobscot avait son « auxiliaire » : le corps d'un animal, semble-t-il, dans lequel il pouvait se transformer à volonté. L'auxiliaire pouvait être [238] envoyé guerroyer ou travailler par son maître, qui demeurait inerte tout le temps de l'expédition. Tout mal qui pouvait lui advenir dans un combat rejaillissait sur son possesseur, et, s'il était tué, celui-ci mourait sur-le-champ. L'homme-médecine ne mangeait jamais de sa chair quand il était tué par un autre. L'auxiliaire agissait proprement comme faisant partie du possesseur lui-même. D'ordinaire, un homme-médecine se contente d'un auxiliaire, mais un praticien très puissant peut en avoir jusqu'à sept. Suivant les Iroquois, un sorcier pouvait revêtir à son gré la forme d'un quadrupède, d'un oiseau ou d'un reptile et, sa mission sinistre exécutée, regagner sa forme humaine. Un magicien Ojibwa apparaîtra parfois sous les espèces d'un animal pour attaquer une personne contre laquelle on a loué ses services. On peut le voir de nuit voler à toute vitesse sous la forme d'une boule de feu ou de deux braises ardentes pareilles aux yeux d'une bête monstrueuse. Les « médecins-ours » de la Californie étaient des magiciens qui avaient revu leur pouvoir d'ours, surtout d'ours grizzlés, et ils prenaient la forme de ces animaux quand ils voulaient se venger de leurs ennemis. Ils passaient généralement pour invulnérables, ou tout au moins capables de revenir à la vie après avoir été tués. La férocité et la vie dure du grizzlé n'avaient pas manqué en effet de frapper l'imagination indienne.

Dans la croyance des Eskimos de la rivière Copper, qui vivent aux abords du golfe de Coronation, un magicien peut souvent changer de forme et prendre celle de son animal familier ou tout au moins acquérir certains de ses traits caractéristiques. Cette métamorphose peut se produire alors qu'il est seul, mais elle a parfois lieu en présence de spectateurs. Il y avait une fois un magicien qui pouvait se changer en ours polaire ; il se courbait jusqu'au sol de la maison de danse, les mains reposant sur le sol ; peu à peu, ses mains devenaient les pieds de l'animal, ses bras ses pattes, finalement son corps tout entier et sa tête devenaient ceux d'un ours. Sous cette forme, il parcourait le voisinage et disait aux enfants de chaque maison où il entrait : « Tenez-vous droit contre le mur près de la porte ; alors je ne vous dévorerais pas. »

Les Eskimos abondent en histoires de ce genre et ne mettent jamais en doute leur véracité <sup>205</sup>.

Un chaman Chukchi qui veut se venger d'un ennemi commence par le transformer en renne, puis il devient lui-même un loup et, sous cette forme, il a vite fait de lui régler son compte.

On a vu qu'un sujet ordinaire peut, à l'occasion, produire [239] un effet magique par la seule action de sa volonté. La volonté d'un professionnel de la magie est beaucoup plus efficace, même sans faire appel aux agents spirituels ou au renfort d'incantations, charmes et actes rituels.

Un homme-médecine des îles occidentales du détroit de Torrès n'avait qu'à lancer en l'air une pierre en désignant par son nom la personne à qui il la destinait, et le projectile remplissait son rôle exactement comme s'il l'avait touchée. Il suffit d'un « mauvais souhait » au sorcier des îles Salomon pour attirer la maladie sur un individu antipathique ou déterminer sa mort. Chez les Maori, on éprouvait soigneusement la puissance de volonté du candidat à l'office de *tohunga*. Son instruction préliminaire achevée, on lui faisait saisir une pierre lisse et dure, réciter une incantation spéciale, un *karakia*, et faire éclater la pierre en morceaux sans se blesser. Sortait-il

---

<sup>205</sup> Diamond Jenness a assisté, dans l'île Victoria, à une séance au cours de laquelle un chamane se faisait posséder par son esprit familier (un loup) pour proférer un oracle. Re-parlant de cette séance un certain temps après, « les indigènes affirmaient comme incontestable qu'Higilak avait été transformée en loup ».

Toutes les séances importantes, déclare Jenness, mettaient les spectateurs dans un état d'hyperexcitation. « D'ordinaire, une partie préparatoire de danses et de chants, et surtout les notes sourdes d'un tambour de basse, mettent les esprits au diapason voulu. Le chaman lui-même est dans un état hystérique ou hystéroïde, introduit au début de la séance par des efforts de muscles, des roulements d'yeux, des émissions de cris et de soupirs étranglés... La tension est telle qu'il tombe presque d'épuisement au terme de la séance. Le fait qu'il s'applique les dents de son animal familier et s'affuble de vêtements faits de sa peau augmente l'illusion. Le chaman n'a pas du tout conscience de jouer un rôle ; dans sa pensée, il devient réellement l'animal ou l'ombre de l'homme mort qui est censé le posséder. Pour les assistants, cet aspect étrange, cette allure sauvage et frénétique, cette ventriloquie, ce bredouillage de fausset, coupé de rares mots intelligibles, tout cela ne saurait être d'un homme mais de l'incarnation d'autre chose. Leur esprit est prêt à admettre les fantaisies les plus folles... Si le chaman jette qu'il n'est plus un homme mais un ours, ils sont aussitôt convaincus de voir un ours ; s'il dit que la maison fourmille d'esprits, ils en voient aussitôt dans tous les coins. C'est ainsi que sont nées probablement la plupart des histoires de chamans se dépeçant, volant ou se transformant en ours ou en loups. » (D. Jenness, *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, n° 133, pages 191, 193, 216.)

victorieux, il devait essayer de tuer un oiseau ou un chien rien qu'en voulant leur mort : la bête mourait toujours si l'élève était vraiment versé dans son art. Pour finir, il devait vouloir la mort d'un proche - oncle, tante, frère ou sœur - mais jamais de son père, de sa mère ou de l'un de ses enfants. Trait digne de remarque : cette démonstration du pouvoir fatal des magiciens sur la vie humaine, chez un peuple dont la vengeance était la passion la plus naturelle, échappait à la loi du talion <sup>206</sup>. Deux indigènes déclarèrent un jour à un anthropologiste en mission scientifique parmi les Toda des monts Nilgiri, qu' « un sorcier, simplement par la pensée de l'effet désiré, peut produire cet effet et qu'il ne lui est pas nécessaire de recourir à des formules magiques ou de mettre en œuvre des rites particuliers » (W. H. R. Rivers). Les magiciens Nandi « peuvent mettre des gens à mort par la simple puissance de leur volonté à une distance de plusieurs milles » (H. H. Johnston).

Des croyances analogues se retrouvent chez certains Indiens d'Amérique. Pour guérir les malades, ceux-ci fussent-ils à plusieurs journées de marche, les hommes et les femmes-médecine des Itonama n'ont pas besoin de les visiter en réalité. Certains hommes-médecine Cuna peuvent par « une simple concentration » éclaircir de larges étendues de forêt. Presque toute la sorcellerie des Tarahumara est commandée par la « pensée du mal ». Le sorcier pense du mal d'un ennemi, et, tandis que celui-ci est endormi, il vient à lui dans un rêve et s'empare de son âme. La victime « meurt sur le coup ».

Un homme-médecine du Pueblo Laguna perdit la vue. Sa sœur attribua son malheur aux mauvais souhaits d'autres hommes-médecine jaloux de ses nombreux succès. L'homme-médecine [240] Cheyenne, qui avait rêvé qu'il possédait un certain pouvoir, l'éprouvait « par un simple exercice de sa volonté », Il prenait, par exemple, un petit objet, mettons un poil de sa robe, en faisait une boulette qu'il tendait vers le soleil, puis, « tout en souhaitant quelque chose de mal », il la jetait dans la direction de la personne à laquelle il voulait nuire. L'objet disparaissait, arrivait à la per-

---

<sup>206</sup> Suivant Edward Tregear, la personne tuée par voie de volonté était d'ordinaire un esclave mais pouvait être aussi un proche. D'après Elsdon Best, le meurtre magique d'un proche représentait le salaire versé par le novice à son maître en magie noire. Un paiement ordinaire eût été sans effet, car les rites et formules magiques acquis de cette façon étaient sans vertu. Le novice devait choisir une victime (*tauira patu*) dont la mort lui serait extrêmement sensible. Le chagrin ressenti était la meilleure récompense du maître pour lequel on l'avait affronté. Dans certains cas, le maître se proposait lui-même au novice comme le *tauira patu* sur lequel éprouver ses nouveaux pouvoirs magiques tout frais.



sonne indiquée, pénétrait en elle et la faisait tomber malade. Le médecin qui parvenait à extraire la boulette pouvait, en la renvoyant à l'expéditeur, lui rendre le mal qu'il avait commis. Une histoire très répandue chez les Hidatsa parle d'un homme-médecine qui, ayant vécu avec des ours noirs très sacrés, avait reçu d'eux ses pouvoirs extraordinaires. « Il aidait les gens de diverses façons. Lorsque quelqu'un avait faim, il pensait en lui-même « Qu'il y ait un buffle près du village », et, lorsqu'il pensait de la sorte, il en était bien ainsi. » (G. H. Pepper.) Un sorcier Paviotso ne se sert pas d'incantations ni d'autres techniques de magie noire ; il accomplit son mauvais dessein simplement en souhaitant la maladie à la victime visée. Cette dernière ne sait rien de ce qui se passe ; l'action du sorcier n'est éventée que si un homme-médecine réussit à diagnostiquer la maladie de son patient <sup>207</sup>. Les Shoshones Couteau-Blanc croient que le *dijibo*, le « pouvoir de faire le mal », s'obtient par une série de mauvais rêves, d'ordinaire des rêves de mort, et se manifeste souvent par des palpitations dans le corps du possesseur. Le sorcier peut le « projeter » dans sa victime au moyen d'une intense concentration, accompagnée souvent de certains mouvements musculaires <sup>208</sup>. Le sorcier Maïdu qui désire la mort d'un homme fait tomber son ombre sur l'homme, après quoi il va se baigner dans une rivière et adresse à son esprit tutélaire la prière suivante : « Je veux qu'un tel meure. » Un médecin Yurok pouvait rendre les gens malades pour en tirer ensuite de l'argent en les soignant. Pour cela, il n'avait qu'à fumer de nuit et dire, en s'adressant à sa pipe : « Un tel, je veux que tu tombes malade. » Un magicien puissant des Indiens Takelma pouvait nuire à un homme rien qu'en le « voulant » malade ou en l'« empoisonnant » (par la pensée). Cette technique était fréquemment employée par les personnages des mythes tribaux tels que Coyote et avait son verbe propre, *wyimasi*, « il m'a voulu », « il m'a empoisonné ». Chez les Lummi (tribu Salish), un homme versé dans le *suin*, l'art de la magie, peut utiliser ce savoir d'une manière très pratique. Désire-t-il pour tel garçon la victoire dans une course à pied, il se tient à un emplacement d'où il a bonne vue sur tous les [241] coureurs. Puis il prononce le mot secret employé en magie pour dire « cuisse » et, concentrant tous ses pouvoirs sur les cuisses du meilleur concurrent, il

<sup>207</sup> Comme le sorcier Maori, le magicien Paviotso peut rendre malade une personne en lui tendant de la nourriture ou en lui donnant sa pipe à fumer.

<sup>208</sup> La forme la plus perverse de *dijibo* se transmet de femme à homme par contraction de la vulve. La femme peut détenir ce pouvoir néfaste à son insu et le communiquer sans le vouloir. C'est pourquoi les organes de la femme sont tenus pour dangereux, et voilés. Le mari lui-même n'ose pas les regarder.

le prive de ses pleines ressources, et « son favori remporte la course ». Certains hommes-médecine des Lillooet de la Colombie britannique recouraient rarement à la danse et au chant d'usage pour traiter leurs malades ; le médecin se couchait simplement à côté du patient et dormait avec lui jusqu'à guérison acquise ; en même temps, il concentrait ses pensées sur le malade et paraissait oublier tout le reste. Les souhaits de l'homme-médecine Tinné suffisent à réaliser leur objet, « pourvu qu'ils soient accompagnés par un acte particulièrement intense de volonté » ; c'est ainsi qu'il pourra guérir un patient en chargeant son esprit familier de faire la chose ; dans ce cas l'homme-médecine ne se rend pas auprès du patient, mais, consulté, il le fait aviser de sa guérison prochaine <sup>209</sup>.

Souvent les magiciens se distinguent des profanes par un costume ou un équipement spécial, par une conduite et un genre de vie particuliers, enfin par la possession d'accessoires bizarres ou grotesques qui frappent l'imagination de tous les spectateurs.

Il y avait dans la tribu Kolor de l'État de Victoria une femme surnommée par les colons anglais la « Dame blanche » et particulièrement redoutée des indigènes, qui lui passaient toutes ses fantaisies. Elle avait un long bâton, peint en rouge, qui lui avait été offert, disait-elle, par les esprits. Elle le faisait porter devant elle partout où elle se rendait en visite de cérémonie et le cachait alors à quelque distance du camp, car il c'était trop sacré pour être exposé à tous les regards ». Elle portait d'ordinaire une fourrure boa, la queue, disait-elle d'un kangourou lunaire rencontré au cours d'un de ses séjours dans la lune, mais que des Blancs sceptiques prétendaient lui avoir donnée. Pour appuyer ses prétentions, elle quittait le camp par une nuit de clair de lune et rentrait avec son sac rempli de serpents... de serpents-esprits. Personne n'osait l'approcher ni même porter le regard sur elle. La sacoche d'un homme-médecine Yualayai contient une collection disparate d'objets magiques, entre autres un gros cristal au moyen duquel il peut voir n'importe qui à distance et une autre pierre dont le pouvoir peut plonger une personne dans l'inconscience ou la coucher morte avec l'aisance de la foudre. Le magicien emporte encore avec lui des os qu'il se passe à travers le cartilage du nez lorsqu'il se trouve dans un camp étranger pour ne pas s'exposer à la souillure d'une odeur étrangère. Personne n'ose, [242] « par crain-

---

<sup>209</sup> Dans le mythe Tinné du Déluge, le Corbeau, pour faire reparâître la terre, forme un désir si concentré qu'il s'évanouit sous l'effort.

te de mort subite », toucher la sacoche d'un médecin Kabi du Queensland ; il contient quelques cailloux de quartz, des bouts de verre, des ossements humains, une corde faite de peau et, à l'occasion, des excréments d'une personne à léser ou à mettre à mort par voie de magie noire.

L'équipement d'un homme-médecin Mentawei se compose d'une coiffure de plumes de poulet qu'il porte sur l'oreille gauche, d'un plastron lamé de cuivre, de bracelets de cuivre, d'une culotte de rotin rehaussée de perles et de trois rangs de perles portées en diadème. Ces rangs de perles lui servent de « fils téléphoniques » pour converser avec les esprits de l'autel. Il porte aussi des clochettes attachées aux mains pour sonner les esprits. Un homme-médecin ne céderait son outillage pour rien au monde ; ce serait perdre sa qualification professionnelle. Cet outillage se transmet de père en fils ou de frère à frère. Lorsqu'il tombe de vétusté, le possesseur doit le renouveler avec le concours d'un confrère, de manière à renouveler en même temps sa puissance magique. La même obligation s'impose à lui s'il vient à commettre une faute dans son service ou à enfreindre quelque tabou qu'il aurait dû observer. Sinon l'esprit fuirait tout rapport avec lui, et les gens cesseraient de le consulter.

Voici comment H. A. Junod décrit l'équipement d'un magicien Bathonga : « Il avait dans sa chevelure un bracelet de cuivre, quelques anneaux et un collier auquel pendait une pièce de six pence. Tous ces objets lui venaient de son père, qui avait été, lui aussi, magicien. Il portait à son cou un bout de la peau d'une chèvre qui avait été sacrifiée lors de la mort de son père ; c'est grâce à elle qu'il avait hérité et qu'il conservait la puissance occulte paternelle. Deux griffes de panthère étaient fixées au-dessus de sa tête, se faisant face ; elles lui servaient à s'emparer d'un sorcier. Deux vessies vides de chèvre se balançaient dans son abondante chevelure bouclée pour témoigner qu'il avait guéri des patients et avait touché des chèvres en récompense. À son cou étaient suspendues deux dents de crocodiles et plusieurs cornes renfermant des médecines utilisées pour les exorcismes et le traitement des gens ensorcelés. Une autre médecine lui servait à se procurer beaucoup de femmes et une nombreuse postérité. Il portait également un ergot de coq qui lui procurait 'courage et force'. » Lorsqu'il partait pour une tournée professionnelle à travers le pays, no-

tre exorciste se présentait dans des atours impressionnants avec de grandes peaux de serpent et dans la main une queue de gnou en guise de baguette magique <sup>210</sup>.

[243]

L'équipement du dépisteur de sorciers Bakongo, dans l'exercice de ses fonctions, se compose de peaux de fauves, de plumes, de fibres et de feuilles séchées, d'ornements faits de dents de léopard, de crocodile, de rat, de clochettes tintinnabulantes, de gosses cliquetantes et de tout ce qu'on peut imaginer d'inutilisable et de portatif à la fois. Son visage et les autres parties exposées de sa personne offrent sur un fond de craie des dessins colorés à la mesure de son goût grossier. « L'effet produit est extrêmement grotesque, mais les indigènes ne voient là que l'appareil d'un dépisteur de sorcellerie et le signe de sa puissance. Cette mise en scène est absolument nécessaire pour inspirer aux indigènes effroi et révérence ; un dépisteur de sorcellerie n'aurait qu'à arriver sur le théâtre de ses opérations dans le costume ordinaire d'un indigène, on le mépriserait et on le mettrait à la porte de la localité. » (J. H. Weeks.)

Les magiciens des Wayemba emploient une foule de charmes, tous supposés doués de puissance magique. Ils sont toujours à l'affût de nouveaux charmes susceptibles de frapper des indigènes d'esprit simple. On a trouvé dans l'une de leurs troussees un bâton de dynamite à moitié employé, et qui était sans doute là pour prouver que son heureux détenteur avait pouvoir sur la foudre.

Les insignes et l'attirail d'un *piai* de la Guyane comprennent un type de banquette dont on ne trouve pas l'équivalent dans le mobilier des maisons indiennes, une sonaille, une poupée ou mannequin, certains cristaux et autres petits objets « sortant généralement de l'ordinaire ». Quand ils ne servent pas, on les conserve en lieu sûr dans un abri qui est tabou pour les profanes. Leur profanation déposséderait le *piai* de son pouvoir et porterait malheur au profanateur.

Un homme-médecine Pied-Noir, dans l'exercice de ses fonctions de guérisseur, avait le corps entièrement couvert de la peau d'un ours jaune. Il passait la tête dans celle de l'animal qui lui servait ainsi de masque, tandis qu'à ses poignets et ses che-

---

<sup>210</sup> La queue de gnou est l'un des accessoires les plus ordinaires du magicien Bathonga. Les indigènes racontent que la femelle gnou, à la naissance de ses petits, leur donne un coup de queue et leur communique ainsi la force voulue pour marcher derrière elle. D'où la vertu magique de la queue de gnou.

viles pendaient les énormes griffes de l'ours. L'ours jaune, très rare dans le pays des Pieds-Noirs, avait la réputation d'une « grande médecine ». Des peaux d'autres animaux présentant des anomalies ou des difformités leur conférant une puissance occulte étaient attachées à celle de l'ours.

Le vêtement du chaman Haïda variait sensiblement suivant la sorte d'esprit qui parlait par sa bouche. Il laissait pousser sa chevelure librement sans aucun soin et portait un os long en travers de sa cloison nasale. Il portait une planche [244] sur laquelle il battait la mesure avec un bâton et un os évidé et sculpté dans lequel il soufflait pour expulser la maladie. Un assistant, qui cognait sur un grand tambour de bois, secondait habilement ses efforts. Alors que le chaman Haïda opérait d'ordinaire sans masque, le praticien Tlingit avait nombre de masques. Sur chacun, un grand dessin représentait son auxiliaire spirituel principal ; des figures plus petites évoquaient les esprits secondaires qui renforçaient les facultés spéciales du chaman. Ceux qui étaient placés autour de ses yeux aiguisaient sa vue et lui permettaient de découvrir les esprits hostiles ; il y en avait autour de son nez pour affiner son odorat et autour de ses mâchoires pour les tenir serrées en tout temps. Certains dessins représentaient des animaux, mais le dessin favori était celui d'un ver de bois que ses dons de foreur désignaient pour symboliser l'acuité de la perception. Un chapeau particulier, une chemise de danse et une couverture, des guêtres de danse, complétaient le costume du chaman.

Chez les Eskimos Iglulik, le jeune homme qui se fait chaman porte une ceinture spéciale en signe de sa profession. Elle est faite d'une bande de peau à laquelle tous les gens qu'il connaît suspendent des franges de peau de caribou. On ajoute aux franges des figures d'homme ou d'animal sculptées dans de l'os. Ces objets doivent avoir été offerts au chaman ; les gens sont convaincus que ce moyen permettra aux esprits de toujours les reconnaître et de ne pas leur faire de mal.

Dans la vie quotidienne, le chaman sibérien ne se distingue pas des autres gens ; il ne prend de costume spécial que pour exercer. Dans beaucoup de tribus, ce costume comprend une casaque, un masque, un bonnet et un plastron de cuivre ou de fer. De ses instruments spéciaux le plus important est un petit tambour, ou tambourin, dont il se sert pour évoquer les esprits et communiquer avec eux. Ce tambour a, en outre, la propriété merveilleuse de l'emporter dans les airs jusque dans l'autre monde. Les esprits n'entendent la voix du chaman que s'il est revêtu du vêtement voulu

et bat le tambour. Ces objets sont sacrés et ne doivent être employés que par le chaman ; employés par un autre, ils n'auraient aucun effet sur les esprits <sup>211</sup>.

Il ne faut pas confondre les séances publiques des chamans avec leur activité privée de guérisseurs, devins ou sorciers. L'homme-médecine convoque ses esprits familiers, s'entretient avec eux et en reçoit des directives à moins qu'il n'aille les dénicher, parfois au bout de monde ou dans un autre [245] monde. Le chaman se plonge dans une transe réelle ou simulée dans laquelle il parle et se conduit en inspiré. Toutes ces démonstrations s'accompagnent ordinairement de force tours de passe-passe, et spécialement de ventriloquie et de prestidigitation. Les tours sont, en règle générale, grossiers, et il faut la foi aveugle de l'auditoire dans l'officiant pour en dérober si souvent l'artifice. Il faut avouer cependant que les exploits attribués à ces individus font souvent preuve d'une grande ingéniosité et que certains d'entre eux mettraient à rude épreuve un fakir indou ou l'un de nos modernes prestidigitateurs. Il est particulièrement piquant d'observer que les exploits qui ont formé le répertoire principal des médiums contemporains sont familiers aux bateleurs primitifs : que le magicien se libère d'une casaque particulièrement collante, qu'il jongle impunément avec des objets brûlants ou qu'il s'élève et plane dans les airs, réalisant le « miracle » de la lévitation. Dans certains cas, le magicien exerce incontestablement une action hypnotique sur l'assistance : son assurance personnelle, jointe à la confiance égale que les spectateurs mettent en lui, contribue à créer une atmosphère psychique très propice aux suggestions hypnotiques. Il est clair que ces démonstrations frappent la foule par les pouvoirs extra-ordinaires du magicien et par suite aggravent son emprise sur elle. Il faut aussi souligner leur aspect récréatif : elles exorcisent l'ennui et donnent un piment d'intérêt à la vie monotone de mainte communauté isolée.

Les Kurnai de l'État de Victoria distinguaient l'homme-médecine ordinaire, le médecin, du *birraark*, qui faisait fonction de voyant et de barde. Le *birraark* prédisait l'avenir et composait les chants et les danses des assemblées du groupe. Il tenait ses pouvoirs des esprits des morts. Ceux-ci le rencontraient dans la brousse, le

---

<sup>211</sup> Les Yakoutes racontent que le chaman reçoit, en prenant son costume d'oiseau, le pouvoir de se rendre dans n'importe quel coin de l'univers en volant. Les Toungouses appellent le costume du chaman son « ombre », la forme que prend son âme pour ses voyages dans les airs. Les Ostiak de l'Iénisséi l'appellent, ainsi que les objets qui y sont suspendus, sa « puissance ».

saisissaient vigoureusement par la cheville osseuse que chaque indigène porte dans sa cloison nasale et l'emportaient ainsi à travers les nuages dans le monde des mânes. Là, il apprenait des danses et des chants nouveaux qu'il enseignerait ensuite au peuple. Une fois introduit auprès des esprits des morts, il conservait la plus grande intimité avec eux. Une des séances consistait à faire retentir sa voix jusqu'aux esprits des morts, qui répondaient du haut des arbres ; ils sautaient à terre pour répondre aux questions posées par le *birraark*. Au point du jour, on le trouvait sur le sol en dehors du camp, et autour de lui on voyait encore les empreintes de pas des esprits. Une autre séance avait lieu la nuit. On couvrait les feux de camp, et l'assistance observait [246] un rigoureux silence. Par moment le *birraark* émettait un puissant roucoulement auquel répondaient les sifflements stridents des esprits des morts tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. On entendait alors dans l'obscurité une voix qui demandait sur un registre étrangement assourdi l'objet de son désir. Lorsque le *birraark* avait obtenu les réponses voulues à ses questions, la voix annonçait : « Nous partons », et les esprits des morts s'en allaient. Le lendemain, on découvrait le *birraark*, apparemment endormi, sur le sommet d'un grand arbre où il avait été transporté par les mânes.

Un ancien missionnaire en Nouvelle-Bretagne assista un jour à une séance. Elle avait lieu dans un espace découvert de la brousse. Les arbres environnants baignaient l'endroit dans une profonde obscurité, de sorte qu'on ne voyait pas à plus de quelques pas. Deux groupes d'hommes occupaient chacun une extrémité du terrain. Les officiants étaient de blanc vêtus, « cette couleur étant supposée plaire aux esprits » . Sur un coup de sifflet les deux groupes défilèrent l'un à côté de l'autre et échangèrent leurs places. Le plus grand silence accompagnait cette étrange procession en l'honneur d'Ingal, un esprit qui vit au sommet des très grands arbres. On pouvait le décider à descendre sur la terre pour converser avec les hommes, mais dans la circonstance la présence d'un missionnaire infidèle le retint à distance. « On me raconta que, le lendemain de mon départ, il était venu ; c'était bien la preuve que l'empêchement provenait de moi, ce qui ajouta à ma sécurité, car, pour être plus fort qu'Ingal, il fallait que je le fusse fameusement. » (B. Danks.)

Avant la séance d'un *halak* (chaman) Semang, on construit, une petite hutte en enfonçant dans un cercle de trous des feuilles de palmiers. Une ouverture ménagée à la base permet au chaman d'y pénétrer en rampant. La séance a lieu la nuit. Le *halak* débute par un chant dont chaque phrase est reprise par un chœur d'hommes accrou-

pis autour de la hutte ; nombre de chants se succèdent ainsi. De temps en temps, la hutte est secouée de l'intérieur, et on dirait, au bruit, que le chaman frappe les parois avec le plat des mains. Pour les assistants, ce sont évidemment des signes de la présence de l'esprit familier du chaman.

Les séances des dépisteurs de sorcellerie africains intéressent beaucoup les indigènes qui assistent autant comme tambourineurs et chanteurs que comme spectateurs. Elles sont souvent accompagnées de force jongleries. Suivant le rapport d'un témoin oculaire, les dépisteurs de sorcellerie Azandé entassaient [247] de grosses chenilles velues dans une corne qu'ils dérobaient sous leur vêtement d'écorce. Tandis qu'ils dansaient, les chenilles sortaient de la corne et rampaient sur leurs corps comme si elles étaient sorties tout droit des entrailles des danseurs. Quelques rares sceptiques n'y voyaient qu'un tour de passe-passe et déclaraient que, si la sorcellerie avait vraiment introduit des chenilles dans le ventre d'un homme, celui-ci n'aurait pas dansé aussi lestement ; il aurait été dans son lit bien malade. Dans une autre séance, le magicien est étendu sur le dos de tout son long, et on lui met sur la poitrine une lourde pierre qu'un de ses confrères martèle avec un pilon. Le courage du sujet de cette pseudo-épreuve et sa résistance au poids de la pierre sont mis au compte de sa puissante magie. Un autre tour courant du dépisteur de sorciers consiste à cracher du sang. Il se taille ouvertement la langue et laisse couler le sang de ses lèvres au vu de tout le monde, mais la blessure passe pour guérir dans un laps de temps extrêmement court, grâce aux médecines qu'il a absorbées après avoir pratiqué l'incision <sup>212</sup>. Chez les Ibibio de la Nigéria du Sud, un magicien pile un petit enfant dans un mortier et le sort ensuite bien vivant de la cuisse de l'un de ses assistants. Un autre « jeu » consiste à faire couper la tête d'un homme et à la faire promener à la ronde par l'exécuteur. Pendant ce temps le tronc est soutenu par deux amis qui éventent vigoureusement le cou ; il suffirait que des mouches vinssent s'y poser pour rompre la magie et empêcher l'homme de revivre jamais. Puis la tête est remise à sa place, et le « cadavre » bondit et se trémousse pour démontrer qu'il est bien vivant. Une autre démonstration consiste à traverser de part en part un homme avec des stipes taillés en pointe vive ; le magicien invoque alors les esprits des ancêtres et retire les stipes sans que l'homme montre les moindres traces de blessure.

---

<sup>212</sup> Les enfants qui assistent à ces séances doivent en sortir avec une impression profonde qui ne peut que contribuer à perpétuer la croyance populaire aux pouvoirs extraordinaires des dépisteurs de sorciers (E. E. Evans Pritchard).



Les hommes-médecine iroquois du temps passé étaient tous des jongleurs. Ils tenaient des assemblées annuelles au cours desquelles ils présentaient les tours qui, disaient-ils, leur étaient venus en rêve. Dans l'une de ces occasions, chaque jongleur était tenu d'accomplir un exploit nouveau sous peine de mort. Heureusement qu'on n'était pas difficile sur le tour à présenter ; le plus simple faisait l'affaire, s'il parvenait à surprendre les confrères. On avalait des cailloux et des couteaux au moyen d'un tube introduit dans la gorge et on provoquait des « apparitions » en répandant du tabac et des parfums sur le feu. L'homme-médecine devait également briller dans l'interprétation des songes sous peine d'encourir la mort.

[248]

Les Menomini, les Ojibwa, les Saulteaux et d'autres tribus d'Algonquins ont une cérémonie d'évocation, caractérisée par l'ébranlement mystérieux d'une petite tente (*tipi*) érigée pour la circonstance. L'évocateur est déposé dans la tente étroitement ligoté. Après s'être libéré de ses liens, il commence à chanter, à battre du tambour et à convoquer ses esprits conseillers. Les esprits obéissent et manifestent leur présence par un violent ébranlement de la tente et par des bruits familiers à tous les assistants mais dont le sens n'est intelligible qu'à l'opérateur. L'ensemble de la cérémonie a un objet bien défini, le plus souvent la guérison d'un malade au moyen de remèdes prescrits par les esprits <sup>213</sup>.

Un médecin Pawnee, complètement nu et placé à quelques pas de spectateurs attentifs, avale des lances et des flèches qui pénètrent de trente à quarante centimètres dans son oesophage, parfois au risque d'y laisser la vie. Il décoche des flèches sur un homme en paraissant y mettre toute la force de son arc, mais au lieu de s'enfoncer dans le corps les flèches rebroussement chemin et volent en l'air. Il assomme un homme avec une hache au point qu'on voit dégoutter sang et matière grise quelques jours plus tard, l'homme circule aussi bien portant que quiconque. Une demi-heure lui suffit pour faire monter d'une graine un épi ; un tour analogue consiste à faire sortir d'une baie de cèdre un arbrisseau respectable. Un homme-médecine Ponca fit mine de charger un revolver devant quelque deux cents personnes, puis il le tendit au chef qui le déchargea sur lui. L'homme-médecine s'écroula comme s'il avait été gravement touché, gémissant et toussant sans arrêt ; quelque temps plus tard, il crachait la

---

<sup>213</sup> « Analogies frappantes », suivant A. I. Hallowell, entre ces séances d'évocation de ces Indiens et les séances des Semang de Malacca.

balle qu'il montrait triomphant à l'assistance. Cette démonstration du jongleur indien prouvait qu'il était capable de reproduire avec succès un des tours de son confrère blanc <sup>214</sup>. Un magicien Ojibwa prend des charbons ardents et des pierres surchauffées dans ses mains, voire dans la bouche ; ce qu'il explique par son « pouvoir surnaturel » ; la vérité est qu'il a insensibilisé les parties intéressées au moyen de certaines herbes.

L'exploit le plus répandu d'un chaman eskimo de la rivière Mackenzie consiste à s'envoler dans le village voisin, dans un pays lointain ou, plus souvent, dans le soleil, la lune ou le fond de la mer. La démonstration se place d'ordinaire dans une nuit sans lune. On l'annonce à l'avance pour permettre à l'assistance de se rassembler dans la maison commune ou dans l'habitation privée disponible la plus proche. On commence [249] par ligoter le chaman de manière à lui interdire tout mouvement. Quand les lumières ont été éteintes, il se met à entonner un chant magique dans lequel il se décrit en train de devenir léger comme une plume, de flotter comme un bâton sec sur l'eau. Un bruit curieux se fait entendre : il est produit par une pierre ou une hache fixée à une corde détendue qui pend au corps du chaman. Celui-ci décrit en s'envolant des cercles si rapides que la force centrifuge tire de la pierre ou de la hache un sifflement bruyant. Si l'un quelconque des assistants s'avisait d'ouvrir les yeux pour essayer de voir ce qui se passe, l'objet l'assommerait et le tuerait sur le coup. Tout de suite, on entend la voix du chaman qui annonce qu'il vole au-dessus des têtes, puis près du toit, enfin qu'il passe par la fenêtre. Sa voix diminue de plus en plus, et le sifflement s'éteint. L'assistance demeure assise en silence pendant une demi-heure les yeux clos. Quand elle entend le chaman annoncer son retour, elle ouvre les yeux, on allume les lampes à huile et on délîe le navigateur céleste qui raconte ses aventures palpitantes. La marche sur l'eau et la résurrection d'un mort sont aussi rares chez le chaman eskimo en question qu'est courant son vol spirituel, dont personne ne met en doute l'authenticité.

Une séance chamannique typique des Chukchi se déroule de nuit dans la petite chambre à coucher d'une maison. Les lumières éteintes, le chaman, souvent nu jusqu'à la ceinture, se met à l'œuvre. Il bat du tambour et chante des airs, d'abord lentement puis de plus en plus vite. Des tours de toute espèce coupent la monotonie de la séance qui peut prendre des heures. Les esprits du chaman grattent du dehors

---

<sup>214</sup> J. O. Dorsey fut témoin du fait, qui se passait en 1871.

aux murs de la pièce. Tout à coup un esprit, par exemple, tire sur la couverture de peau avec une telle violence que les objets posés dessus volent dans toutes les directions. Les hôtes du chaman, au courant de cette disposition malicieuse de l'esprit, prennent d'habitude la précaution d'enlever à l'avance marmites et plats de la pièce où se passe la séance. Parfois une main invisible saisit tout le plafond de la chambre et le secoue avec une extrême violence, à moins qu'elle ne le soulève haut au-dessus du sol. D'autres mains invisibles répandent des boules de neige, de l'eau froide et de l'urine, projettent à la ronde des morceaux de bois ou de pierre au risque de blesser les gens de l'assistance. Une habile ventriloquie permet d'entendre les voix des esprits de tous les côtés de la pièce. Faibles au début, elles grossissent comme si elles se rapprochaient, elles traversent la chambre, et on les entend décroître et s'évanouir dans le lointain. D'autres voix se font entendre [250] successivement d'en haut puis des profondeurs de la terre. Le chaman imite les bruits produits par les animaux, les oiseaux, les insectes, le hurlement de la tempête, même l'écho. Somme toute, la prestidigitation et la ventriloquie du chaman Chukchi supportent avantageusement la comparaison avec la mise en scène de notre magie blanche.

Richard Johnson, qui fit partie de l'expédition de Chancelour en Moscovie en 1556, assista à la démonstration d'un chaman samoyède. Celui-ci prit un glaive d'une coudée et un empan de long (« je l'ai mesuré moi-même ») et se l'enfonça jusqu'à mi-longueur dans le ventre, sans offrir la moindre trace de blessure. Puis, après avoir chauffé le glaive, il se l'enfonça à l'endroit du nombril et en fit sortir la pointe par ses fesses (« je l'ai touchée du doigt »). Enfin, ayant extrait le glaive, il s'assit. Dans le district de Kolyma, un anthropologiste rencontrait souvent un chaman jeune encore mais très habile qui opérait des tours très difficiles. Il avalait un bâton, mangeait des charbons ardents et des morceaux de verre, crachait des pièces de monnaie et pratiquait même l'ubiquité. En dépit de ces exploits sensationnels, il n'avait pas le renom de chaman de première classe, alors qu'une vieille femme au répertoire de tours assez limité jouissait d'une grande réputation.

La rivalité des magiciens professionnels inspire fréquemment des compétitions publiques qui peuvent être animées d'un esprit amiable mais aussi, à l'occasion, d'une farouche jalousie. On en a des exemples pour des peuples aussi distants que les Maori de la Nouvelle-Zélande et les tribus de la Sibérie. Elles sont courantes parmi les Indiens de la Plaine. Les Corbeaux décrivent une joute de cette nature entre deux hommes-médecine « qui se saisissent mutuellement les bras » pour interdire à l'an-

tagoniste tout autre exploit. Ces Indiens organisent aussi des joutes opposant un certain nombre de magiciens, qui ont à accomplir leurs exploits devant une assistance jury. Les Creeks et les Osage tenaient des assemblées tribales au cours desquelles leurs hommes-médecine respectifs entraient en compétition et mettaient tous leurs efforts à se surpasser en tours magiques. Le magicien Saulteaux conviait quelquefois dans sa hutte l'âme d'un magicien rival pour une bataille en règle. Chaque concurrent avait pour lui le concours de ses « visiteurs du rêve », ses esprits familiers, et chacun mobilisait toute la puissance occulte à sa disposition pour venir à bout de l'autre. La hutte était ébranlée par leurs efforts comme les arbres dans la tempête. De temps en temps [251] on entendait un coup sourd ; cela voulait dire qu'un des esprits auxiliaires avait été touché. La bataille se poursuivait devant les spectateurs jusqu'à ce que l'un des combattants fût à bout de force et se mît à gémir et à crier, se rendant compte qu'il ne retrouverait plus son âme et que sa mort approchait. Les Yokuts-Mono tenaient un concours entre médecins rivaux. Ceux-ci se disposaient sur deux rangées se faisant face et se fusillaient l'un l'autre à la sarbacane. Seul le médecin qui avait projeté une balle dans l'adversaire pouvait la retirer. S'il ne la retirait pas, la victime ne recouvrait plus ses sens et n'avait plus que quelques jours de vie. Il arrivait qu'un chef, pour éliminer un médecin du chef rival, achetât l'abstention du magicien compétent ; en ce cas, celui-ci se contentait d'un semblant de traitement. Les concours entre magiciens à qui serait le plus puissant étaient courants chez les Shuswap de la Colombie Britannique. L'un d'entre eux prenait son charme, soufflait dessus et le lançait sur son antagoniste. Celui-ci était-il plus faible, il tombait à la renverse sans connaissance en perdant du sang par la bouche ; le vainqueur soufflait alors sur lui et le rendait ainsi à la vie. Les hommes-médecine des Tamina, tribu athapasque de l'Alaska, organisaient des démonstrations publiques au cours desquelles ils accomplissaient des exploits merveilleux et faisaient valoir leurs services précieux comme guérisseurs. Ces démonstrations revêtaient aussi le caractère d'un concours d'admission ou d'exclusion pour déterminer les nouveaux venus à admettre dans le cercle des professionnels ou les magiciens défaillants à exclure.

Chez certains peuples particulièrement arriérés, le magicien ne percevait aucune rémunération matérielle. Il en va ainsi d'ordinaire, semble-t-il, dans les tribus de l'Australie sud-orientale. On nous dit toutefois que, si les médecins n'étaient pas rétribués, ils s'arrangeaient d'habitude pour se tailler une part plus qu'honorable d'épouses. Dans le Queensland du nord, un homme-médecine pouvait avoir deux, trois

ou même quatre femmes. Chez les Arunta, les Ipirra et dans d'autres tribus australiennes du Centre, il n'attend ni ne retire de ses services aucune sorte de rémunération ou de privilège <sup>215</sup>. Les magiciens des Marind (Nouvelle-Guinée Néerlandaise) ne forment pas de classe particulière et ne jouissent d'aucune considération spéciale. Ils sont nombreux dans chaque village ; on peut même dire que chaque famille peut se vanter de compter au moins un spécialiste de la magie.

À Mota, l'une des îles Banks, toutes les activités magiques [252] bienfaites, telles que la fabrication du beau temps, de la pluie, la stimulation de la croissance des ignames et la production d'un gros ressac (ce dernier, lorsqu'un individu d'une autre île vient de s'embarquer pour venir recouvrer ses créances), sont assurées par les experts respectifs sans rémunération matérielle. Il suffit à leur ambition d'accroître leur réputation de possesseurs de *mana*. Chez les Naron (une tribu boshimane du Kalahari), les hommes et les femmes-médecine s'habillent et vivent comme leurs contrebutés ; on reconnaît leurs services occasionnels par quelques présents. Les hommes-médecine Yaghan semblent bien ne pas tirer grand profit de leur profession : comme le reste des hommes de la tribu, ils doivent se procurer leurs moyens de subsistance au jour le jour.

Toutefois, on peut dire qu'en règle générale le magicien est bien rémunéré par ses clients. Chez les Murngin de l'Australie du Nord, on est toujours tenu de payer ses services. Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, les hommes-médecine comptaient sur leurs pouvoirs pour se procurer certains privilèges ; on leur faisait souvent des présents de nourriture. Chez les Koita et dans d'autres tribus du golfe de Papouasie, le magicien reçoit de grandes quantités de nourriture, du tabac, des parures, quand on lui demande de mettre fin à une longue sécheresse, et les amis du malade auprès duquel on l'appelle lui font des cadeaux analogues. Un Kiwai céderait jusqu'à sa femme pour acquitter ses obligations envers un sorcier. Dans les îles Trobriand, la magie privée, telle que la sorcellerie et la guérison, est payée par la personne qui en bénéficie ; la magie publique en faveur des jardins et de la pêche est rémunérée à intervalles réguliers par le corps de la communauté. Le montant de la rémunération varie suivant l'importance du service rendu ; il peut dans certains cas

---

<sup>215</sup> Curieuse exception chez les Warramunga où un groupe particulier d'hommes-médecine (les « Serpents ») jouissent d'une liberté sexuelle refusée au commun. Les rapports sexuels entre un *urkulu* et la femme du prochain, sans être du tout approuvés, sont impunis. La femme, il est vrai, ne s'en tire pas à si bon compte.

être considérable ; dans d'autres, ne pas excéder une offrande de forme <sup>216</sup>. Les magiciens Manus des îles de l'Amirauté touchent de la monnaie de coquillage : ils constituent la classe riche de leur groupe. Dans les Nouvelles-Hébrides et les îles Banks, quiconque possède une amulette puissante ou est en relations intimes avec des esprits ou des mânes puissants peut vivre de l'exercice de son art magique. Les sorciers de Tahiti, qui portaient le nom d'« allumeurs » - leur activité étant assimilée à l'allumage d'un feu - étaient bien rémunérés.

Avant de se charger d'un malade, un médecin des Dayak maritimes s'assurera que le client est en état de payer convenablement ses services. Que le patient guérisse ou non, son salaire lui est acquis. Il ne prend qu'un patient à la fois parce [253] qu'il vit avec lui tant que dure le traitement. Il n'existe pas moins de seize cérémonies différentes de guérison qui sont payantes, mais quatre seulement sont en usage. Lorsque le malade ne se remet pas, le *manang* lui recommande souvent un autre praticien plus dispendieux. Chez les Dayak de l'intérieur, le médecin appelé pour restituer l'âme qui a quitté l'homme pendant la maladie a droit à six gallons de riz non vanné ; il exige le même salaire pour extraire un mauvais esprit de son corps ; six gallons de riz représentent la soixantième partie de ce que touche un ouvrier agricole pour un an de travail. À Florès, une des petites îles de la Sonde, les services du médecin sont souvent largement honorés. Les magiciens de Minahassa (Célèbes) forment souvent l'élément le plus riche et le plus influent de la collectivité.

Dans les îles Andaman, les magiciens s'arrangent régulièrement pour avoir la meilleure part. Ils reçoivent toujours des dons substantiels. Lorsque ceux-ci se font attendre, ils ne se font pas scrupule de réclamer un article dont ils ont envie. Parfois un magicien qui n'a pas immédiatement besoin de l'article permet au donateur de le conserver provisoirement en fidéicommiss. C'est ainsi que bien des gens détiennent des objets qu'ils devront résigner dans les mains du magicien à la première invitation.

Un médecin et devin Matabélé reçoit une tête de bétail en retour de ses services, à moins que le cas ne soit vraiment insignifiant. S'il traite par exemple un enfant, il ne touchera qu'une chèvre ; il ne touche d'honoraires que s'il guérit le patient. Il arrive qu'un médecin, devant l'inefficacité de ses médecines personnelles,

---

<sup>216</sup> Chez les Trobriandais, le privilège de polygamie était réservé aux gens de rang élevé et aux magiciens renommés.

se procure un remède auprès d'un collègue ; en ce cas, il doit y aller de sa poche et ne peut rien exiger du patient pour ce recours. Chez les Wayao et d'autres tribus du lac Nyasa, le chef tire le meilleur de son revenu de dons volontaires, alors que le magicien exige, et rigoureusement, un salaire. Les bons faiseurs de pluie des Nandi sont le plus souvent « très aisés » ; ils reçoivent d'abondantes quantités de grain lors de la moisson et ils perçoivent après chaque razzia de bétail leur part des bœufs capturés. La « règle fixe » des hommes-médecine Bateso est : paiement d'abord, soins ensuite. Le médecin des Shilluk (tribu nilotique) n'est pas non plus un philanthrope <sup>217</sup>. Le *nganga* du bas Congo touche de l'argent à la fois du client qui lui demande de rendre malade celui qui l'a volé et du voleur pour lever le mal magique. Les hommes-médecine de Libéria touchent d'abondants honoraires et mènent une vie large.

[254]

Les magiciens des Abipones « tirent des gens tout ce qu'ils désirent » . Les Indiens Lengua ont un chef par clan, mais son autorité est très limitée, et il s'enrichit rarement, car sa charge exige qu'il soit prodigue de présents. Celui qui s'enrichit, c'est le magicien, dont les services, qu'il s'agisse de nuire aux ennemis de la tribu ou de protéger celle-ci contre leurs machinations, sont généreusement rétribués. Au lieu de faire des cadeaux, lui en reçoit. Les magiciens Tupinamba, nous dit Robert Southey, mettaient tous leurs efforts à inculquer à leurs adeptes indigènes que le pire attendait ceux d'entre eux qui leur refuseraient leurs filles ou tout autre objet de leurs désirs. Chez les Uaupés et dans les tribus amazoniennes apparentées, un indigène « donnera presque toute sa fortune à un *page* lorsqu'il est menacé d'un mal réel ou imaginaire ». Les Indiens de la Guyane n'osent rien refuser au magicien ; quoi qu'il désire, une poignée de nourriture ou la femme du client, il n'a qu'à le demander pour que ce soit à lui. Le magicien Wapisiana doit à sa réputation de pouvoir nuire et tuer à distance une influence considérable, pour le bien ou le mal, dans la communauté. Le peuple lui obéit aveuglément. Ses services sont toujours rémunérés et il extorque de ses clients, tout ce qui lui fait envie. Les exactions de ces individus atteignaient parfois un tel degré que le peuple, pour se défendre, mettait à mort l'un des plus insupportables de manière à retenir plus ou moins les autres par la crainte d'un

---

<sup>217</sup> Le guérisseur Shilluk qui commence à exercer consacre ses premiers honoraires à l'être divin duquel il tient sa puissance.

sort semblable. Mais une législation inconsidérée a mis un terme à ces exécutions, et les gens se plaignent : « Nous n'avons plus désormais de protection », disent-ils. Le magicien Taulipang s'arrange pour épouser les plus jolies filles et avoir plus d'épouses que quiconque. Les services des magiciens Tarahumara ne sont jamais désintéressés ; les rémunérations qu'ils touchent pour chanter aux fêtes et pour soigner les malades leur assurent une vie plus confortable que celle du reste du groupe. Ils font main basse sur les meilleurs morceaux de viande lors des grands banquets et sur tout le *tesvino* qu'ils peuvent absorber.

Lorsqu'on fait appel au docteur Pima pour chanter des « chants de guérison » sur un patient afin d'établir un diagnostic exact de la maladie, on lui promet des honoraires sous la forme d'un cheval, par exemple, ou d'une vache, d'un panier, d'un peu de froment. Si le contrat exige trois nuits de chant et comporte la livraison d'un cheval, il n'a pas droit à l'animal lorsque le malade décède avant l'échéance. On lui donne cependant une certaine rémunération pour ses efforts, même [255] s'ils s'avèrent impuissants. Les hommes-médecine Apaches sont payés par le malade ou par ses amis lors de la consultation. Les Papago n'épargnent aucun effort pour se concilier leur magicien, qui peut faire servir ses pouvoirs au mal comme au bien ; personne ne voudrait s'en faire un ennemi ni éluder ses exigences ; il y trouve une source de richesse qui en fait le seul riche de la tribu. L'homme-médecine Navaho est toujours payé, mais il ne fixe jamais le montant de ses honoraires ; ceux-ci dépendent des moyens et de la position sociale de la famille qui s'en acquitte ; il en résulte que les pauvres comme les riches se sentent libres de profiter des services du médecin. Quelle que soit sa rémunération, il est tenu de s'en contenter ; s'il avait le malheur de partir vexé ou en colère, ses pensées risqueraient de nuire au malade et de ruiner les bons effets des rites de guérison. Jadis le Pied-Noir qui tombait malade et demeurait alité durant plusieurs semaines ou un mois devait d'ordinaire commencer une vie nouvelle une fois guéri. À moins d'être très riche, tous ses biens passaient dans les honoraires du médecin. Il n'était pas rare que l'infortuné patient dût lui abandonner son dernier cheval, sa hutte, son vestiaire. Un médecin Karok dont les soins échouent doit restituer les honoraires ; s'il a reçu l'offre d'une certaine somme pour soigner une personne et refuse de lui donner ses services, il sera tenu de rembourser une somme égale aux proches du malade au cas où celui-ci vient à mourir. Le médecin Miwok exige d'être payé d'avance. Chez les Lummi de l'État de Washington, les hommes-médecine ne fixent jamais de prix pour leurs services, ils prennent ce qu'on



leur offre. Les honoraires sont d'ailleurs le plus souvent élevés, tant on redoute qu'ils ne se vengent d'un salaire trop mesuré en nuisant à la famille du patient. Chez les Takulli ( Indiens Carrier) de la Colombie britannique, le médecin reçoit un présent avant de donner ses soins à un malade ; si le patient vient à mourir, le présent doit être restitué aux proches du défunt. La même règle est en vigueur chez les Indiens Thompson. L'homme-médecine des Indiens Eyaks « ne travaille jamais pour rien, et il peut demander tout ce qui lui plaît ». L'homme-médecine Tanaina est souvent riche, et ses grands biens lui valent d'exercer des fonctions politiques. Chez les Eskimos du Centre, l'*angakok* qui soigne un malade est payé sur-le-champ et sans compter. Le médecin des Eskimos du Labrador se fait toujours payer à l'avance, avec cette réserve qu'en cas d'échec il est tenu de restituer.

Les chamans Chukchi s'efforcent de tirer le plus possible [256] de leurs services. Un proverbe Chukchi dit à peu près : conseil chamanique gratuit, conseil et traitement de rien. Un anthropologue russe qui a travaillé dans ce milieu affirme cependant n'avoir jamais rencontré un chaman pouvant se suffire avec les revenus de sa profession ; celle-ci ne lui apporte guère qu'un supplément. Les chamans Yakoutes, de même que leurs pareils Toungouses, ont droit à rémunération, dans la mesure où ils réussissent.

Une chose est sûre, c'est que partout la profession d'homme-médecine ou de chaman rapporte et que ceux qui l'embrassent se débrouillent tant qu'ils peuvent pour vivre confortablement aux dépens de leur milieu. Les sorciers, qui sont si redoutés et dont le métier comporte souvent de grands risques personnels, sont particulièrement favorisés sur le chapitre en question. Les revenus abondants amassés par les magiciens et les privilèges qui leur échoient tendent à les hausser au-dessus du vulgaire et représentent dans le groupe un facteur très actif de différenciation sociale.

[260]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

# Chapitre X

---

## Les fonctions des magiciens

[Retour à la table des matières](#)

Les magiciens forment l'*intelligentia* de la société primitive. Ils vivent des ressources de leur esprit et ils doivent l'avoir perspicace pour répondre aux exigences de leur milieu. Ils doivent ajouter à une acuité naturelle une certaine connaissance des phénomènes physiques, être rompus aux propriétés des plantes et aux mœurs des animaux, posséder la science et les traditions de leur communauté, connaître la nature humaine et le pouvoir de la suggestion, mettre astuce et audace au service de la duperie, enfin - ce qui n'est pas le moins important- exceller dans la prestidigitacion. La profession magique attire les plus ambitieux et les plus capables, qui y découvrent le chemin le plus sûr de la richesse, des privilèges et de l'influence. C'est la carrière naturelle des individus doués...

Rien de surprenant, dès lors, que l'on trouve si souvent des magiciens aux postes de commandement du groupe. Leurs accointances avec le mystère et l'étrange leur vaut généralement une auréole sacrée. Dans presque toutes les communautés primitives, ils viennent aussitôt après les chefs pour le prestige et l'autorité, si même par-

fois ils ne les dépassent. D'une manière générale, magiciens et chefs font plutôt figure d'alliés que de concurrents, et ils mènent en commun la lutte pour asseoir et conserver leur autorité sur la masse.

En Australie, les hommes-médecine sont fréquemment invités à assister aux conseils de la tribu avec voix délibérative. Leur avis s'impose particulièrement lorsqu'il s'agit de détecter la cause d'une mort, d'une sécheresse anormale ou de quelque autre condition atmosphérique défavorable. Dans le bassin de la rivière Fly, en Papouasie, le corps des magiciens représente une puissance politique, et leur avis détermine d'ordinaire les décisions importantes de la tribu. Dans beaucoup de villages des îles Salomon, les magiciens sont bien plus redoutés que le chef lui-même. C'est ainsi que, dans les îlots d'Owa Raha et d'Owa Riki, alors que l'autorité du chef se limite d'ordinaire aux hommes de son clan, celle du magicien porte sur tous les clans du village. Il en abuse rarement ; il est généralement convaincu de détenir des forces occultes et il les fait servir au bien-être de la communauté. Chefs et [261] prêtres des îles Fidji avaient un vif sentiment de la nécessité d'une collaboration régulière : le chef qui avait attiré sur lui la colère des dieux perdait son autorité ; si le chef échouait à rendre propice le dieu du prêtre, celui-ci était disqualifié et cédait sans tarder la place à un autre. Dans l'île de Niue ou Savage, les prêtres exerçaient une grande influence politique, et, les *toa* (les « combattants ») estimaient de leur intérêt d'être en bons termes avec eux. À Tahiti, en dehors des prêtres réguliers, un ordre supérieur de sorciers était attaché à chaque enclos de temple. Ils avaient mission de ruiner par leurs maléfices les sorciers de rang inférieur, d'exercer la magie noire contre les ennemis privés du roi et des chefs et, en temps de guerre, de célébrer leurs rites mortels contre l'ennemi. Ces *tahutahu* exerçaient un véritable « empire de terreur » sur toutes les classes de la population, et il leur arrivait à l'occasion de porter leurs attaques contre le roi et les chefs eux-mêmes. Le *tohunga* maori exerçait à la fois les fonctions de magicien et de prêtre. Alors que les chefs tiraient leur considération de leur naissance, il ne la devait, lui, qu'à ses succès. Dispensé de tout travail physique, il se consacrait à l'étude et contribuait, tout compte fait, à élever le niveau intellectuel du peuple. Sa personne, ses biens, tout ce qu'il touchait était sacré. À Ponape, l'une des grandes Carolines, les magiciens occupaient les premiers sièges dans la salle du Conseil ; ils avaient droit, aussitôt après le roi, aux meilleurs morceaux de nourriture et à la plus grande portion de kava lors des solennités. Chez les Batak de Sumatra, le prêtre pratique aussi la divination et

annonce les jours fastes ; personne n'entreprend quoi que ce soit, même d'insignifiant, ou ne fait le plus petit changement dans l'ordre de son économie domestique sans le consulter. C'est un fonctionnaire très important du village, quand il n'est pas le chef politique, comme il arrive souvent.

Le chef Zoulou doit être installé dans sa charge par les devins, sous peine de n'être que chef par descendance et non, comme disent les indigènes, un « chef vrai ». Jadis, lorsque le chef avait extorqué tous les secrets des devins, il n'était pas rare qu'il les fît mettre à mort pour les empêcher d'utiliser leurs sortilèges contre lui-même <sup>218</sup>. Le dépisteur de sorcellerie des Bakamba, malgré ses services appréciés de dénicheur de sorciers, est surtout redouté par les indigènes. Il lui est si facile d'abuser de son immense pouvoir et, pour un pot de vin de blanchir un coupable et condamner à mort un innocent. « Il devient un instrument de jalousie, d'envie, de haine [262] et de vengeance. » (C. M. Doke.) Le dépisteur de sorciers des Angoni peut faire impunément tout ce qu'il veut. Les chefs emploient ses services pour se débarrasser des personnes qui ont eu le malheur de leur déplaire ou dont les biens leur font envie. Ils demanderont aussi le renfort du dépisteur de sorciers pour appuyer leurs exigences exorbitantes à l'égard de leurs sujets. Les magiciens Wanyamwezi (Tanganyika) détiennent un rôle particulièrement important ; leur influence marque en bien ou en mal la vie tout entière des indigènes. Tant qu'ils sont bien disposés, tout va pour le mieux ; aussi les indigènes n'ont-ils d'autre préoccupation que de les entretenir dans cette disposition. Le magicien Barundi est un fonctionnaire considérable dont le pouvoir surpasse souvent celui des officiers royaux.

L'Orkoiyot, le grand magicien des Nandi, a des fonctions et des responsabilités très importantes : il fixe le moment des semailles, procure la pluie, assure la fécondité des femmes et du bétail, et il est en outre un devin. Toute expédition guerrière exige, pour réussir, son approbation préalable. Sa personne est sacrée ; personne ne peut s'approcher de lui avec des armes dans les mains ou lui adresser le premier la parole. Si quelqu'un venait à toucher sa tête sacrée, il perdrait ses pouvoirs magiques. L'un de ces grands personnages fut un jour battu à mort par son peuple pour avoir attiré sur lui différentes calamités : famine, épidémie, expédition désastreuse engagée avec son consentement. Toutefois, les Nandi semblent avoir

---

<sup>218</sup> Le despote Chaka, le fondateur du royaume des Zoulous, disait qu'il était le seul devin du pays, car, s'il avait toléré des rivaux, il eût mis sa vie en danger.

regretté plus tard leur geste et attribué tous leurs malheurs de la suite au meurtre de leur Orkoiyot. Chez les Azandé, un habile dépisteur de sorciers est un personnage important : il peut nuire ou protéger, tuer ou guérir. C'est dire qu'il exige et obtient le respect : on s'en rend compte notamment lors des séances. Comme aucun indigène n'est absolument sûr de n'être pas sorcier, il peut toujours redouter que son nom ne vienne à être révélé en séance ; « cette circonstance rehausse sans conteste le prestige du dépisteur de sorciers <sup>219</sup> ». La profession de dépisteur de sorciers est ouverte, chez les Bakongo, à tout individu sagace, ingénieux et énergique, riche ou pauvre, esclave ou libre, sans distinction de sexe. Ce fonctionnaire est, en général, souple et dynamique, car il lui faut souvent danser des heures d'affilée pour exciter la foule au degré voulu. « Il a un regard mobile et perçant qui paraît bondir au visage des spectateurs ; il possède une connaissance pénétrante de la nature humaine et perçoit comme d'instinct ce qui peut plaire à la masse qui l'entoure ; mais, [263] au bout d'un certain temps, son visage prend quelque chose de répugnant et de hideux : cruauté, humeur tracassière, haine, toutes les passions diaboliques s'y inscrivent, on dirait sur un écran... Aucune condition sociale n'échappe à son influence, favorable ou funeste, et le dédain de ses services se solde inévitablement par la catastrophe. Telles sont les prétentions du dépisteur de sorciers du Congo, qui exerce sur les indigènes un pouvoir tyrannique. » (J. H. Weeks) <sup>220</sup>. Dans la Nigéria du Nord, le prêtre est souvent l'autorité judiciaire suprême ; c'est lui qui, de concert avec les anciens, fixe les dommages et intérêts, perçoit les taxes et impose les amendes <sup>221</sup>.

Les Yaghan de la Terre de Feu n'ont pas de chefs ; aussi bien ce peuple fruste ne se lance-t-il jamais dans des entreprises collectives. Mais leurs hommes-médecine doivent à la crainte qu'ils inspirent d'exercer une certaine autorité. Les hommes-médecine des Patagons sont partout reçus avec sonneur, admis à l'hospitalité et comblés de présents. Les Araucans du Chili méridional consultaient leurs magiciens

---

<sup>219</sup> En dehors des dépisteurs de sorciers, les magiciens sont peu considérés, soit que la plupart des gens détiennent des médecines, soit parce que, dans la vie du groupe, le « statut politique rejette dans l'ombre toutes les autres distinctions » (E. E. Evans Pritchard).

<sup>220</sup> Chez les Bangala du haut Congo, un dépisteur de sorciers n'est jamais accusé de sorcellerie et n'est donc pas exposé à l'ordalie du poison. S'il porte une accusation contre quelqu'un, il n'est pas tenu de boire le poison en même temps que le suspect et échappe à tous dommages et intérêts en cas de non-lieu. Le même principe est en vigueur chez les Bambala.

<sup>221</sup> À Badagry, sur la côte de la Guinée, les « prêtres des fétiches » ont le monopole de la justice.

pour toute affaire importante ; on n'aurait jamais déclaré la guerre ou fait la paix sans prendre leur avis <sup>222</sup>. Chez les Indiens du Brésil, les magiciens servent généralement de juges, cautions et témoins dans les affaires privées, et leur avis n'est pas d'un moindre poids dans les matières d'intérêt commun. Les magiciens de la tribu Ipurina sont de loin ses membres les plus en vue. Chez les tribus Witoto, Boro et autres tribus apparentées du bassin supérieur de l'Amazone, « toutes choses égales d'ailleurs », un conflit entre un homme-médecine et un chef a toute chance de se dénouer en faveur du premier, parce qu'un empoisonnement fatal aurait vite fait de liquider celui qui se risquerait à tenir tête au magicien : Un chef faible se placera toujours sous sa coupe. Le magicien a une grande influence sur les affaires tribales, et on n'engage jamais d'hostilité sans son *exequatur*. Il est également de sa compétence d'avertir sa tribu des hostilités qui la menacent. Les magiciens des Kanamari étaient fortement redoutés ; ils jouissaient d'une autorité au moins égale à celle des chefs. Les Jivaro de l'Équateur oriental n'ayant d'autre organisation politique que des alliances temporaires imposées par la guerre, leur magicien (*wishinu*) tient la place principale dans le groupe. On le considère autant pour la richesse qu'il doit aux honoraires corsés de ses consultations médicales que pour le pouvoir qu'il exerce. En dehors de sa fonction de guérisseur, il lui appartient de déterminer la conduite de la tribu dans les [264] questions d'importance telles que le choix d'un chef de guerre ou l'admission d'un étranger désireux de s'agréger à la tribu. Il est, d'autre part, dans les meilleurs termes avec les grands esprits de la nature qui produisent des tempêtes et des inondations et régissent le cours des rivières. En temps de guerre, l'un des deux camps ennemis essaie toujours de tuer le *wishinu* des ennemis le plus tôt possible de manière à s'économiser les méfaits éventuels des esprits auxquels il commande. Suivant un vieil auteur (Pierre Barrère, *Nouvelle relation de la France équinoxiale*, Paris, 1743, p. 210) les hommes-médecine des Indiens de la Guyane étaient considérés comme les « arbitres de la vie et de la mort ». Tout leur était permis, il n'était rien qu'on pût leur refuser ; personne n'aurait eu l'idée de se plaindre de leurs exactions. Ils exerçaient un rôle important en qualité de gardiens des traditions tribales, qu'ils avaient mission de raconter au peuple et de léguer à leurs successeurs dans la profession. Le magicien Taulipang détient lui aussi un pouvoir bien supérieur à celui du chef. Le magicien Tarahumara, s'il se trouve faire preuve

---

<sup>222</sup> Les magiciens abusaient souvent de leur crédit et de leur influence pour satisfaire des rancunes privées.

d'une réelle compétence, détient le plus haut rang dans la hiérarchie du groupe. Ces Indiens démocratiques, qui ne montrent à leurs chefs et aux riches qu'une déférence limitée, rendent hommage « franchement et sans honte » au magicien.

Deux classes de magiciens Pima - ceux qui traitaient les maladies avec des moyens magiques et ceux qui avaient juridiction sur le temps, les récoltes et la guerre - étaient les « véritables maîtres de la tribu, leur influence était bien supérieure à celle des chefs ». Chez les Apaches, les hommes-médecine sont, en règle générale, des parents proches des chefs les plus en vue. L'influence des hommes-médecine Cherokee semble avoir été considérable dans le passé ; ils faisaient partie des expéditions guerrières, dont le succès dépendait moins des prouesses et de l'habileté des guerriers que de la clairvoyante divination et de la prestidigitation des magiciens. De nos jours, lorsque deux camps se préparent à jouer au base-ball, l'homme-médecine de l'un travaille à « ruiner la force » de son rival, et la compétition prend l'aspect d'une joute magique entre lui et son collègue d'en face.

L'homme-médecine des Sioux ou des Dakota était toujours, en même temps, leur chef de guerre, ses services étant indispensables pour interpréter les présages au cours des opérations. Il opérait d'ordinaire la nuit, de manière à prédire où se trouverait l'ennemi le lendemain, la force de ses effectifs et le nombre de scalps qui seraient pris pendant l'engagement. [265] Chez les Cree de l'est, l'influence du magicien surclassait largement celle du chef. Des « prestidigitateurs » malveillants réduisaient souvent toute la communauté en servitude morale, de sorte que personne n'osait rien leur refuser. W.L. Hardisty note, à propos des indiens Kutchin, que le « pouvoir de leurs hommes-médecine est considérable et qu'ils ne négligent aucun moyen pour l'accroître, en jouant des terreurs et de la crédulité du peuple. Leur influence dépasse même celle des chefs ». L'influence des magiciens Paviotso ne se bornait pas au domaine religieux ; on les consultait fréquemment pour des affaires séculières et on se conformait à leurs conseils. Jadis, beaucoup de chefs en vue exerçaient en même temps des fonctions magiques ; la possession d'une puissance occulte n'était pas requise pour être chef, mais suivant les indigènes « ce pouvoir leur était utile » (W. Z. Park).

Chez les Yokuts et les Mono de la Californie centrale, le chef entretenait des relations étroites d'amitié et de collaboration avec un homme-médecine puissant. La collaboration profitait aux deux partenaires : elle accroissait la richesse du chef et, d'autre part, elle mettait l'homme-médecine à l'abri de représailles lorsqu'il avait

tué quelqu'un par voie de magie. Cette collaboration ne s'arrêtait pas là ; le chef se servait parfois d'hommes-médecine pour tuer tel individu d'une autre tribu dont il était jaloux. Tantôt c'était les biens de la victime qui alléchaient le chef, tantôt c'était un prétendant à la main de sa femme qui payait le chef pour le débarrasser du mari. Dans un cas comme dans l'autre, l'homme était perdu : les « médecins » avaient le secret de le tuer à quelque distance qu'il se trouvât. Chez les Maïdu de la Californie du Nord, l'homme-médecine était, et continue d'être, peut-être le personnage le plus important : sa parole a un poids particulier, il est entouré de révérence et il a, d'une manière générale, bien plus de chances d'être obéi que le chef. L'homme-médecine était la personnalité la plus saillante dans la tribu Klamath du sud de l'Orégon ; avant que l'arrivée des Blancs n'eût apporté de profondes perturbations dans la vie tribale, il avait toujours préséance sur le chef <sup>223</sup>. Chez les Haïda, la vie de chaque clan obéissait dans une grande mesure à son chaman respectif qui « exploitait les terreurs superstitieuses de ses compagnons » <sup>224</sup>. Chez les Tinné du sud de l'Alaska, l'homme-médecine occupait une haute position dans le groupe. Le savoir supérieur qu'il tenait des esprits en faisait le conseiller écouté de son milieu ; son pouvoir magique de nuire à un ennemi ou de le tuer l'auréolait de crainte ; enfin [266] des services très largement rémunérés assuraient sa richesse. Au Labrador, le chaman est l'intermédiaire accrédité entre les Eskimos et le monde des esprits ; sans lui les Eskimos se sentiraient paralysés devant ces esprits. Leur chaman cumule ainsi les trois charges de prêtre, prophète et magicien ; on mesure dès lors l'ampleur de son crédit. Chez les Eskimos du Groenland, le chaman, étant l'autorité reconnue dans tout le domaine spirituel, devait nécessairement devenir « une sorte de magis-

<sup>223</sup> Suivant les Klamath (Indiens), une violente tempête accompagne toujours la mort d'un homme-médecine, sa crémation et celle de sa hutte après sa mort. Les Yakoutes de Sibérie croient, de même, que la mort d'un chaman est accompagnée de perturbations atmosphériques d'un caractère extraordinaire.

<sup>224</sup> Les Lillooet prenaient bien garde de ne pas laisser tomber leur ombre sur un magicien. Si le cas se produisait, le magicien passait la main sur l'ombre pour la repousser et annuler le mal qui aurait pu en résulter. Il faisait de même lorsque son ombre tombait sur quelqu'un. Les chamans Tlingit étaient très redoutés, vivants comme morts. La personne qui passait devant la maison d'un chaman, dans les bois, craignait de tomber malade. Seul, un autre chaman pouvait la guérir. Personne n'aurait voulu manger quoi que ce soit à l'emplacement de la sépulture d'un chaman, de crainte de tomber malade, et peut-être de mourir. Celui qui passait près d'un canot dans lequel on avait déposé le cadavre d'un chaman plongeait de la nourriture et du tabac à la proue du canot, en disant : « Donne-moi bonne chance ! Ne me fais pas périr ! » On demandait aux serres d'aigle suspendues près des urinoirs de chamans vivants de procurer la santé.



trat civil » ; il était chargé d'instruire les cas de sorcellerie, les infractions de toutes sortes aux lois coutumières et de dénoncer les coupables <sup>225</sup>.

Dans presque toute la Sibérie, les chamans occupent une position particulièrement importante. Chez les Bouriates, par exemple, les chamans « blancs » jouissent de l'estime universelle, tandis que les « noirs » sont redoutés et détestés à la fois. Les chamans Yakoutes tiennent les meilleures places dans les solennités. Le prince en personne n'est pas dispensé de plier le genou devant lui pour recevoir de sa main une tasse de koumiss. Toutefois, dans la vie quotidienne, aucun privilège, aucun signe ne les distingue de la masse du groupe. Les Toungouses, dont le territoire est contigu à celui des Yakoutes, gardent la plus grande confiance dans leurs médecins et devins, et on doit en dire autant des Ostiaks.

Les magiciens, célèbres de leur vivant par leurs bonnes œuvres, peuvent continuer d'être vénérés et même de recevoir un culte, une fois morts. Dans les îles Loyauté, ceux qui aspirent à prendre la succession d'un magicien se disputent la possession de ses restes, surtout de ses yeux, ses ongles d'orteils, ses doigts, ses os. Ou encore ils essaient de faire brûler son corps dans leur enclos personnel de manière à hériter de ses « pouvoirs mystiques ». Les plus anciens et les plus renommés des chamans Semang - ceux, disent les indigènes, qui connaissent toute la magie de la tribu - sont enterrés dans des abris d'arbres, et on les munit de provisions de bouche, d'un couteau de jungle et d'autres articles utiles. Ces dispositions leur permettent d'avoir accès à un paradis spécial, sans aucun doute supérieur à celui de leurs compagnons de tribu. Suivant les Ho (tribu aborigène de Chota Nagpur), les vertus spéciales d'un magicien décédé passent d'ordinaire à ses disciples. Dans le cas contraire, ceux-ci montent la garde sur l'emplacement de la crémation afin de tirer quelque « puissance magique » de ses restes. Le magicien boshiman passait pour conserver après sa mort tous les pouvoirs dont il avait disposé de son vivant ; on pouvait continuer à prier le faiseur [267] de pluie de produire des averses, le magicien de la chasse d'assurer des chasses fructueuses. Lorsque le chef magicien des Masaï meurt, on brûle sa dépouille, au lieu de l'abandonner dans la brousse aux bêtes fauves, comme c'est l'usage pour le commun. Les Indiens Guarani ne décampent jamais sans emporter avec eux les ossements de leurs hommes-médecine ; ces « pré-

---

<sup>225</sup> Hans Egede note que les femmes Eskimos regardaient comme un précieux honneur les faveurs d'un *angakok*. Certains maris achetaient à l'occasion ses bons offices, quand ils n'arrivaient pas à avoir une progéniture.

servatifs sacrés » portent toutes leurs espérances. Les funérailles des chamans Bouriates se font en grande cérémonie ; leur sépulture est inviolable, on y offre des sacrifices et on leur adresse des prières. Les chamans défunts protègent leurs contrebutés et prennent un soin particulier de leurs proches <sup>226</sup>.

En revanche, certains magiciens que leur activité bienfaisante a rendus fameux de leur vivant peuvent être extrêmement redoutés après leur mort. C'est ainsi que les Maler, une peuplade aborigène des monts de Rajmahal (Bengale), déposent les cadavres de leurs « prêtres » dans la forêt, alors qu'ils enterrent d'ordinaire leurs morts dans le village. Ils veulent éviter par là que leurs mânes ne viennent tourmenter les survivants. Les Rautia (caste de Chota Nagpur, d'origine probablement dravidienne) croient que les femmes mortes en couches, les gens dévorés par un tigre, tous les exorcistes peuvent apparaître après leur mort en qualité d'esprits malveillants et troubler les vivants. On fait alors appel à un autre exorciste pour identifier l'esprit responsable et l'apaiser par des dons. Cela demande le plus souvent quelques mois, mais certains esprits particulièrement tenaces ayant appartenu à de très grands exorcistes ne demandent pas moins, pour se tenir tranquilles, d'un sacrifice par an. La tribu brésilienne des Bororo se figure que les âmes des gens ordinaires s'incarnent après la mort dans des aras, tandis que les hommes-médecine deviennent d'autres espèces d'animaux. Que ces animaux viennent à être tués intentionnellement ou accidentellement, ils se vengeront en enlevant les vivants. Suivant les Yakoutes sibériens, les chamans défunts demeurent à l'état d'esprits inquiets, occupés à tourmenter les vivants, surtout leurs proches. On brûle le cadavre du chaman, de nuit et au plus vite, et on évite toujours sa tombe avec le plus grand soin.

Les sorciers, dont les pratiques néfastes ont été si redoutées de leur vivant, passent souvent pour les redoubler une fois morts, de sorte que l'on doit aviser à des précautions spéciales pour défendre le groupe. Les Kai de la Nouvelle-Guinée, après avoir tué un sorcier, dépècent son corps et en dispersent les [268] morceaux en guise d'avertissement à ceux qui seraient tentés d'imiter son pernicieux exemple. À Bougainville, le sorcier déniché par voie de divination est pendu à un arbre, mains et pieds liés ; mort, on lui refuse la sépulture et on le jette dans la forêt. À Car Nicobar, le corps du sorcier qui a été tué est immergé dans la mer avec un lest de pier-

---

<sup>226</sup> Chez les Bouriates, nombre de chamanes de grand renom reçoivent un culte après leur mort. La pratique a été constatée dans d'autres tribus sibériennes.

res, dans l'espoir que son esprit ne hantera plus la communauté ; il arrive même qu'on réserve le même sort à sa femme et à ses enfants. Les Ovambo (tribu de dialecte bantou du sud-ouest africain) redoutent particulièrement le magicien défunt : aussi démembrèrent-ils son corps et lui coupèrent-ils la langue. Si ces précautions sont prises aussitôt après la mort, il n'y a plus rien à craindre ; son esprit est désarmé pour toujours. Les Babemba, lorsqu'ils tuent un sorcier, brûlent son corps pour lui interdire de pratiquer son art maléfique après sa mort. Parfois il s'arrange pour déjouer ces mesures et continuer, dans son existence d'esprit malin, à tourmenter le village ; en ce cas, ils déterrent ses os calcinés et les brûlent si parfaitement qu'il ne reste qu'une pincée de cendres. Les Lango (tribu nilotique de l'Ouganda) assomment les sorciers à coups de gourdin et brûlent leur corps ; le temps que cela prend, tout le monde s'enfuit pour échapper à la vengeance de l'esprit ; les cendres une fois recueillies, on les enterre dans un marais, l'eau devant ruiner toute activité ultérieure de la part de l'esprit. Dans la Nigéria du Sud, on n'enterre jamais les cadavres de sorciers ; on les dépose sur des branches d'arbre à un endroit réservé à cet usage ; il peut arriver qu'un sorcier particulièrement habile ou chanceux parvienne à tromper toute sa vie la méfiance de son milieu et meure regretté de tous. Mais, une fois mort, il est impossible à son esprit de dérober sa nature mauvaise, et il revient jouer toute sorte de tours désagréables aux survivants. Le remède consistera alors à déterrer le cadavre et à le brûler pour garantir la famille de nouveaux ennuis. Chez les Jivaro, les magiciens particulièrement redoutés de leur vivant passent pour devenir des esprits malveillants après la mort. Suivant certains Eskimo de l'Alaska, les sorciers, de même que les voleurs et les personnes ayant eu des mœurs inavouables, deviennent « gênants » après leur mort, et leurs ombres continuent à revenir sur la terre des vivants et à hanter les lieux voisins de leur sépulture.

Dans de nombreuses peuplades primitives, le magicien officiel est en même temps le chef ou le président. Là où les fonctions de gouvernement et de magie ne sont pas réunies sur la même tête, le chef peut encore pratiquer certaines [269] formes de magie, les plus indiquées pour accroître son prestige et assurer son autorité.

Dans l'Australie aborigène, l'institution du chef est inexistante. Tout ce qui existe d'autorité politique est exercé par les anciens de la tribu, qui semblent, dans la plupart des cas, présider leurs groupes locaux ou totémiques respectifs. Dans l'aire sud-orientale, ils étaient souvent magiciens ; ainsi chez les Yuin de la Nouvelle-

Galles du Sud, dont le premier personnage était celui qui pouvait, au dire des indigènes, « extraire de lui-même le plus grand nombre d'objets » lors des cérémonies d'initiation. En revanche, chez les Wiimbaio de la même contrée, un individu pouvait être redouté comme détenteur de pouvoirs magiques sans être nécessairement un « chef ». Dans l'aire centrale, le chef accomplit des cérémonies magiques pour assurer la multiplication des animaux et des plantes totémiques, mais ici encore l'*alatunja*, comme l'appellent les Arunta, n'est pas nécessairement un homme-médecine ou un individu qui passe pour détenir la faculté de communiquer avec les esprits ancestraux (*iruntarinia*) reconnus par la tribu. Chaque groupe totémique a son « chef », son président, mais chaque groupe totémique n'a pas soit un magicien professionnel, soit un homme spécialisé dans les rapports avec les esprits.

En Nouvelle-Guinée, l'institution du chef est plutôt embryonnaire. Sir William McGregor remarquait à propos des tribus de Papouasie que personne n'a jamais montré assez de sagesse, d'audace ni d'énergie pour s'instituer le « despote », fût-ce d'un simple district. « Les rares individus qui sont allés le plus loin dans cette voie n'ont jamais fait, au meilleur des cas, que des sorciers renommés ; mais cela n'a jamais dépassé « niveau d'un chantage relatif. » Le chef des Mawata a pouvoir en bien ou en mal sur les champs. Il peut également obliger le dugong et la tortue à remonter des profondeurs de la mer pour se faire prendre. Chez les tribus de dialecte Girara, entre les rivières Fly et Bamu, l'homme réunissant les fonctions de chef et de magicien sera aveuglément obéi, bien que les chefs de village semblent, d'une manière générale, disposer d'une bien faible autorité. Dans la tribu Motu (Port Moresby), les « chefs » ne possèdent pas nécessairement de pouvoirs magiques, mais un individu qui les détient sera considéré comme un chef. C'est ainsi qu'un individu devait son autorité au fait de pouvoir calmer la mer ou la démonter à plaisir ; un autre tenait sa puissance de sa faculté de faire la pluie, le beau temps et de déterminer la fertilité des plantations. Chez les [270] Massim méridionaux (Baie de Bartle), on trouve des chefs pourvus d'une influence considérable en dehors des « experts » détenant des pouvoirs magiques dans l'ordre de la pluie, de la pêche et des plantations. Si la profession de ces derniers ne leur conférait pas autorité pour traiter de la paix ou de la guerre ou de la grande politique, ils semblent avoir fréquemment détenu des postes civils. Dans ce cas, le même individu cumulait les charges de chef et de magicien. Un chef Kolem (l'ancien territoire allemand de la Nouvelle-Guinée) était un magicien puissant ; il pouvait soulever des tempêtes, faire la pluie et le beau temps, frapper

ses ennemis de maladie ou de mort. Le chef des Yabim n'est pas nécessairement magicien, mais il est fréquent de rencontrer les deux charges réunies sur la même tête.

Dans les îles Marshall Bennett, il incombait à chaque chef de clan d'assurer la fécondité des jardins du clan en récitant sur eux des formules magiques ; en échange de quoi, on travaillait pour lui une bonne part de son jardin, et on lui faisait des présents de nourriture. Dans les îles Trobriand, la magie de la pluie et du beau temps, capitale pour une population qui vit de jardinage et de pêche, est régie par les chefs suzerains de Kirinawa. Comme ils disposent de la faculté surnaturelle de produire une sécheresse prolongée, ils gardent la haute main sur leurs sujets et « renforcent ainsi l'ensemble de leur pouvoir » <sup>227</sup>.

On trouve dans les diverses îles de la Mélanésie des chefs dont l'autorité repose surtout sur leur réputation de détenteurs de *mana* ; ils tiennent ce *mana* des mânes et des esprits puissants avec lesquels ils sont en rapports permanents. C'est ainsi qu'en Nouvelle-Bretagne ce *mana* permettait à un chef « de produire la pluie et le soleil, des vents favorables et des vents contraires, la maladie et la santé, la victoire ou la défaite, et d'une manière générale de fournir à son client la bénédiction ou la malédiction demandée pourvu qu'il y mette le prix » (G. Brown) <sup>228</sup>. Dans l'île Florida (Salomon), l'individu qui passait pour être en communication avec de puissants esprits des morts (*tindalo*) et posséder le *mana* voulu pour lui permettre d'appliquer la puissance des *tindalo* était reconnu pour chef. Ses dons personnels et ses succès fortifiaient sa position ; la faiblesse et l'échec la ruinaient. « Il avait pour appuyer ses prétentions à l'obéissance générale l'opinion publique, sans parler de la crainte universelle ressentie pour le pouvoir *tindalo* renfermé en lui. » Dans le nord des Nouvelles-Hébrides, où la qualité de chef est plus prisée, le fils n'en hérite [271] pas. Il hérite, si son père peut le lui ménager, ce qui lui assure le rang de chef, à savoir le *mana*, les charmes, les chants magiques et l'outillage de son père en même temps que la science d'aborder les êtres spirituels. Dans les îles Banks, à côté des chefs pro-

<sup>227</sup> Sous l'autorité du chef trobriandais il faut toujours chercher la crainte de la sorcellerie, sans laquelle il serait moins que rien.

<sup>228</sup> Ailleurs, George Brown, que nous utilisons ici, déclare que « le chef devait essentiellement son rang à sa fortune et au nombre de formules magiques et de charmes qu'il possédait ». Dans les îles Shortland, les chefs revendiquaient un pouvoir sur les phénomènes de la nature. Chez les Manu des îles de l'Amirauté, le chef se contente d'exercer la magie de la guerre, il abandonne à ses subordonnés les autres spécialités.

prement dits, on trouvait des « grands hommes » jouissant d'une influence considérable dans leur village, des hommes nantis d'un abondant *mana* auxquels les formules et les objets magiques procuraient vaillance dans le combat et chance dans toutes leurs entreprises. Dans l'île Pentecôte (Raga), une des Nouvelles-Hébrides, « certains individus sont tenus pour chefs par les Européens, mais leur pouvoir semble dépendre surtout de leur réputation de *mana*, particulièrement de *mana* lié à la magie » (W. H. R. Rivers).

Il a existé autrefois dans toute la Polynésie une classe hiérarchisée de chefs et même parfois un potentat suprême régnant sur un groupe insulaire et que l'on peut qualifier de roi. On prêtait à ces chefs des pouvoirs merveilleux et on leur montrait la plus grande vénération. Chez les Maori, les charges de chef et de *tohunga* étaient généralement réunies, et le plus puissant des *tohunga* était aussi le chef (*ariki*) héritaire de sa tribu.

Chez les Subanun de Mindanao, il se rencontre qu'un « chef » exerce aussi la magie, mais les cas paraissent rares. Le *manang* des Dayak côtiers de Bornéo vient immédiatement après le chef. On le voit fréquemment à la tête du village où il habite. Rien ne l'empêche de prendre cet honneur, s'il s'est acquis de la popularité par une exacte interprétation des songes et des expulsions efficaces de mauvais esprits.

Chez les tribus aborigènes de la péninsule malaise, un magicien heureux a, d'ordinaire, toute chance d'être choisi pour chef. Chez les Semang, la charge de premier magicien semble aller le plus souvent avec celle de chef, mais elles sont parfois séparées chez les Sakai et les Jakun. Le chef a presque toujours une réputation de magicien, mais il n'est pas pour autant le grand thaumaturge de la tribu, pas plus que ce dernier n'est nécessairement son chef politique. Le magicien a pour mission de « présider en qualité de médium-chef toutes les cérémonies, d'instruire la jeunesse de la tribu, de prévenir aussi bien que de guérir toutes les formes de maladie et autres ennuis, de prédire l'avenir (dans la mesure où il peut affecter les résultats d'un acte), de détourner, quand il y a lieu, le courroux du ciel et, alors même qu'il se réincarne après sa mort dans une bête sauvage, d'étendre une protection favorable sur ses dévoués descendants » (W.W. Skeat et [272] C. O. Blagden). Il arrive souvent que le « chef » (président) d'un groupe Andaman local soit en même temps magicien, mais les deux qualités sont entièrement distinctes et séparées. Un individu peut être magicien sans posséder les qualités requises pour un chef.

L'Afrique offre les attestations les plus étendues pour la coalition des fonctions magique et politique et, dans certaines parties du continent noir, pour l'évolution allant du magicien au chef. Dudley Kid écrit à propos des populations de langue bantoue de l'Afrique du Sud : « Il y a de cela très longtemps, le chef était le grand faiseur de pluie de la tribu. Certains chefs n'admettaient aucune concurrence dans ce domaine ; ils craignaient trop qu'un heureux faiseur de pluie ne fût choisi pour chef. Il y avait une autre raison : le faiseur de pluie était assuré de devenir riche s'il se faisait une grande réputation, et cela n'arrangeait jamais le chef, on s'en doute, de laisser trop s'enrichir un de ses sujets. Le faiseur de pluie exerce une autorité redoutable sur la population ; aussi importe-t-il souverainement de tenir la fonction étroitement liée à la royauté. La tradition fait toujours du pouvoir de faire la pluie la gloire essentielle des anciens chefs et héros, et l'institution du chef en est assez probablement issue. L'homme qui détenait le pouvoir de faire la pluie devenait naturellement le chef <sup>229</sup>. » À une époque plus récente, la fonction souverainement importante d'attirer les précipitations sur la terre desséchée a été confiée à un faiseur de pluie professionnel. Ce n'est pas un mince personnage : « il détient sur l'esprit du peuple une influence qui surpasse celle même du roi, qui est lui-même contraint de céder aux conditions de ce super fonctionnaire » (Robert Moffat).

Dans l'Est Africain, le chef politique d'un groupe tribal est très souvent le premier magicien, rompu à la production de la pluie, à la divination et à la médecine. Chez les Masai du Tanganyika, les hommes-médecine sont souvent les chefs, et le chef suprême est presque toujours un homme-médecine très puissant <sup>230</sup>. Les Nandi du Kenya ont de même un chef suprême ou magicien suprême (l'Orkoiyot) dont la suzeraineté est reconnue dans toute leur région. Le gouvernement réel de chaque district repose sur deux hommes dont l'un est choisi par le chef suprême pour le représenter et l'autre élu par le peuple mais responsable aussi devant lui. Les anciens de chaque district se réunissent de temps à autre pour discuter des affaires de l'État, et les deux gouverneurs assistent à ces réunions. Chez les Bakéréwé, qui occupent la

---

<sup>229</sup> Chez les Zoulous, chaque homme-médecine a ses médecines particulières et traite une forme particulière de maladie. Lorsqu'un chef apprend qu'un homme-médecine a réussi dans un cas où d'autres ont échoué, il exige de l'homme-médecine qu'il lui livre la médecine. « Le chef devient ainsi le grand homme-médecine de sa tribu, et on a toujours recours à lui en dernière instance. »

<sup>230</sup> Ce chef suprême n'exerce pas le pouvoir directement et n'a pas d'attributions administratives. On l'a appelé le « pape » des Masai.

plus grande île du [273] lac Victoria, le roi est aussi le grand faiseur de pluie, et c'est à lui que la population recourt en dernier ressort. Qu'il réussisse à amener la pluie, il jouira d'une immense popularité, mais un échec le fera détronner et maltraiter comme le dernier des sujets.

Dans la région du haut Nil, les hommes-médecine, qui détiennent le pouvoir de faire la pluie, sont généralement les chefs. C'est le cas, entre autres, des Lotuko (Latuka) chez lesquels presque tous les grands chefs jouissent d'une réputation de faiseurs de pluie. Le secret de cet art précieux est le plus souvent héréditaire et se transmet de père en fils. L'influence des chefs Bongo dépend, suivant Georg Schweinfurth, dans une grande mesure, de la croyance à leurs pouvoirs magiques. Le chef des Obbo assied son autorité sur ses sujets grâce à ses pouvoirs de faiseur de pluie et de sorcier. Y a-t-il trop ou trop peu de pluie à la saison des semailles, le chef réunit le peuple et lui dit son regret d'avoir été contraint par leur conduite inconvenante à les affliger d'un temps défavorable. Ils ont regardé à le ravitailler en nourriture et autres produits de nécessité, et ils voudraient qu'il eût égard à leurs intérêts ! « Pas de chèvres, pas de pluie, c'est notre contrat, chers amis ! » Les fournitures ne tardent pas à arriver, et, par-dessus le marché, on lui fera présent des plus jolies filles. Un chef Obbo, a-t-on dit, a des femmes dans chacun de ses villages. De même, l'autorité d'un chef Acholi dérive avant tout de son pouvoir sur la pluie. Chaque chef dispose de deux ou trois marmites spéciales dont chacune contient nombre de cristaux de forme bizarre qu'on ne trouve que dans le lit des rivières. Ce sont les bijoux de famille hérités des ancêtres du chef. Lorsqu'il désire faire tomber la pluie, il enduit ces bijoux d'huile et verse de l'eau dessus ; si, au contraire, il veut arrêter la pluie, il les exposera au soleil sur un arbre ou bien les placera dans le foyer. Ils sont sacrés : personne ne les touchera ni ne portera le regard sur eux, s'il peut s'en empêcher. La possession de ces cristaux permet à un chef de faire tout ce qui lui plaît ; que quelqu'un l'ait importuné, il peut sécher sur pied ses récoltes. Le faiseur de pluie des Shilluk et des Dinka est un chef divin en qui réside l'âme d'un grand ancêtre éloigné ; il doit à cette possession d'être plus sage et plus clairvoyant que le commun des mortels. En théorie, et le plus souvent en pratique à n'en pas douter, son autorité n'a pas de limite. Le faiseur de pluie Shilluk est tué rituellement, lorsqu'il devient trop âgé pour supporter les lourdes obligations de son état ; celui des Dinka meurt de la même manière, mais c'est à lui [274] qu'il appartient de déci-



der du moment où l'affaiblissement de ses pouvoirs lui interdit de s'acquitter plus longtemps de ses fonctions.

En Afrique centrale, le magicien exerce parfois des fonctions civiles ; chez les Lendu, par exemple, une tribu à l'ouest du lac Albert. Ici, le faiseur de pluie ou bien occupe la place de chef, ou bien finit presque fatalement par y parvenir. Dans la même région, la tribu des Banyoro attribue à son roi un pouvoir discrétionnaire sur la pluie mais le roi délègue d'ordinaire ses pouvoirs à des subordonnés pour que toutes les parties de son royaume puissent jouir de précipitations égales. Chez les Bayaka (tribu du district de Kasai, Congo belge), le chef est le premier magicien ; et pareillement, dans le même district, chez les Bayanzi. Pour ce qui est du Congo, il est rare, néanmoins ; que le même sujet cumule les fonctions de chef et de magicien. Il arrive souvent que le chef soit préposé à la garde des cultes publics, mais il abandonne d'ordinaire la météorologie, la médecine et la prophétie au magicien, le *nganga*.

Dans la tribu Fang ou Pangwé du Gabon, le chef d'un village ou d'un groupe de villages est en même temps son magicien et son prêtre. Le chef des Banjar est à la fois roi et grand prêtre. Ses sujets lui prêtent le pouvoir de faire la pluie et le beau temps à volonté. Tant que le temps continue à leur convenir, ils le révèrent et le comblent de présents, en céréales et en bétail. Mais, si la sécheresse persiste ou si une pluie prolongée menace leurs cultures, ils l'accablent d'insultes et le rossent jusqu'à ce que le temps ait changé. Les « médecins » des tribus du sud de la Nigéria sont souvent plus puissants que le chef civil, et, dans certains cas, ce dernier doit de toute nécessité être versé dans la connaissance et l'usage des « médecines ». En outre, presque tous les chefs ont besoin de quelque connaissance de l'art magique pour faire face à leurs obligations, surtout en ce qui touche la pluie et la croissance des cultures.

Comme on l'a vu, le magicien des Indiens de l'Amérique du Sud surpasse souvent le chef en considération et en influence. Souvent, il est en même temps le chef, par exemple dans diverses tribus du Brésil <sup>231</sup>. Il ne semble pas cependant qu'on puisse

---

<sup>231</sup> Dans la tribu Ica (Colombie, Indiens de dialecte Arhuaco), les *mamma* sont, en même temps que des hommes-médecine, des juges et des gouverneurs, « et leur pouvoir ne paraît pas avoir été sérieusement entamé par vingt ans de voisinage avec le christianisme » (E. Knowlton). Chez les Jivaro, un grand chef est « aussi rompu à la sorcellerie qu'un sorcier professionnel » (R. Karsten). Chez les Choroti et les Ashluslay du Gran Chaco bolivien, l'homme-médecine ne paraît jamais avoir été un chef.

avancer un cas où cette autorité lui ait été dévolue en raison de ses seuls pouvoirs occultes. Il faut en dire autant des Indiens de l'Amérique du Nord, où, presque dans toutes les tribus, le magicien était un personnage très important.

Toutes sortes de chemins mènent à l'autorité politique. Dans les collectivités primitives, la valeur personnelle est généralement [275] le facteur essentiel d'un tel acheminement. La vigueur physique et la volonté, l'éloquence persuasive, une grande énergie, de l'initiative, des ressources, autant de qualités qui détachent un homme de la masse et qui font le chef. Les fondements de la supériorité ne se limitent d'ailleurs pas à ceux-là ; on en trouve souvent d'autres. Dans certaines régions de l'Australie aborigène, l'âge, à condition de n'être pas défiguré par la décrépitude mentale, suffit à assurer un certain degré de supériorité. Dans certaines îles de la Mélanésie, les chefs semblent choisis parmi les plus hauts gradés des sociétés secrètes. On trouve, en Afrique et en Amérique du Nord, des exemples où le plus riche est aussi le chef ; parfois, c'est le magicien qui s'élève à un poste de commandement. Alors que le chef n'apparaît que rarement comme le successeur direct du magicien, c'est un fait incontestable que, dans mainte société primitive, l'homme qui s'est acquis d'une manière ou d'une autre une position de commandement la confirmera, la renforcera et, dans une certaine mesure, la gardera grâce aux vertus occultes qu'on lui prête. La magie est souvent le contrefort de l'absolutisme quand elle n'en a pas été le socle.

Le magicien est parfois un maître Jacques qui cumule le métier de guérisseur, exorciste, devin, voyant, prophète, barde, éducateur. Il peut aussi commander aux vents, à la pluie, à la croissance des plantations ; découvrir les sorciers et autres criminels ; imposer des tabous et des rites de purification pour conjurer les conséquences désastreuses de leur violation ; semer la ruine chez les ennemis de la tribu ; fournir les talismans qui assureront la bonne chance et les amulettes destinées à éloigner toutes les maladies ; en temps de guerre comme en temps de paix, de famine comme d'abondance, il peut être l'homme à consulter chaque fois que les affaires vont mal ou qu'une affaire importante est engagée. Le magicien professionnel peut aussi être un sorcier, dont l'activité néfaste, malgré la crainte et la réprobation qui l'entourent, n'en est pas moins socialement reconnue.

D'une manière générale, les praticiens réguliers de la magie ont des fonctions différentes, c'est-à-dire sont l'objet d'une considération différente et perçoivent

des rémunérations très diverses. La différenciation atteint parfois un tel degré qu'on trouve presque un magicien pour chaque conjoncture de la vie.

Dans les tribus du sud-est australien, l'homme-médecin n'est pas toujours un médecin ; il peut se consacrer à une forme particulière de magie telle que la production de la pluie, la divination, la composition de formules magiques. Dans les [276] îles de la Mélanésie, chaque village un peu important « ne manque pas de posséder un individu pour diriger le temps et les vagues, un autre qui connaît la manière de traiter les maladies, un troisième qui sait semer le malheur au moyen de charmes divers. Il arrive que le savoir-faire d'un individu englobe toutes ces branches, mais le plus souvent chacun a sa spécialité. » (R. H. Codrington.) Les magiciens des Bavenda du Transvaal comprennent, outre des médecins, des individus qui savent consacrer les armes, faire du feu nouveau, produire la pluie qui fécondent les champs ; qui préparent des philtres ; qui traitent le délire et la folie. Chez leurs voisins, les Lovedu, la magie comporte maintes spécialités : celui-ci est faiseur de pluie ; un autre a le pouvoir de transformer les gens en animaux, celui-ci met à l'épreuve de la sorcellerie la haie de la hutte d'initiation des filles, celui-là s'occupe de la hutte de circoncision, un autre fortifie la reine de la pluie en vue de ses fonctions officielles. L'individu qui n'a pas hérité de la profession magique n'acquerra pas comme cela la connaissance spécialisée requise : il faut y mettre un prix élevé, et les secrets ne se communiquent pas si facilement. Les Bangala (Boloki) du haut Congo ont quelque dix-huit variétés de magiciens, les Bakongo du bas Congo pas moins d'une cinquantaine <sup>232</sup>. Chez les Fang du Gabon, le *nganga* réunit dans sa personne toutes les branches de la magie. Dans d'autres tribus de la même région, chaque magicien a sa spécialité qui faiseur de pluie, qui médecin, qui fabricant de charmes, qui dénicheur de criminels. En règle générale, il n'y a qu'un magicien par village ; quand l'expert local n'est pas l'homme du besoin, les indigènes essaient d'en trouver un dans quelque village des environs. Chez les Apaches, les Mohave et d'autres tribus du sud-est on trouve « des magiciens qui ont un grand renom de faiseurs de pluie, d'autres qui revendent un pouvoir spécial sur les serpents, d'autres qui font profession de ne consul-

---

<sup>232</sup> J. H. Weeks, utilisé ici, a décrit les diverses sortes de *nganga* et leurs fonctions. Il souligne que les cultes *nganga* sont incontestablement le résultat d'un long développement et aussi d'emprunts étendus à la pratique magique des tribus voisines. L'indigène congolais est toujours prêt à éprouver un moyen magique nouveau. Il est vraisemblable aussi que d'innombrables cultes, après avoir joui d'une grande popularité, sont tombés dans l'oubli.

ter que les esprits et qui ne soignent les malades qu'à défaut d'autres praticiens disponibles » (J. G. Bourke).

On trouve dans certaines parties du monde aborigène des associations de magiciens qui revêtent souvent un caractère plus ou moins secret. En général, plus la spécialisation est poussée, et plus on constate une tendance à s'organiser en corporations et en confréries. Ces associations sont inconnues en Australie, où pourtant les hommes-médecine d'une tribu coopèrent régulièrement quand il s'agit d'initier et d'exercer les aspirants. Dans un cas de maladie grave, il arrive que l'on fasse appel à plusieurs hommes-médecine pour consultation, [277] à l'occasion même, à des praticiens de tribus voisines <sup>233</sup>. La Nouvelle-Guinée et les îles de la Mélanésie comptent de nombreuses sociétés secrètes souvent nanties de fonctions magiques, mais elles ne semblent pas se limiter aux magiciens. L'exemple le plus approchant d'une société professionnelle pourrait être fourni par la société Ingiet ou Iniat de l'archipel Bismarck, à laquelle appartiennent la plupart des hommes. Les initiés ont conscience de posséder de grands pouvoirs magiques, et quiconque veut se venger d'un ennemi personnel fait appel à leurs offices. Toutefois, tous les membres de la société ne sont pas indifféremment autorisés à pratiquer la sorcellerie : il faut, pour cela, avoir reçu une initiation spéciale. Le président de chaque branche d'Ingiet est, d'ordinaire, le sorcier-chef d'une communauté. Dans les îles Banks, on trouve, en dehors de la société très répandue Tamate, qui rappelle à certains égards l'Ingiet, maints groupes locaux mineurs. L'un des exemples les plus curieux est fourni par les sociétés *parmal*, dont chacune a un nom différent suivant la variété de magie qu'elle exerce. Les initiés sont formés à cette magie, mais ils ne peuvent la mettre en œuvre que contre des gens étrangers à la société. Celui qui l'utiliserait contre un confrère serait puni de mort. Il arrive souvent que le même homme appartienne à plusieurs sociétés secrètes de l'île ; c'est le moyen de se mettre à l'abri de la sorcellerie d'un plus grand nombre de gens. Il est aussi d'usage de s'inscrire à des sociétés des îles voisines pour multiplier encore son coefficient de protection.

---

<sup>233</sup> Dans le Queensland, les hommes-médecine peuvent être apparemment en termes amicaux, et même en collaboration, les uns avec ses autres ; dans le fond ils n'ont aucune confiance dans leurs collègues. Ils n'ont d'autres liens entre eux qu'une commune peur. » Les *tohunga* maoris étaient souvent des rivaux acharnés. Ils n'hésitaient pas à liquider magiquement un concurrent quand l'occasion se présentait.

Chez les Bathonga, un exorciste vraiment heureux inaugure de nouveaux rites, découvre des médecines plus puissantes, draine des élèves de partout et peut devenir fondateur d'école. Une grande rivalité oppose les différentes écoles, et la hargne professionnelle peut aller jusqu'à mettre à l'épreuve un collègue et même à se voler mutuellement des drogues. Il arrive qu'un élève veuille s'émanciper et mettre sur pied une nouvelle société d'exorcisés. Cette manière de faire indispose gravement le maître, pour qui elle signifie une concurrence active et une réduction de ses honoraires. Aussi se rend-il à l'autel de ses dieux pour les prier de rendre inefficaces les drogues de son rival. Est-il exaucé, le disciple doit lui demander pardon et payer une amende afin d'assurer la réussite de son activité future. « Il pourra peut-être succéder à son maître, mais seulement après la mort de celui-ci. »

Chez les Waduruma, subdivision tribale des Wanyika du Kenya, chaque district a ses sociétés d'hommes-médecine. [278] Comme chaque société tire son nom de la variété de magie qu'elle exerce, il y a autant de sociétés que de magies. Les membres de ces organisations s'engagent à sauvegarder la propriété privée au moyen de charmes traités avec une médecine puissante ils pratiquent aussi la médecine sur une grande échelle certains d'entre eux ont, dans ce domaine, de tels succès à leur actif qu'ils se sentiraient « diffamés », si l'on avait le malheur de les appeler magiciens au lieu de médecins.

Chaque dépisteur de sorciers des Azandé a sa clientèle à lui, perçoit ses honoraires propres et, d'une manière générale, ne doit de compte à personne en matière professionnelle. Il n'entre pas dans une association dont les membres ont des privilèges et des obligations mutuelles. Toutefois, des repas communs réunissant plusieurs praticiens autour d'un feu pour manger des médecines ensemble sont devenus un usage régulier, et ils se mettent d'ordinaire plusieurs pour diriger la séance de dépistage. Cette coopération tend à créer un certain degré de cohésion collective <sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup> E. E. Evans Pritchard décrit plusieurs associations formées à une époque récente pour la célébration de rites magiques. Elles comportent des cérémonies d'initiation, des droits d'entrée, des degrés, un langage ésotérique et d'autres traits particuliers aux sociétés secrètes. Toutes sont d'origine étrangère. Elles ont commencé par être des associations fermées ne se réservant qu'un certain nombre de médecines et de rites secrets ; aujourd'hui, l'hostilité des missionnaires et des autorités officielles a déterminé une aggravation et une généralisation du secret.

Les magiciens Ewé, sans présenter une organisation rigoureuse, entretiennent d'excellentes relations les uns avec les autres et le praticien qui se procure quelque chose de nouveau en matière magique se hâte d'en faire part à ses amis. Les magiciens Twi, « tous unis pour duper le peuple », ont soin de s'aider mutuellement et de se communiquer tout ce qui peut leur servir. Parfois un « prêtre de fétiche » informera un client que le dieu qu'il sert refuse d'accorder l'assistance et les renseignements requis. Il recommande au client de consulter un autre praticien auquel, dans l'intervalle, il communique tous les détails du cas. Les Twi soupçonnent d'ailleurs que tous leurs prêtres ne sont pas vraiment inspirés et qu'il est parmi eux des imposteurs. C'est pourquoi ils consultent deux prêtres séparément et confrontent leurs déclarations. Mais les prêtres sont tellement solidaires que les déclarations de l'un contredisent rarement celles de l'autre.

La société Poro (Purrah) des Kpellé de Libéria offre certaines ressemblances avec l'Ingiet de l'archipel Bismarck. Comme celle-ci, c'est une société tribale qui initie tous les jeunes gens arrivés à l'âge de la puberté ; et, ici, encore, seuls certains élèves sont choisis pour recevoir des directeurs une instruction magique. Cette éducation supplémentaire exige des dépenses supplémentaires et une instruction prolongée. Leur scolarité achevée dans l'école Poro, les magiciens frais émoulus deviennent « compagnons » et vont rendre visite aux praticiens les plus éminents des tribus voisines <sup>235</sup>.

[279]

Dans les tribus de la Côte de l'Or et de la Côte des Esclaves, les aspirants aux ordres sacerdotaux observent un noviciat de plusieurs années. Danse, prestidigitation et ventriloquie constituent les matières les plus importantes du programme. Mais on leur donne aussi des notions médicales. On leur enseigne, en outre, une nouvelle langue et, une fois ordonnés prêtres, on leur confère un nouveau nom. On ne les agrège, en règle générale, pleinement à l'ordre sacerdotal que s'ils présentent des signes satisfaisants de possession par le dieu auquel ils doivent se consacrer. Dans cette région de l'Afrique occidentale, où l'on trouve des monarchies absolues et héréditaires, des classes sociales nettement différenciées et des cultes officiels renforçant le pouvoir civil, le corps des magiciens en est venu à constituer un clergé.

---

<sup>235</sup> Poro existe à Libéria, en Sierra Leone et dans d'autres aires de langue mandingue.

Les associations secrètes réservées aux magiciens professionnels semblent extrêmement rares chez les Indiens de l'Amérique du Sud <sup>236</sup>. Elles sont, au contraire, bien développées dans l'Amérique du Nord, chacune comportant sa cérémonie d'initiation, sa hiérarchie de degrés et son rituel propre. Leurs rites, mi-secrets mi-publics, représentent une dramatisation, fruste mais vivante, des mythes et des légendes de la tribu. Les acteurs masqués et costumés figurent des animaux, des êtres divins et les ancêtres de la tribu. Les membres de ces organisations sont des magiciens accomplis, qu'il s'agisse du traitement des malades, de la production de la pluie, de la maturation des fruits de la terre ou de la fécondité des animaux de bouche. A certaines occasions, ils célèbrent de grandes cérémonies de « vivification » qui peuvent se prolonger plusieurs jours. Ils possèdent des médecines spéciales confectionnées dans le plus grand secret, qui sont entourées d'une grande révérence. En dehors de ces organisations, on rencontre, dans certaines tribus, des sociétés médicales recrutées surtout parmi les malades guéris de maladies graves et censés, de ce fait, capables de soigner les autres. Ces associations se signalent surtout chez les Pueblo du sud-ouest où elles ont évincé en grande partie les hommes-médecine opérant individuellement.

En revanche, on n'a pas connaissance d'une organisation serrée des chamans de l'aire eskimo d'Amérique du Nord et de Sibérie. On n'y remarque pas davantage de divisions hiérarchiques, car -les différences de position sociale ou de revenus professionnels, lorsqu'elles existent, dépendent plutôt des pouvoirs particuliers d'un praticien et de ses relations plus ou moins intimes avec les dieux et les esprits.

[280]

Malgré l'entente mutuelle des magiciens et l'identité de leurs fonctions, leur organisation en confrérie est plutôt une exception. La pratique de la magie forme, en effet, essentiellement une propriété individuelle, surtout lorsqu'il s'agit de l'exercice d'une magie antisociale, de la sorcellerie : l'intéressé l'embrasse à ses risques et périls et doit la mener le plus privément possible. Les exemples les plus nets de confréries - « les premières académies » - sont fournis par les Whare Kura Maori, les ordres sacerdotaux de l'Afrique occidentale et les sociétés nord-américaines qui

---

<sup>236</sup> L'absence de ces associations a été nettement constatée chez les Ona ou Selknam de la Terre de Feu ainsi que chez les Indiens Cayapa.

cumulent fonctions magiques et fonctions sacerdotales. Avec le temps et lorsque les conditions s'y prêtent, de telles organisations évoluent en sacerdoces à formation technique.



Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

# Chapitre XI

---

## La magie publique

[Retour à la table des matières](#)

La magie publique est exercée par le groupe social ou ses représentants autorisés, et elle a pour objet d'appuyer toutes les formes d'activité qui intéressent l'ensemble du groupe ou dont le succès dépend de celui-ci tout entier. À ce titre, elle comprend les techniques traditionnellement rattachées à la sorcellerie, puisque cette dernière peut être mobilisée contre les fauteurs de guerre, les criminels ou une communauté voisine, surtout en temps de guerre. La distinction familière des rites magiques en « blancs » et « noirs » n'est donc pas de mise pour les opérations de la magie publique.

Un important secteur de la magie publique est consacré à la manipulation et à la direction des phénomènes physiques. Le magicien fait profession de commander aux corps célestes, de créer le beau temps ou le temps couvert, d'apaiser un ouragan, d'appeler le tonnerre et les éclairs ou de les dissiper, de produire ou d'empêcher des tremblements de terre, des inondations et d'autres bouleversements de la nature, enfin de provoquer des pluies salutaires ou un déluge dévastateur. Les phénomè-

nes physiques devant lesquels le savant moderne s'avoue désarmé sont pour le magicien le jouet docile de son pouvoir thaumaturgique.

C'est une croyance générale chez les aborigènes du Queensland que leurs hommes-médecine peuvent soulever ou apaiser les tempêtes. Une tribu a-t-elle des griefs contre une autre, elle fera tonner et pleuvoir pour incommoder le plus possible le groupe voisin. Toutefois, elle ne produira pas la foudre, parce que les hommes de la tribu, si irrités soient-ils, répugnent à tuer leurs ennemis <sup>237</sup>. Aux prises avec le sortilège d'un froid anormal, les Arunta de l'Australie centrale tracent parfois sur un terrain rituel choisi un grand dessin coloré figurant le soleil et tirent tout autour des rayons sous forme de plantes vertes et rouges. Ces rayons sont coupés par un certain nombre de cercles concentriques qui représentent les ancêtres de la tribu. Un bâton placé au centre du dessin est censé incarner un être solaire mythique. Les indigènes ne doutent pas que leur dessin puisse accroître la chaleur du soleil. Un homme-médecine Kaitish soutenait avoir chassé une comète [283] avec ses pierres magiques. Tant que la comète demeura visible, il sortit chaque nuit et jeta vers le visiteur céleste des pierres qu'il tirait de son propre corps. Le succès finit par récompenser ses efforts ; après quoi, les pierres firent retour à son corps. Les magiciens des Orokaiva (tribu papoue) ont des « spécifiques », en l'occurrence certaines feuilles magiques, pour amener le froid. Les Kai sont capables de retarder le coucher du soleil en l'attachant avec des nœuds sur lesquels ils ont murmuré le nom du soleil. Ils peuvent aussi bien précipiter son coucher en lui jetant des pierres enchantées <sup>238</sup>. Les habitants de l'île de Dobu règlent leurs travaux agricoles sur la position des Pléiades. Ils défrichent la brousse pour les plantations lorsque la constella-

---

<sup>237</sup> Les Valman des environs de Berlinhafen (précédemment Nouvelle-Guinée allemande) croient pareillement que toute pluie excessive qui détruit leurs plantations ne peut être due qu'à la malveillance des tribus voisines. Les indigènes de Bilibili passent pour souffler le vent par la bouche. En période de tempête, les Bogadjim du continent disent : « Les Bilibili s'amuse de nouveau à souffler. »

<sup>238</sup> Dans l'île de San Cristoval (Salomon) on raconte l'histoire d'un célèbre ancêtre du clan Mwara qui, surpris par la nuit, au cours d'un voyage, attrapa le soleil au lasso ; et « de nos jours encore les hommes du clan Mwara et d'autres aussi font de même (ils empêchent le soleil de se coucher) en faisant un nœud avec une feuille de *tea* autour d'un arbre du bord de la route ». Si le soleil est sur le point de se coucher, le voyageur fidjien surpris par le soir fait signe d'appeler l'astre, prend un roseau qu'il noue et tient fermement jusqu'à ce qu'il soit parvenu à destination. Le jour se prolongera tant qu'il gardera en main le roseau noué, mais dès qu'il l'aura jeté la nuit tombera. Cette technique d'arrêt du soleil se retrouve chez de nombreux autres peuples.

tion se lève au nord-est au-dessus de l'océan, et ils commencent la moisson lorsque les Pléiades, avec Orion, ont disparu sous l'horizon au sud-ouest. Un rite magique spécial a pour mission de déclencher les mouvements annuels de ces astres au bon moment : ils immergent les Pléiades et Orion dans le sud-ouest au moyen d'une cérémonie et d'une incantation également simples que l'on reprend trois fois. à Dobu, l'incantation régulière pour le vent est un monopole féminin ; aussi les navigateurs qui n'ont pas de véritable faiseur de temps avec eux doivent-ils se rabattre sur un charme de fortune ; pendant qu'on le prononce, les hommes cessent de pagayer, et le canot demeure immobile ; ils comptent uniquement sur la magie pour produire l'effet désiré. Un magicien de la Nouvelle-Bretagne célèbre un rite pour faire souffler le vent dans la direction voulue. À Mala ou Malaita (archipel Salomon), un rite a pour objet d'envelopper de brouillard une troupe en expédition pour lui permettre de s'approcher de ses objectifs sans attirer l'attention de l'ennemi. À Malalekula (Nouvelles-Hébrides), un clan particulier possède la magie pour faire lever ou tomber le vent, et le magicien du clan célèbre les rites appropriés pour obtenir l'effet désiré. On y trouve, en revanche, un art magique de l'ouragan qui est bien privé. Un ennemi est-il suspecté de machiner une tempête désastreuse, le magicien du clan doit se rendre au lieu saint de son clan pour ruiner les vils desseins de l'ennemi en produisant un grand calme dans tout le district <sup>239</sup>. Le magicien maori, à condition d'avoir assez de *mana*, est capable de produire une inondation ou de ramener une rivière dans son lit ; il peut même déterminer un halo solaire ou lunaire. Les indigènes des îles Marshall, au premier signe du raz de marée qui menace de balayer leurs atolls à fleur d'eau, demandent à leur magicien de conjurer par des incantations puissantes le [284] cataclysme qui menace. Le magicien les prononce à portée de la côte en présence de la foule anxieuse.

Le magicien malais du temps passé comptait parmi ses attributs les plus importants le pouvoir de commander au temps au moyen d'incantations. Il les récitait pour faire venir une brise lorsque les voiles attendaient le vent, pour changer un vent contraire en vent favorable, pour modérer un vent violent. Les Andamans croient que le temps est aux ordres de deux êtres mythiques, Biliku et Tarai. Biliku, qui vit dans le nord-est, est attaché à la mousson du nord-est ; Tarai, qui habite dans le sud-

---

<sup>239</sup> Le magicien du clan détient aussi le pouvoir de produire une famine ou une sécheresse, mais il ne se sert de ces pouvoirs nuisibles que lorsque son groupe est en état de guerre avec un autre clan.

ouest, est attaché à la mousson du sud-ouest. Suivant une autre croyance, le temps est sous la coupe des esprits, surtout ceux de la mer. Les méthodes employées par les magiciens pour empêcher le mauvais temps seront donc de deux sortes, selon qu'elles s'adressent à Biliku (ou Tarai) ou aux esprits de la mer. Mais les unes et les autres sont également rudimentaires. C'est ainsi qu'un magicien passe pour avoir arrêté un violent orage de la manière suivante : après avoir écrasé un peu d'une certaine plante entre deux pierres, il plongeait avec cette matière dans la mer et la plaçait sous un rocher du récif. Un autre magicien obtint le même résultat en utilisant de la même manière les feuilles et l'écorce d'un figuier. Dans les îles Nicobar, « lorsqu'il y a une violente tempête sur le pays, que la pluie ne s'arrête pas et que le vent déracine les palmiers et les autres arbres, qu'il y a du tonnerre et des éclairs », les habitants demandent aux magiciens de mettre un terme à ces perturbations au moyen de certaines feuilles et d'autres charmes puissants.

Certains magiciens Zoulous ont pour spécialité de défendre les villages contre la grêle et la foudre. On leur donne le nom de bergers célestes parce qu'ils sortent pour commander à l'orage en sifflant, en criant et en agitant des bâtons comme font les bergers pour leur troupeau. Les météorites, les oiseaux-tonnerre et les bœufs frappés par la foudre renferment en eux la puissance céleste ; l'homme-médecin en tire une médecine qu'il absorbe et qui établit entre lui et le ciel une telle sympathie qu'il sait quand il va y avoir un orage, ce qui lui permet de prendre les mesures neutralisantes appropriées. Certains médecins Swazi ont le pouvoir de préserver un endroit de la foudre ou de dévier celle-ci sur une autre localité.

Les hommes-médecin des Ona (tribu fuégienne) ont la réputation de commander aux puissances de la nature. On a vu l'un d'entre eux, au cours d'un gros orage, prendre une attitude de défi et décocher sur les nuages des flèches enflammées. [285] Un magicien Cherokee qui veut détourner un orage qui menace de ravager les champs de maïs se campe devant lui les bras étendus et souffle doucement dans la direction où il désire qu'il s'en aille ; il agite aussi la main dans la même direction comme pour chasser l'orage. Chez les Indiens Creek, certains individus, comme leurs pareils maoris, prétendaient pouvoir ramener entre leurs berges les rivières en crue ; d'autres avaient le don de produire la rosée ou de l'empêcher de se déposer. Un magicien Séminole revendique le pouvoir de faire tomber la foudre sur le camp d'un ennemi ; dans ce cas, il faut une « médecine de tonnerre » particulièrement puissante, et l'opérateur doit s'abstenir de manger et de boire pendant quatre jours

avant de la confectionner ; la médecine une fois prête, l'opérateur dit au tonnerre le nom du camp et le nom de la personne à frapper ou à tuer. Les Pieds-Noirs prêtaient à leurs hommes-médecine un pouvoir sur le temps, et, lors de la Danse du Soleil, on comptait sur eux pour dissiper les orages. Les Indiens Chilkotin expliquaient les éclipses de soleil et de lune par une croûte sur la face de ces astres ; pour l'enlever et hâter la réapparition de l'astre, ils sortaient de leur demeure, se courbaient comme sous le poids d'un lourd fardeau et se frappaient la cuisse droite en répétant sur un ton pitoyable : « Reviens de là ! » Ils retroussaient alors leurs vêtements, comme ils auraient fait pour se mettre en voyage, et, s'appuyant sur des bâtons, comme accablés sous un faix invisible, ils marchaient en rond jusqu'à ce que l'éclipse fût passée.

Un magicien Chukchi, pour refouler le vent, l' « attrapera » dans une grande capote, déployée dans la direction du vent, qu'il liera au plus vite. Le vent ainsi « ficelé » peut rester tranquille pendant vingt-quatre heures, mais il importe, au bout de ce temps, de le remettre en liberté ; sinon il se transformerait, au moment de sa libération, dans une tempête violente et prolongée.

Pour les sauvages nomades, tels que les aborigènes australiens, qui parcourent les territoires de leur tribu en quête de racines et d'herbes, d'insectes et de petits animaux pour subvenir à leur nourriture, une saison extraordinairement sèche signifie la famine ; pour un peuple d'agriculteurs comme les Indiens Pueblo, qui vivent dans un milieu à moitié aride, une sécheresse prolongée sème la désolation et la mort parmi les hommes et le bétail. Au contraire, dans les régions tropicales où les précipitations annuelles font déborder les cours d'eau et transforment les champs en lacs bourbeux, l'excès de pluie paralyse l'activité humaine. Quoi d'étonnant, dès [286] lors, que l'individu, homme ou femme, qui peut commander à la pluie, devienne un personnage très important et que la fonction soit souvent dévolue à une classe spéciale de magiciens.

La production de la pluie est, ou était, de pratique courante en Australie, surtout dans les régions intérieures sujettes à de fréquentes périodes de sécheresse. Chez les Dieri du Sud Australien, la tribu tout entière se réunissait sous la direction des hommes-médecine lors des cérémonies de production de la pluie. Chez les Kurnai de l'État de Victoria, chaque clan avait ses hommes qui pouvaient produire la pluie en remplissant leur bouche d'eau et en la rendant en jet dans la direction d'où venait habituellement l'orage ; en même temps, ils chantaient leurs chants de pluie spé-

ciaux. Ces individus pouvaient aussi appeler le tonnerre, et l'on rapportait d'eux, comme des autres magiciens, que leurs chants leur étaient venus en rêve.

Certains des aborigènes du Queensland emploient comme pierres de pluie des cristaux de quartz qu'ils réduisent en poudre. Un arbre au fût bien droit ayant été choisi, ils disposent tout autour des baliveaux de manière à former une sorte d'abri. Devant cet enclos, on creuse un trou d'eau artificiel, autour duquel les hommes dansent et chantent en imitant les mouvements des canards, des grenouilles et d'autres animaux aquatiques. Les hommes se mettent alors en file indienne et progressivement encerclent les femmes sur lesquelles ils jettent leur poussière de cristaux. Pendant ce temps, les femmes tiennent au-dessus de leur tête des augettes de bois, des boucliers et des morceaux d'écorce comme pour se mettre à l'abri d'une forte pluie.

Chez les Arunta, le secret de faire la pluie appartient à un groupe ayant l'eau pour totem. Il l'a reçu, dans les temps reculés de l'Alcheringa, d'un être mythique qui a également précisé les emplacements exacts où seraient célébrées les cérémonies pour la pluie. Dans la tribu Kaitish, le « chef » du totem eau, accompagné des anciens du groupe, se rend à un endroit sacré déterminé où, dans le temps de l'Alcheringa, deux hommes se sont assis et ont tiré de l'eau de leurs favoris. Ces derniers sont représentés par des pierres desquelles est sorti l'arc-en-ciel. Le président commence par barbouiller les pierres d'ocre rouge, puis il peint un arc-en-ciel sur le sol et un ou plusieurs sur son propre corps, un encore sur le bouclier qu'il a amené avec lui. Avec de la terre de pipe blanche, il décrit aussi sur son bouclier des zigzags qui figurent l'éclair. Tout en « enchantant » les pierres, il verse de l'eau [287] sur elles ainsi que sur lui-même. Ces mesures prises, le président regagne le camp avec son bouclier. Ce dernier ne peut être vu que par les hommes de la même division tribale (moitié) que lui ; les rites perdraient toute efficacité, s'il venait à être vu par les hommes de l'autre moitié. L'arc-en-ciel est tenu pour le fils de la pluie ; il n'a donc rien de plus cher que la fin de la pluie ; aussi le bouclier avec sa décoration d'arcs-en-ciel est-il caché jusqu'à ce qu'il soit tombé une quantité suffisante de pluie ; on l'exhibe alors, et l'arc-en-ciel est effacé. Le temps qu'il reste au camp, le président garde à côté de lui un vase avec de l'eau ; de temps à autre, il jette dans toutes directions des flocons de duvet blanc qui figurent les nuages. Le rituel doit normalement opérer et la pluie se rendre à l'invitation ; si elle se dérobe, c'est probablement que quelqu'un l'a retenue par une magie supérieure.

Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, la charge de faiseur de pluie et de vent était le monopole de certaines familles. Dans les îles orientales, les cérémonies exigées étaient accessibles à un plus grand nombre, mais peu avaient un renom de bons faiseurs de pluie. La cérémonie publique, telle qu'elle se pratiquait dans l'île de Mer, impliquait l'usage de *doiom*. On appelait ainsi des images de pierre grossièrement sculptées à la ressemblance humaine mais sans indication de sexe ; chacune avait son nom ; tel *doiom* pouvait être plus puissant qu'un autre ; l'un pouvait, par exemple, produire une forte pluie avec un minimum de tonnerre ; un autre excellait surtout à produire des éclairs accompagnés de sourds grondements de tonnerre. Les *doiom*, spécialement habillés pour la circonstance, étaient suspendus à des bâtons fourchus fichés dans le sol. Les officiants, danseurs et chanteurs, se tenaient dos tourné à ces charmes. Leur premier chant avait pour thème un homme qui se sent mal en point à la suite d'une longue sécheresse et priait la pluie de venir renouveler ses forces vitales ; le second chant demandait à la pluie de tomber sur certains arbres secs et alanguis. La cérémonie publique avait lieu à une date régulière au début de la saison pluvieuse et formait sans aucun doute le moyen reconnu de procurer à l'île une bonne provision de pluie pour un an <sup>240</sup>.

Chez les Keraki du sud-ouest de la Papouasie, toute magie atmosphérique importante est aux mains de certains praticiens héréditaires. Certains d'entre eux sont spécialisés dans la production du beau temps, d'autres dans la fabrication de la pluie ; parfois les deux professions sont réunies. La magie solaire se célèbre ouvertement ; celle de la pluie, au contraire, [288] s'entoure toujours de secret. Le faiseur de pluie en célèbre les rites au cœur de la brousse, où personne, en dehors de lui et de ses assistants, n'oserait s'aventurer. La raison de ce secret tient au fait que la production de la pluie est intimement liée avec la mythologie de la tribu ; d'où son caractère sacro-saint. L'outillage du faiseur de pluie se compose de pierres (choses précieuses dans une terre où la pierre est une exception), de mâchoires de crocodile, de morceaux de carapace de tortue et de vieux filets de pêcheur. Les pierres portent le nom de divers corps célestes. Le trait essentiel de la cérémonie

---

<sup>240</sup> Les incantations accompagnant les *doiom* avaient aussi le pouvoir d'amener la pluie. Au cours de la visite de Haddon à Mer, en 1898, un faiseur de pluie très célèbre de l'île se mit à réciter à John Bruce quelques-unes de ces puissantes formules. Il n'avait pas plus tôt commencé qu'une courte averse se produisit, alors que la nuit était parfaitement claire. « Le lendemain matin, tout le monde savait dans l'île pourquoi cette averse était tombée. »

consiste à faire passer les corps célestes et les vents de beau temps, représentés par les pierres, du râtelier où ils se trouvent habituellement dans les hauteurs sèches, dans une cuve ; on les plonge alors dans l'eau que l'on recouvre avec de l'écorce. Autrement dit, l'opérateur recouvre symboliquement le ciel avec une couverture de nuages. Il barbouille son corps et les troncs des arbres voisins avec du charbon de bois, la couleur assortie au temps sombre ; il crie et frappe sur les troncs d'arbre pour imiter le bruit du tonnerre ; il éjecte de l'eau pour figurer la chute des gouttes ; il brise également une noix de coco avec une hache pour libérer son liquide. En outre, il dépose dans l'eau de la cuve, les mâchoires de crocodile, les écailles de tortue et les filets de pêche, tous objets liés à l'eau. Enfin, pour libérer la puissance occulte considérée comme décisive pour le succès de la cérémonie, il recourt à un « catalytique » magique, par exemple à du gingembre, qu'il crache vers le ciel après l'avoir vigoureusement mastiqué. Au dire du faiseur de pluie, tous les détails de cette technique ont chacun leur explication mythologique.

Dans toutes les îles de la Mélanésie, on rencontre des faiseurs de pluie et d'autres magiciens atmosphériques. Les méthodes varient suivant les individus, mais la communauté dispose d'ordinaire d'assez de spécialistes pour subvenir à ses besoins, moyennant une rémunération adéquate. En Nouvelle-Calédonie, une classe spéciale de magiciens était chargée de faire la pluie. À cette fin, ils se noircissaient des pieds à la tête, déterraient un cadavre dont ils emportaient les os dans une caverne ; là ils les agençaient et les suspendaient au-dessus de feuilles de taro. On versait alors de l'eau sur le squelette de manière à la faire couler sur les feuilles. « L'âme du mort, pensait-on, absorbait l'eau, qu'elle changeait en pluie et faisait tomber de nouveau. » Les magiciens étaient tenus de jeûner et de ne pas quitter la caverne jusqu'à l'arrivée de la pluie. Quand la pluie tardait à tomber, on en a vu mourir de [289] faim dans la caverne. Il faut dire toutefois qu'ils choisissaient d'ordinaire les mois pluvieux de mars et d'avril pour procéder à leur rite. Si la pluie dépassait les besoins, ils produisaient le beau temps en allumant un feu sous le squelette et en le consumant.

Chez les Oraon de Chota Nagpur, la production de la pluie forme une fonction collective de la communauté, où cependant le prêtre du village et son assistant tiennent la première place. À l'occasion de la solennité Sarhul, ils parcourent le village en procession, et, à chaque maison, les femmes leur versent sur la tête une pleine cruchée d'eau. Puis chacun subit la même douche. Toute la journée le village s'ébaudit



dans l'eau, les gens se barbouillent mutuellement de boue de manière à se donner l'apparence des ouvriers occupés à ensemercer les rizières.

On a vu plus haut que, dans bien des régions de l'Afrique du Sud et de l'Afrique orientale, les chefs furent, à l'origine, les grands faiseurs de pluie et que la production de la pluie demeure, dans plus d'une tribu, leur fonction capitale. La production de la pluie est normalement une des prérogatives du chef Pondo. En période de sécheresse, son peuple s'adresse à lui pour lui représenter que le pays souffre du manque d'eau et appelle au secours les noms des ancêtres. « Il peut arriver que la pluie tombe immédiatement. » Sinon le chef charge un faiseur de pluie de faire le nécessaire ; s'il donne satisfaction, le chef le récompense en bétail. « Il peut, en certains cas, au dire des indigènes, ne pas se tenir pour satisfait et arrêter la pluie en réclamant plus de bétail. » Le faiseur de pluie des Xosa ne consentira jamais à mettre son art au service d'un particulier : c'est un fonctionnaire tribal, qui n'opère qu'à la demande du chef de la tribu. Appelé par un chef, un faiseur de pluie Bechuana arrivait chez le chef du village et s'enfermait dans une hutte spécialement prévue pour ses opérations. Il allumait un feu, y mettait à chauffer de l'eau à laquelle il ajoutait des racines et des herbes « spécialement efficaces pour produire la pluie ». Le mélange arrivé à l'ébullition, il le remuait vigoureusement pour le faire mousser. La vapeur faisait passer la vertu des plantes dans les nuages et les remuait de manière à les résoudre en pluie abondante <sup>241</sup>.

Le roi et la reine-mère des Swazi ont une très ancienne renommée de faiseurs de pluie. Douce et prolongée, la pluie est généralement imputée à la reine-mère ; violente, elle doit avoir été causée par le roi. Lorsque la reine-mère est incapable de faire venir elle-même la pluie, elle mande son fils, et ils [290] opèrent ensemble. La pluie saisonnière n'est-elle pas tombée, les sujets déduisent que le roi et la reine ont le cœur dur ou que, pour quelque raison, les ancêtres de la tribu l'ont retenue. La reine-mère peut aussi empêcher la pluie de tomber : elle n'a, lorsqu'elle voit s'approcher les nuages, qu'à se munir d'un balai, à l'enduire d'argile rouge et à « balayer » le ciel avec ; les nuages vont rougir et se dissiper.

---

<sup>241</sup> Les Bechuana disaient que les mânes des ancêtres retenaient la pluie parce que le chef ou ses sujets avaient négligé les sacrifices ou autres devoirs de vénération d'usage en leur honneur. Il était donc nécessaire de les obliger par voie magique à faire tomber la pluie. Pour leur dérober la contrainte employée contre eux, on faisait venir le faiseur de pluie en cachette et la nuit.

La reine des Lovedu (nord du Transvaal) est une faiseuse de pluie avant d'être chef civil. La tradition exige qu'elle ne présente aucun défaut physique et ne meure pas de vieillesse. Elle s'empoisonnera donc après la quatrième session d'initiation tenue par la tribu. Ce suicide rituel l'élève au rang d'une divinité. Elle mourait de sa propre initiative et non pour quelque faiblesse physique. On fait appel aux services de la reine chaque fois qu'il est nécessaire : mais surtout après la plantation du maïs et durant les mois d'été, quand il est à la merci de quelques semaines de sécheresse. Elle n'opère jamais seule ; elle est toujours assistée d'un médecin de la pluie qui est chargé de découvrir par divination les causes d'une sécheresse et les sorciers qui neutralisent ses pouvoirs occultes de faiseuse de pluie. Ces pouvoirs ne sont pas absolus, « car elle ne peut opérer qu'avec l'agrément de ses ancêtres ». En outre, certains événements néfastes affaiblissent les charmes de la pluie, si même ils ne les dépouillent pas de toute efficacité, à moins d'aviser aux mesures qui éviteront leurs mauvais effets. On compte, parmi les plus graves, les avortements ou les fausses couches, la naissance de jumeaux, la mort de femmes enceintes ou en couches, d'enfants n'ayant pas encore percé leurs dents, d'adultes victimes de la foudre. Dans chacun de ces cas, on doit enterrer le corps dans un endroit humide voisin de la rivière ou rafraîchir la tombe avec une médecine à cet effet. Si la reine elle-même est présumée responsable de la sécheresse, ses sujets vont la trouver avec des cadeaux et organisent des danses pour lui plaire et l'attendrir. Il faut la garder en constante bonne humeur ; le mécontentement, la colère ou la tristesse l'empêchent d'opérer comme il faut, et ses émotions mêmes retentissent sur la pluie. Les charmes de pluie de la reine sont conservés dans des marmites grossières de terre cuite. Leur ingrédient principal est constitué par la peau de la reine défunte et les peaux des conseillers les plus importants ayant appartenu à sa parenté la plus rapprochée. Mais la nature exacte des charmes et leur mode d'emploi demeurent le secret absolu de la reine. La reine, qui peut attirer la pluie sur ses sujets, peut aussi bien en priver ses ennemis. C'est [291] dire que, pour les Lovedu, un tel avantage vaut une armée. Le faiseur de pluie ne s'évertue pas toujours pour rien. Il arrive que ses peines soient récompensées abondamment. Un faiseur de pluie de la tribu des Wotjobaluk (État de Victoria) se vit promettre par un Blanc un sac de farine, du thé, la moitié d'un bœuf s'il lui remplissait de pluie sa citerne avant le lendemain soir. On était dans une période de sécheresse très rigoureuse. Le magicien se mit aussitôt à l'œuvre en disant : « Parfait, nous ferons tomber la pluie en abondance. » Vingt-quatre heures ne s'étaient pas écoulées qu'un orage terrible éclatait et faisait déborder la citerne.

On avait demandé à une faiseuse de pluie Yualayai (Nouvelle-Galles du Sud) de faire pleuvoir, et elle s'y était engagée pour un délai déterminé. Le jour de l'échéance arrivé, une violente tempête s'abattit exactement sur le jardin desséché, mais sur une distance d'un demi-mille tout autour la poussière fut à peine abattue <sup>242</sup>. Alors qu'ils se trouvaient chez les Urabunna, Spencer et Gillen campaient près d'une colline à laquelle la langue indigène donnait le nom de « nuages levants ». Les ancêtres des faiseurs de pluie Urabunna actuels se levèrent de la montagne sous la forme d'un gros nuage. C'est parce que ces ancêtres avaient ce pouvoir de produire la pluie que leurs descendants l'avaient aussi. À ce moment, le grand faiseur de pluie célébra sa magie atmosphérique, et moins de deux jours plus tard la pluie tombait. Nos auteurs font remarquer que la saison des pluies était alors en cours. Ce qui est sûr, c'est que la coïncidence valut à l'opérateur la réputation d'un magicien sans pareil. « Quand nous le revîmes, il rayonnait d'une satisfaction à la fois ouverte et digne <sup>243</sup>. »

Les indigènes d'Ambrym (Nouvelles-Hébrides) prièrent un jour leur magicien de leur donner de la pluie. Il consentit et déposa son attirail de faiseur de pluie, une sorte de vannerie, dans un trou d'eau. La pluie tomba à torrents et ne cessa pas de deux jours et deux nuits, à tel point que les ignames des plantations furent entièrement déchaussées, présageant le pire pour la population. Celle-ci supplia le magicien d'arrêter la pluie ; à quoi l'homme répliqua qu'il n'en avait pas le moyen, son outillage reposant sous dix pieds d'eau. N'étant pas plongeur, il ne pouvait le récupérer ; fina-

---

<sup>242</sup> Dans une autre occasion, arriva à la station un indigène d'une tribu qui avait le quasi-monopole de faire le vent. Il désirait épouser une jeune fille de l'endroit, mais celle-ci refusa et lui dit de rentrer chez lui. Il s'en alla en menaçant d'envoyer une tempête qui détruirait la station. « La tempête se produisit ; la maison tint bon, mais l'écurie et le magasin eurent leur toiture enlevée. Je priai mon avenante négresse de bien vouloir à l'avenir éviter des galants aussi rancuniers. » (K.L. Parker.)

<sup>243</sup> Un anthropologue de l'université d'Adélaïde a décrit les cérémonies de la production de la pluie dans la tribu peu connue des Pitjendadjara qui occupe le Mann Range à la frontière de l'Australie du Sud et de l'Australie centrale. Ces cérémonies sont interdites aux femmes et aux jeunes gens non initiés ; elles sont centrées autour du *ringili*, un fragment d'une coquille nacrée provenant de la côte nord-ouest de l'Australie et ayant traversé le continent de main en main et de tribu en tribu. Les aborigènes croient que le *ringili* contient « l'essence » de l'eau et que les cérémonies et les chants qu'ils exécutent libèrent cette essence, la projettent dans le ciel où elle forme de gros nuages qui tombent en pluie. La cérémonie décrite par notre témoin eut lieu en août, en plein milieu d'une longue période de sécheresse et trois mois environ avant l'époque des précipitations normales (fin novembre). Le magicien célébrant promet une pluie dans le délai de trois ou cinq jours. La pluie tomba effectivement le quatrième jour et suffisamment pour laisser de l'eau dans les trous de rocher (C. P. Mountford).

lement, en désespoir de cause, quelques bons nageurs réussirent à le dégager, et la pluie s'arrêta à l'instant. Un événement comme celui-là sera sur les lèvres pendant des années, et le nom du trop heureux faiseur de pluie passera à la postérité.

Dans le district des Kipsigis (tribu Nandi), les chutes de [292] pluie sont particulièrement fortes. L'individu qui part pour un long voyage et ne tient pas à être trempé pique dans sa chevelure une racine de bambou, un remède souverain contre la pluie. Dès qu'il voit s'amasser des nuages noirs et entend le tonnerre, il saisit le bambou et l'agite frénétiquement dans la direction d'où vient l'orage ; il ne dit pas un mot tant que dure l'opération. L'auteur que nous citons éprouva lui-même cette efficacité : dans tous les voyages qu'il fit en compagnie d'un indigène muni d'un bambou, il arriva toujours à destination sans se faire tremper. Un jour qu'il était assis sous sa tente, un orage s'approchait. Un ami nanti de la racine magique survint qui l'agita tout autour. Les nuages crevèrent, suivis d'un déluge tropical, mais ni lui ni son ami n'essuyèrent une goutte. La pluie s'était arrêtée à une centaine de mètres d'eux (J. G. Peristiany).

Un missionnaire parmi les Indiens de Pennsylvanie raconte que l'été de 1799 fut marqué par une grande sécheresse dans la région. Un faiseur de pluie indien échoua une première fois à rompre le charme de la sécheresse, mais il réussit à la seconde reprise. La pluie tomba le jour même qu'il avait prédit et dura plusieurs heures. Or, le ciel était à ce moment absolument clair, comme il n'avait cessé de l'être pendant cinq semaines de suite (John Heckewelder).

La magie atmosphérique, en particulier la magie de la pluie, offre maintes possibilités de succès au praticien qui sait lire comme il faut les signes célestes. Le plus souvent, il n'opérera que lorsque tout fait prévoir une perturbation atmosphérique. Si la pluie suit généralement le corroboree des aborigènes du Queensland, c'est que la cérémonie n'a pas lieu avant que les anciens expérimentés de la tribu soient à peu près certains de l'imminence d'une précipitation. Un faiseur de pluie des Noirs de Brisbane commença ses opérations lorsque le temps « parut se mettre à l'humidité » ; quatre jours plus tard, il pleuvait à torrents. On demanda au magicien de l'arrêter ; il attendit de voir une éclaircie pour lancer vers le ciel les tisons destinés à sécher la pluie ; le beau temps suivit de peu. Les indigènes furent profondément impressionnés par la démonstration, « et il va sans dire qu'il était convaincu de ses pouvoirs ». Un vieux faiseur de pluie des Wonkonguru (Australie méridionale), sollicité de produire de la pluie en une saison particulièrement sèche, répondit : « Inutile

faire la pluie en ce moment : trop sec, mon ami. Tout à l'heure nuage venir, et moi faire la pluie. » (G. Horne et G. Aiston.) Dans la tribu Yeidji ou Yeithi (Australie occidentale, circonscription de [293] Kimberley), le faiseur de pluie ne célèbre ses cérémonies qu'en saison chaude, lorsque la pluie est attendue. Les tribus du nord-ouest de l'Australie ont leur cérémonie de la pluie, mais on ne la commence pas avant d'avoir des signes manifestes de pluie, par exemple avant que les nuages glissent rapidement à faible hauteur ou surtout que les pétrels arrivent par milliers de la côte marécageuse pour se régaler des fourmis volantes qui s'envolent par myriades après une pluie. Dans les îles orientales du détroit de Torrès, on célébrait durant la mousson du sud-est un rite pour faire le « grand vent ». Un magicien à qui l'on demandait si on le célébrait aussi durant la mousson du nord-ouest répondit avec solennité : « Impossible de faire cela dans le nord-ouest. » Dans les tribus Elema du golfe de Papouasie, le faiseur de pluie et le faiseur de tonnerre n'opèrent pas durant la saison sèche, pas plus que le faiseur de vent ne s'essaie à amener le calme pour permettre de mettre les bateaux à la mer au fort de la saison des pluies.

À Eromanga, l'une des Nouvelles-Hébrides, un magicien occupé à soulever une grande tempête pour endommager les cultures d'un village accomplissait sa magie durant la saison des ouragans. On n'aurait pu le décider à aucun prix à opérer par temps frais, lorsque les ouragans sont à peu près sans exemple. Un magicien maori n'essaiera pas d'amener la pluie à moins que l'aspect du ciel ne lui donne la quasi-certitude d'une précipitation prochaine. Les indigènes, qui sont d'excellents observateurs du temps, se trompent rarement dans leurs pronostics. Les faiseurs de pluie Xosa sont très versés dans les signes qui indiquent l'approche de la pluie : suintement de sources depuis longtemps taries, aspect du halo qui entoure la lune, coassement des reinettes annonciateur d'orage, apparition de nuages, changements de vent. Un faiseur de pluie avisé des Bechuana n'annonce jamais l'arrivée de la pluie avant d'avoir observé les signes atmosphériques de son imminence. Les Bari, qui ont la plus entière confiance dans les pouvoirs des faiseurs de pluie durant la saison pluvieuse, « conviennent naïvement qu'ils ne comptent sur eux en tout autre temps » (F. Spire) <sup>244</sup>. Les faiseurs de pluie les plus renommés des Mumuyé de la Nigéria sep-

---

<sup>244</sup> Les chefs Bari, qui sont les grands faiseurs de pluie, bâtissent toujours leurs villages sur le versant d'une colline assez élevée : ils savent sûrement que les montagnes attirent les nuages. Sollicité de faire la pluie pour un village, le chef choisit un jour où les nuages sont visibles et où le vent est favorable.

tentrionale vivent dans des districts où les précipitations sont « anormalement élevées ». W.B. Grubb observe au sujet d'un praticien Lengua que « n'importe quel autre Indien pourrait annoncer la pluie s'il observait les signes avec l'attention du sorcier ». Un autre auteur note l'« extraordinaire habileté » que déploient les hommes-médecine des Pieds-Noirs dans [294] l'interprétation des signes atmosphériques. Le pouvoir d'un magicien eskimo du Labrador repose dans une grande mesure sur sa science des signes atmosphériques et sur son habileté supposée à attirer le gibier dans la région où il est en train de chasser avec ses amis ; à vrai dire, il étudie soigneusement les habitudes des cerfs et des autres animaux de manière à prévoir leurs mouvements, qui dépendent beaucoup du temps. Un magicien des Eskimos de la Terre de Baffin auquel on recourt souvent pour apaiser les tempêtes qui empêchent les chasseurs de sortir, observe avec soin les signes du temps et déploie ses talents magiques lorsque la tourmente est calmée.

Le faiseur de pluie peut ne pas promettre une précipitation à échéance déterminée et poursuivre ses efforts jusqu'à ce que la pluie finisse par tomber. Le faiseur de pluie Keraki ne s'engage jamais, semble-t-il, à obtenir un résultat à échéance fixe ; « de la sorte, rien n'autorise à supposer qu'il se trompe ou puisse se tromper jamais ». Chez les Xosa de l'Afrique du Sud, de même, le faiseur de pluie ne détermine pas, en règle générale, un jour précis pour la pluie désirée. Lorsque les Indiens Mandanes se mettent à faire la pluie, « ils n'échouent jamais, pour la bonne raison qu'ils n'arrêtent leurs cérémonies que lorsque la pluie commence à tomber ».

Malgré la réelle habileté dont les magiciens font souvent preuve dans la prédiction du temps et les précautions dont ils s'entourent pour garantir le succès de leurs prédictions, leurs efforts sont plus d'une fois suivis d'échec. Lorsque la sécheresse continue de ruiner les récoltes ou que des pluies insolites les inondent, le peuple peut ne pas admettre d'excuses à l'échec, si excellentes fussent-elles, et condamner le magicien pour négligence coupable ou pour quelque chose de pire et le punir en conséquence. Un magicien papou qui, après avoir fait la pluie, ne sait pas l'arrêter quand elle dépasse les espérances est tenu pour responsable des dégâts infligés aux cultures. Chez les Bechuana, il arrive que l'on place le faiseur de pluie malchanceux en plein soleil en l'obligeant à ne pas quitter la position tant que la pluie n'est pas venue. Les Bageshu du mont Elgon (Ouganda) ont une grande confiance dans le faiseur de pluie. Qu'un jour ou deux se passent sans chute d'eau, ce n'est rien, mais, que l'averse souhaitée tarde pendant des semaines, le peuple se fâche et lui repro-

che de ne pas faire tout son possible ; la pluie tarde-t-elle davantage, on le dépouille, on incendie sa maison et on le malmène. Chez les Banyoro ou Bakitara de l'Ouganda, le roi avait un châtement spécial pour le magicien qui n'a pas su produire la pluie qu'on [295] lui demandait. On l'obligeait à manger un plat de foie extraordinairement salé, puis il devait se tenir au soleil, en proie à la transpiration et aux tortures de la soif pendant plusieurs jours. S'il n'arrivait pas, au contraire, à arrêter la pluie obtenue, le roi le faisait exposer à la pluie et lui imposait de boire des quantités énormes d'eau de pluie. À un tel régime, il n'était pas rare que le magicien tombât malade et à l'occasion y restât. Les Lotuko (Latuka) du Soudan anglo-égyptien dépouilleront l'infortuné faiseur de pluie de tous ses biens et le banniront ; à moins qu'ils ne le tuent, ce qui arrive souvent <sup>245</sup>. Dans nombre d'autres tribus africaines, la mort attend, ou attendait, le malheureux <sup>246</sup>. Le jésuite Le Petit rapporte que, chez les Natchez, les « jongleurs » indiens étaient le plus souvent des vieillards paresseux qui s'adonnaient aux opérations magiques pour s'assurer une subsistance facile. Amenaient-ils la pluie ou le beau temps demandés, ils étaient généreusement récompensés, mais malheur à celui qui échouait, car on lui tranchait la tête. C'était aussi le châtement qu'on réservait aux médecins qui avaient laissé mourir leurs clients. Comme le remarque le bon Père, ceux qui s'adonnent à cette dangereuse profession « risquent le tout pour le tout ».

Les rites de fécondité concernant la multiplication des animaux et des plantes formant la subsistance de la tribu forment un autre chapitre important de la magie publique. Peu de cérémonies de ce genre sont attestées chez les aborigènes du sud-est australien. Le *minkani* des Dieri et d'autres tribus du lac Eyre était célébré par les hommes initiés afin de multiplier les « carpet-snakes » (*Morelia variegata*) et les iguanes ; chez les Wurunjerry de l'État de Victoria, certains hommes du clan tenaient une cérémonie pour obtenir une bonne prise de kangourous. On connaît aussi une tribu du Queensland dont les hommes et les femmes célébraient, au tournoiement des *bull-roarers*, un rituel destiné à assurer un bon approvisionnement en poisson et en miel.

---

<sup>245</sup> Quelques jours après qu'un faiseur de pluie eut été banni pour insuccès, la pluie tomba à torrents. Le peuple le rappela aussitôt et le réhabilita.

<sup>246</sup> Suivant le Père Zuure, chez les Barundi, le faiseur de pluie malchanceux résigne parfois spontanément son office. Il offre au chef, aux juges et aux jeunes gens des cruches de bière pour les dédommager et jure solennellement de ne plus jamais s'occuper de la pluie. On croit que, s'il recommençait, il serait frappé de la foudre.

Les rites de fécondité sont nombreux et compliqués chez les Arunta, les Kaitish, les Unmatjera et les Urabunna de l'Australie centrale, où ils sont liés aux différents groupes ou clans totémiques de la tribu. Chez les Arunta, ils portent le nom générique d'*intichiuma*; le terme s'applique aussi à la cérémonie de la production de la pluie. Chaque groupe totémique célèbre son *intichiuma* à lui, auquel seuls peuvent assister et prendre part les membres initiés du clan. Le temps exact de la tenue de l'*intichiuma* est fixé par le président (*alatunja*) du groupe, mais, comme les rites sont en relation avec la reproduction [296] des animaux et la floraison des plantes particuliers auxquels chaque groupe s'identifie, un *intichiuma* se place d'ordinaire au moment où s'annonce la belle saison. Les hommes qui ont la chenille witchetty, l'émeu, la fourmi à miel, le kangourou pour totem, sont chargés de multiplier ces animaux, comme les hommes qui ont pour totem la fleur d'hakéa et le gommier à « manne » sont tenus de multiplier ces plantes. Après la célébration d'un *intichiuma*, et donc lorsque l'animal ou la plante intéressés sont devenus abondants, hommes, femmes et enfants de tous les groupes totémiques sortent chaque jour pour en recueillir une grande provision qu'ils ramènent dans le camp principal. Il est défendu de toucher à la nourriture avant que le président du groupe totémique en cause en ait mangé solennellement une petite quantité et en ait passé le reste aux membres de tous les autres groupes en leur permettant d'en manger librement. S'il n'en mangeait pas un peu, il ne pourrait pas présider comme il faut l'*intichiuma*. Il n'est pas strictement défendu à ses compagnons de clan de manger désormais de la nourriture, mais ils doivent le faire modérément; s'ils en mangeaient trop, ils perdraient le pouvoir de célébrer l'*intichiuma* avec succès. On voit par là qu'un animal ou une plante déterminés, suivant le cas, est presque entièrement tabou pour les gens qui l'ont pour totem.

L'*intichiuma* des Arunta est secret; il est célébré par les hommes qui ont subi l'initiation complète et il se tient toujours sur un emplacement en relation avec les ancêtres extrêmement reculés du groupe totémique. Cet emplacement est regardé comme un saint des saints par les indigènes; c'est, pour eux, la demeure des esprits de l'espèce particulière, animale ou végétale, dont ils doivent promouvoir l'accroissement. L'objet de l'*intichiuma* est donc de faire sortir les esprits du lieu où ils sont rassemblés pour les faire entrer dans les chenilles, les émeus, les fourmis à miel et les kangourous afin de renouveler le stock de ces animaux totémiques. Ces animaux sont dociles aux ordres de l'homme, à la seule condition d'accomplir convenablement



*l'intichiuma*. Les Arunta n'ont pas de greniers ; leurs esprits sont vraiment les réserves qui les sauvent de la disette <sup>247</sup>.

Les rites de multiplication des Arunta et des autres tribus du Centre impliquent un effort collectif et organisé des divers groupes totémiques, chaque groupe aidant les autres au moyen d'une série régulière et plus ou moins périodique d'opérations dont le résultat net aboutit à assurer à tous un approvisionnement suffisant. Chaque groupe est tenu de contribuer au stock [297] général en œuvrant magiquement pour la propagation de son animal ou de sa plante totémiques particuliers. En aucun cas, il ne lui est permis d'en manger avant qu'il soit abondant et pleinement développé. La violation de la règle annulerait l'effet de la magie et diminuerait les disponibilités alimentaires. À cet égard, le totémisme australien présente un caractère nettement économique et constitue un système de coopération magique.

Les tribus du golfe de Carpentaria n'ont pas de cérémonies obligatoires, régulières ou périodiques, répondant à *l'intichiuma*. Les hommes d'un clan particulier peuvent accomplir des rites simples pour la multiplication de leur animal ou de leur plante totémique, mais rien ne les oblige à le faire, et on chercherait en vain chez eux le pendant de la gustation solennelle par le président Arunta de l'animal ou du végétal en question. Le caractère facultatif des rites de fécondité paraît s'expliquer ici par une subsistance mieux assurée ; la région côtière est en effet plus favorisée en fait de pluies que l'intérieur aride ; on estime que la multiplication des diverses espèces

---

<sup>247</sup> Les *intichiuma*, on l'a vu, reposent sur la croyance à la « préexistence des esprits » . Les rites doivent être célébrés, les lieux sacrés être entretenus pour abriter les esprits, sinon il y aura séparation entre l'homme et la nature, et ni l'homme ni la nature ne seront assurés de vivre.

Chez les Arunta, ces rites sont aussi célébrés par les groupes totémiques du soleil, de l'étoile du soir et de la pierre ; chez les Unmatjera, par ceux qui ont pour totem les ténèbres (*quinnia*). Dans certaines des tribus centrales, *l'intichiuma* sert aussi à la multiplication magique des mouches et des moustiques. Dans les tribus de la Division Kimberley (Australie occidentale), on multiplie de cette façon, en outre, les poux et les serpents. Certains aborigènes affirment que ces animaux nuisibles peuvent être utilisés contre les ennemis. La multiplication d'animaux sans intérêt économique ou nuisibles pourrait bien s'expliquer par le désir de perpétuer l'existence de phénomènes naturels du milieu « tels que se les représente » l'indigène. En revanche, lorsque les moustiques deviennent par trop abondants chez les Waduman du territoire Nord, les membres ayant pour totem le moustique célèbrent une cérémonie pour les chasser. Chaque participant porte un moustique représenté à l'avant et à l'arrière de sa ceinture. Il danse tout en serrant les poings et en agitant les bras vers le haut et le bas et en chantant d'une voix puissante. Cette cérémonie est censée détruire les moustiques.

se produira sans l'intervention magique de l'homme. En revanche, dans plusieurs tribus à l'ouest du golfe de Carpentaria les différents groupes totémiques sont tenus à des cérémonies compliquées qui offrent un parallélisme étroit avec celles des Arunta et d'autres tribus centrales <sup>248</sup>.

Des rites de multiplication liés à des clans particuliers et analogues à l'*intichiuma* se retrouvent en dehors de l'aire australienne. À Mabuiaq, une des îles occidentales du détroit de Torrès, deux des sept clans avaient des rites de cette nature : les rites du clan Dugong, obligeaient le dugong à nager vers l'île pour se faire prendre, et ceux du clan Tortue assuraient un « approvisionnement abondant en tortues. Les femmes et les enfants ainsi que les membres d'autres clans ne s'approchaient pas de ceux qui participaient aux rites. Lors de la cérémonie *surlal*, les membres du clan se barbouillaient à la ressemblance de la tortue, portaient des coiffures de plumes de casoar et dansaient autour de l'animal en faisant tournoyer des *bull-roarers*. À Mer, une des îles orientales, les habitants des différents districts célébraient des danses masquées annuelles destinées, semble-t-il, à assurer une bonne récolte. La danse dans chaque cas était réservée aux représentants d'un groupe particulier. Des spectateurs appartenant à d'autres groupes pouvaient y assister, à la condition de ne pas porter de masques ni de participer de quelque autre manière aux rites. À Malekula, une des Nouvelles-Hébrides, chaque clan a le pouvoir, dévolu [298] au magicien du clan, de multiplier un article d'alimentation ou d'agir sur un phénomène de la nature tel que la pluie ou le beau temps. Les clans qui président aux différentes ressources alimentaires s'acquittent de leurs cérémonies une fois l'an au profit du district tout entier. Les clans qui agissent sur le soleil et la pluie procurent le beau temps ou les précipitations lorsque le district en éprouve spécialement le besoin.

Les rites de multiplication peuvent être exécutés par un seul magicien agissant comme délégué. Dans les îles Trobriand, chaque village, et parfois chaque subdivision de village, a son magicien personnel de jardin, le *towosi*, qui travaille pour le bien commun et reçoit des présents de chacun en retour de ses inappréciables services. La charge est héréditaire et coïncide en principe avec celle du président ou chef de village. Si ses obligations lui pèsent par trop, il peut quelquefois les déléguer à un

---

<sup>248</sup> Dans les tribus Kimberley, les femmes assistaient souvent aux cérémonies d'accroissement du poisson, des ignames, du miel sauvage, des fruits, pratiquement de presque tous les fruits dont leur incombait la cueillette. Dans d'autres tribus d'Australie occidentale, la célébration des cérémonies était réservée aux femmes.

frère plus jeune ou à son fils. La fonction n'est pas de tout repos, car, sans parler des abstinences diverses et des jeûnes déjà suffisamment incommodes, il doit exercer une surveillance constante sur les jardins. S'il s'aperçoit que certains traînent dans leur travail ou négligent l'obligation commune de veiller à la clôture de leurs parcelles, il lui appartient de semoncer les coupables et de les décider à se corriger. En revanche, un bon jardinier aura son éloge public, ce qui ne manque pas d'encourager les travailleurs. Les Trobriandais sont persuadés qu'il commande aux forces de la fertilité et ne doutent pas que sa magie soit indispensable au bon résultat du jardinage. « Le magicien des jardins émet la magie par sa bouche, et la vertu magique entre dans le sol. » (Br. Malinowski) <sup>249</sup>.

La pêche tient une très grande place dans l'existence des Tabar, qui occupent un groupe d'îles à l'est de la Nouvelle-Irlande. Le possesseur de filets qui se trouve être en même temps magicien peut pratiquer lui-même les rites nécessaires sur son filet ; sinon il louera d'ordinaire les services d'un spécialiste de cet art compliqué. Lancer un filet sans faire intervenir la magie serait aussi insensé aux yeux des indigènes que de prendre la mer sans pagaie. La première mise à l'eau d'un filet et la magie qui l'accompagne constituent une affaire commune, qui s'accompagne de festins et de gratifications aux assistants. Le maniement du filet en mer implique pareillement les efforts conjugués d'un groupe d'hommes, et le possesseur, ou son magicien stipendié en attend le succès des formules de la bonne pêche prononcées sur le filet.

Dans l'île d'Yap, la plus occidentale des Carolines, les magiciens des bosquets sacrés ont pour mission de pratiquer la [299] magie des jardins pour les habitants. L'un d'entre eux est spécialisé dans la fécondation des plantations de taro et d'arbres à pain ; un autre réserve ses talents aux cocotiers et aux aréquiers ; un troisième connaît le rituel des patates douces. Les indigènes expliquent cette spécialisation par le fait que chaque article alimentaire fut d'abord dédié exclusivement à l'esprit d'un bosquet sacré déterminé. Chez les habitants de l'île Palau (Pelew), qui accompa-

---

<sup>249</sup> Les Trobriandais ont aussi une magie privée du jardinage qui consiste en certaines formules de propriété privée. Elles sont mises en œuvre soit par le possesseur, soit par un expert en échange d'une rémunération. Toutefois, cette sorte de magie paraît ne tenir qu'une place secondaire, sans doute parce que l'on a le sentiment que les formules publiques suffisent. En outre, dans une communauté où le jardinage représente une activité extrêmement importante, il serait dangereux de laisser soutenir à l'heureux détenteur que sa magie privée produit des effets insurpassables.

gnent la pêche de diverses pratiques magico-animistes, le maître pêcheur (*koreome*) doit sa position privilégiée et son autorité moins à sa connaissance de l'art de la pêche qu'aux nombreuses formules dont il dispose pour lier les dieux de la mer. Lorsque les indigènes s'embarquent pour aller attraper des requins en pleine mer, il remplit les fonctions de chef et de guide spirituel de l'expédition. On prêtait à l'un de ces *koreome* le pouvoir de calmer une mer démontée.

Les Sakai sont des aborigènes qui occupent le centre de la péninsule malaise. Les rites relatifs à la culture du riz sont nombreux et complexes chez les Sakai de Perak. Autrefois chaque village comptait au moins un magicien professionnel connaissant les incantations voulues ; de nos jours, seul le chef du village est, en règle générale, au fait de ces formules. Avant de défricher la jungle, on doit réciter une incantation contre les accidents dus aux machinations des mauvais esprits. Les ouvriers ne risquent plus dès lors d'être écrasés par les arbres ou d'en tomber, de recevoir des coups de hache ou de couperet, d'être attaqués par des fauves ou d'attraper la fièvre. Les arbres une fois abattus et prêts à brûler, une autre incantation vient commander au vent d'aviver le feu. Au moment de semer le riz, le magicien entre dans les champs suivi de tous les hommes, femmes et enfants qui vont prendre part au travail et répète une formule qui tirera d'une pincée de semence cent et mille fois plus. Enfin, avant d'inaugurer la moisson, on prononce une incantation pour ramener l'âme du riz (« le riz enfant ») à la maison et lui faire élire demeure dans les sept épis de la plante qui ont été les premiers coupés lors de la moisson. Les grains de ces épis seront mêlés au grand stock de graines lors des semailles suivantes.

Les Talensé (Tallensi), tribu des territoires septentrionaux de la Côte de l'Or, s'adonnent à des expéditions collectives de pêche. Celles-ci, qui ont lieu chaque année, durent environ un mois, entre la fin de la saison sèche et le début des grandes pluies. On doit commencer par une pêche rituelle destinée à procurer la bénédiction des esprits des ancêtres ; aussi la [300] quantité de la prise a-t-elle ici peu d'importance. Le jour de l'expédition arrivé, hommes et femmes, garçons et filles et même enfants se dirigent vers un étang choisi où l'on va traîner les filets. Avant d'y entrer, un spécialiste de la magie invoque les noms de ses ancêtres mâles en remontant dans le passé et, dans un langage qui « tient de la conversation et de l'injonction », les invite à refouler les crocodiles et les poissons dangereux dans leurs trous ou hors de l'étang pour que personne ne soit blessé, pour empêcher des luttes entre les pêcheurs et procurer un fameux coup de filet. Puis il offre un sacrifice à ses ancêtres

et plante vigoureusement un manche de hache sur le bord de l'eau pour ligoter symboliquement toutes les créatures dangereuses. Il munit alors de médecines un certain nombre de ses assistants et les envoie dans l'étang, qu'ils passent à gué ou à la nage en battant l'eau à qui mieux mieux et en criant : « Sors, sors ! Disparais, disparais ! » pour chasser les êtres dangereux qui se cachent dans l'eau. L'efficacité du rite n'est jamais mise en doute. Il arrive bien que quelqu'un ait à pâtir d'un crocodile ou d'un poisson, mais tout le monde comprend qu'il avait offensé quelque esprit d'ancêtre, qui a saisi l'occasion pour le punir.

Les *makai* des Indiens Pima de l'Arizona, qui avaient autorité sur le temps et pouvaient faire pleuvoir suivant les besoins, possédaient aussi le moyen d'obtenir de bonnes récoltes. Dans ce dessein ils convoquaient le peuple dans la grande hutte et faisaient apporter par quelqu'un une marmite remplie de terre. Ils remuaient la terre avec un bâton de saule puis plaçaient la marmite devant un feu et l'y laissaient toute la nuit. Au petit jour, on vidait la marmite et on constatait qu'elle contenait du froment au lieu de terre. On donnait quatre grains de ce froment à chaque assistant pour l'enterrer dans son champ. Cette magie semble bien n'avoir été qu'un habile tour de passe-passe du *makai*.

La magie publique trouve à s'employer dans d'autres secteurs économiques intéressant toute la communauté.

Les populations papouo-mélanésiennes (Massim) qui occupent les îles au sud-est de la Nouvelle-Guinée et les archipels adjacents, Louisiades, groupe d'Entrecasteaux, Trobriand, pratiquent un système d'échange intertribal qui semble unique, le *kula*. Entre les communautés de cette aire, des articles de deux sortes sont en mouvement constant et en circuit fermé. Des colliers de coquillage rouge suivent le mouvement des aiguilles d'une montre ; des bracelets de coquillage blanc, le mouvement contraire. Quand ils se rencontrent, on les échange [301] conformément à des règles traditionnelles consacrées. Chaque homme qui fait partie du *kula* reçoit un collier ou un bracelet, suivant le cas, qu'il ne conserve pas plus d'un an ou deux ; il les passe alors à l'un de ses partenaires dont il reçoit un article de l'espèce opposée. Les partenaires ne sont pas seulement tenus d'observer l'échange mutuel ; ils se doivent mutuelle hospitalité, protection et assistance chaque fois que le besoin s'en présente. Cette association dure toute la vie - « quand on est dans la *kula*, c'est pour toujours » . Des transactions de cette nature se pratiquent en petit dans le cadre d'un village ou de villages limitrophes, mais il existe aussi de grandes expéditions périodi-

ques au cours desquelles l'échange est observé entre des communautés séparées par la mer, et ce sont alors des milliers d'objets indiqués qui passent de main en main de la manière susdite. Ces expéditions outre-mer sont en même temps une excellente occasion pour se procurer des objets utilitaires souvent introuvables chez soi, mais ce commerce (pratiqué sous forme de troc) n'est qu'un aspect accessoire par rapport au cérémonial d'échange des colliers et des bracelets. Pour les Trobriandais comme pour leurs voisins, le rite du *kula* demeure l'essentiel.

Cet échange rituel de deux objets n'ayant valeur que de parure mais rarement utilisés à pareille échelle est devenu le fondement d'une institution complexe qui lie entre eux des milliers d'êtres dispersés à travers une aire très étendue. Il est d'un intérêt capital pour les hommes qui pratiquent le *kula*, car la possession temporaire des colliers ou des bracelets confère un renom analogue à celui que nos champions sportifs tirent des « coupes » qu'ils ont remportées. La célébration rituelle du *kula* est intimement liée à la magie. Des rites magiques et la récitation d'incantations sont requis à son succès, surtout lors de l'expédition outre-mer. La magie intervient pour dénicher les esprits mauvais de la forêt des arbres qui doivent servir à faire les pirogues ; la magie préside à la construction des pirogues pour leur assurer rapidité, sécurité et bonne chance dans le *kula* ; elle accompagne leur mise à l'eau et leur chargement ; et il y a encore une magie pour éloigner les dangers de ce long voyage marin. Il existe même une magie destinée à disposer les sentiments des partenaires dans leurs futurs échanges, de sorte que leurs dons prennent une plus grande valeur et honorent grandement les bénéficiaires. Chaque pirogue est construite par un groupe de gens, et elle est bien et jouissance communs. Bref, la magie du *kula* offre le même caractère public que les rites et les incantations si souvent [302] employés pour les jardins, la pêche et les autres activités d'ordre économique.

Pour les Kiwai, qui occupent une grande île au large de l'embouchure de la rivière Fly (sud de la Papouasie), l'érection d'une nouvelle maison est une entreprise à laquelle s'associe toute la population du village. Chacun donne son coup de main. Les vieux dirigent le travail ; eux seuls savent toutes les pratiques à observer soigneusement durant les diverses étapes de la construction. L'érection d'une nouvelle maison de réunion, commune à tout le village, est une affaire particulièrement importante qui exige un grand renfort de magie pour éloigner les mauvaises influences aussi bien de la maison elle-même que de la population. Si, malgré toutes les précautions, une maladie se déclare, on l'attribuera à quelque inadvertance des constructeurs.

Pénétrés de cette idée, il n'en faudra pas davantage pour qu'ils jettent bas la maison à peine achevée et en rebâtissent une autre. Si l'on veut que l'entreprise aboutisse, il est essentiel de se ménager les services d'un homme et d'une femme très âgés pour assumer la partie la plus secrète des rites et surveiller le travail. Ils payeront son achèvement de leur vie, pensent les indigènes ; ce n'est pas qu'on souhaite leur mort, mais tout le monde sait qu'ils ne survivront pas longtemps à la conclusion des rites. Les indigènes ne voient d'ailleurs pas très clair dans les causes de cette mort. Mais il est permis de supposer que la collation de diverses propriétés magiques à la maison épuise fatalement ces vieillards et ruine leur vitalité déjà menacée <sup>250</sup>.

La magie publique peut encore servir à établir une saison fermée pour les plantes et les animaux et à protéger la propriété commune contre les intrus et les personnes non autorisées. Des prohibitions (tabous) renforcées d'une sanction magique assurent l'inviolabilité de campements, de terrains de chasse, de zones de pêche, et préservent ainsi les ressources économiques du groupe social.

Ces tabous sont parfois imposés par une société secrète, à moins que celle-ci ne soit chargée d'en assurer l'observation. Dans le district Mekeo de la Papouasie, la société secrète Fuluaari est chargée de faire appliquer un tabou sur les noix d'arec et les noix de coco, lorsque les réserves des arbres viennent à manquer. L'interdiction est imposée par un fonctionnaire spécial, l'Afu ou chef du tabou. Lorsque la récolte des noix s'annonce bonne, le chef proclame que tel jour l'interdiction sera levée. On connaît des exemples où celle-ci n'a pas duré moins de trente-deux semaines. Dans le delta du Purari, [303] occupé par le groupe de tribus Namau, de grands espaces de terre portant des cocotiers ou de longues voies d'eau étaient placés tous les ans sous tabou. Un certain nombre de jeunes gens portant les masques d'une société secrète patrouillaient le long des rives et avertissaient les passants de ne pas prendre de noix de coco ou de ne pas pêcher dans la partie de la rivière qui avait été délimitée. C'était une « manière primitive mais efficace de garantir la nourriture qui était le bien commun de toute la population » (J. H. Holmes). En Nouvelle-Bretagne, il n'existe pas de périodes particulières durant lesquelles on ne puisse pas manger certaines denrées, sauf si un chef, ou une société secrète, a mis un tabou sur elles.

---

<sup>250</sup> La maison commune une fois terminée, on place différents objets sous le pilier central, notamment des sourcils, des ongles et des langues d'ennemis tués. Lorsque les hommes partent pour la guerre, les sourcils leur indiquent la direction de l'ennemi, les ongles les aident à se saisir de l'ennemi, et les langues signifient les cris de l'ennemi mourant.

« Cette déclaration de tabou a généralement lieu, soit pour accroître la quantité en créant une sorte de saison close, soit pour des raisons financières. » (G. Brown.) Les associations d'hommes des îles Palau (Pelew) proclament et appliquent un tabou porté par les chefs sur les porcs, les noix de coco, le bétel ou tout autre élément dont la rareté se fait ou peut se faire sentir. Autrefois, la mort sanctionnait la violation d'une interdiction de cette nature ; aujourd'hui, le coupable est enfermé dans la maison de l'association jusqu'à ce qu'il ait été mis à la rançon par le grand chef. Purrah ou Poro, une société secrète des Mendi de la Sierra Leone, jette l'interdit « sur des arbres, des rivières, des casiers de pêche, des arbres fruitiers, des palmiers, des bambous, des récoltes sur pied et pratiquement sur tout ce qui doit être réservé pour un usage particulier ». Le tabou peut être indiqué par un simple bout d'étoffe, par une pierre ou quelques bâtons ; il n'en faut pas plus : « l'eau est conservée à l'abri de la pollution, personne ne touche aux arbres chargés de fruits que le propriétaire ; les entrées du village et les chemins particuliers de brousse sont tenus propres, le poisson est épargné quand il le faut, et la propriété de l'homme demeure absolument sauve. » (D. Cator.) L'imposition de tels tabous semble une fonction commune des sociétés secrètes de l'Afrique occidentale. On nous dit, en effet, que les garçons qui y sont initiés apprennent de leurs instructeurs « pourquoi il doit y avoir des saisons closes pour les arbres à huile et à fruits ainsi que pour certains animaux, oiseaux et poissons » (F. W. Butt-Thompson).

Plus communément, les tabous imposant ces clôtures sont prescrits et appliqués par le chef de la tribu ou par un magicien agissant au nom du groupe. Chez les Maïlu (tribu papoue), lorsque le poisson se raréfie dans un endroit particulier du récif ou dans ses parages, les anciens ou le « chef » du clan [304] ayant droit sur le récif érigent un signe de tabou à l'endroit ; ce signe peut rester trois ou quatre mois lunaires. Lorsque le poisson y abonde de nouveau, on enlève le signe et on recommence à pêcher. Les indigènes des îles Trobriand mettent un tabou sur les cocotiers et les aréquiers. Ce tabou est imposé par un magicien qui récite en même temps diverses incantations destinées à assurer l'abondance du fruit. Tant que le tabou reste en vigueur, la population n'a pas le droit de manger ni d'utiliser de quelque manière que ce soit des noix de coco dans le village, mais elle est libre de le faire en dehors de son enceinte. On doit également éviter de faire du bruit, notamment avec une hache ou un marteau, et prendre soin de ne pas laisser voir une lumière de feu dans le village. Si les noix de coco étaient commotionnées par un bruit ou une lumière, elles tom-



beraient avant de mûrir. La période de tabou dure deux mois <sup>251</sup>. Dans les îles Loyauté, un « grand chef » mettait parfois le tabou sur tous les cocotiers de son district. Lorsqu'on retirait l'interdit, on faisait un tas énorme de noix que l'on répartissait entre les habitants. Dans les îles Fidji, il était d'usage que le chef plaçât les vergers de cocotiers sous interdit jusqu'à ce que les noix fussent mûres. La « crainte des dieux » aidait à supporter la régie, sans compter que celui qui était tenté de l'enfreindre savait qu'on pouvait le dépouiller de ses biens, piller son jardin ou même prendre sa vie. À Tikopia, la population est répartie en quatre fractions ayant chacune son chef et son district. Le chef a le pouvoir de jeter le tabou sur une localité particulière pour permettre aux cocotiers d'atteindre une certaine dimension avant d'être dépouillés de leurs fruits. À Tongatabu, si l'on en croit le capitaine Cook, le fonctionnaire spécial « qui présidait au tabou » inspectait tous les produits de l'île, prenant soin que chacun cultivât sa part et prescrivant ce qu'on pouvait manger ou non : « Cette sage régulation a pour effet de les mettre à l'abri de la famine ; une quantité suffisante de sol est employée pour constituer des provisions, et chaque article ainsi obtenu est mis à l'abri d'un gaspillage inutile. » Dans les îles Marquises, lorsque la quantité de fruits à pain d'un district baissait sérieusement, le chef pouvait jeter le tabou sur les arbres pour une durée allant jusqu'à deux mois, afin de leur permettre de retrouver leur vigueur. Si c'était le poisson qui se raréfiait, il pouvait mettre un tabou sur une partie de la baie, de sorte que le poisson pût frayer en liberté <sup>252</sup>. Dans les îles Mortlock, lorsque le fruit à pain est bon à manger, le chef met un tabou sur les noix de coco pendant trois ou quatre mois, de manière à assurer [305] une provision suffisante de vieilles noix. La pêche peut également faire l'objet d'une prohibition générale ou n'être permise qu'à certaines personnes afin de maintenir les réserves.

Ces tabous collectifs ont pour effet pratique de sauvegarder les plantes et les animaux intéressant plus particulièrement la subsistance du groupe. On permet aux

---

<sup>251</sup> Les Trobriandais ont aussi une magie protectrice pour détourner le voleur de fruits ou de noix en train de mûrir et trop éloignés du village pour pouvoir être surveillés. Le magicien traite un petit morceau d'une substance déterminée qu'il place sur un bâton près de l'arbre ou sur celui-ci, puis il récite une incantation. Quiconque touchera le fruit sera frappé de maladie. Parfois on invite un esprit du bois à prendre demeure dans le bâton et la substance pour veiller au fruit. C'est la seule forme de magie trobriandaise où intervienne un agent spirituel.

<sup>252</sup> Les habitants des îles Marquises ont une fermeture régulière pour la pêche à la bonite.

récoltes d'arriver à maturité, aux fruits de mûrir, aux animaux terrestres et aux poissons de se multiplier et de se développer. Ces tabous ne contribuent pas peu à réfréner l'égoïsme individuel au profit de l'ensemble du groupe et aussi du sentiment de l'obligation sociale.

La magie est parfois employée par la communauté ou par une personne dans l'intérêt supposé de celle-ci, pour découvrir punir ceux qui ont violé les coutumes tribales ayant force de loi ou qui ont eu une autre forme de conduite antisociale.

Chez les Arunta, le mari dont la femme s'est enfuie et est hors d'atteinte a le droit de la punir en recourant à la sorcellerie. Lui et ses amis du groupe local se donnent rendez-vous dans un endroit écarté ; là, un homme exercé à la magie dessine sur le sol une grossière représentation de la femme étendue sur le dos. Pendant ce temps, les hommes chantent en sourdine une exhortation à *arungquiltha* (puissance magique mauvaise) pour lui demander d'entrer dans son corps et d'en dessécher la graisse. Ils enfoncent, en outre, des lances miniatures, préalablement « enchantées », dans un morceau d'écorce verte qui représente la partie spirituelle de la femme. L'écorce transpercée est alors jetée dans la direction où la femme est censée se trouver. Tôt ou tard sa graisse se dessèche, elle meurt, et sa forme spirituelle apparaît dans le ciel sous forme d'étoile filante. Dans le territoire nord de l'Australie, nombre de gens infligent une punition à l'homme qui a commis un inceste en « chantant » la magie contre lui. La formule employée est, naturellement, traditionnelle. Il n'existe aucun remède pour la maladie qui en résulte, tout d'abord, parce que cette magie verbale n'implique pas l'insertion, dans la victime, d'un objet maléfique qu'un homme-médecine pourrait extraire, et ensuite parce que bien peu d'indigènes ont la force mentale voulue pour résister au verdict et au châtement sociaux, surtout quand ils s'expriment sous la forme d'une procédure magique bien connue et grandement redoutée.

La tribu papoue des Kwoma attribue à la sorcellerie l'origine de toute maladie grave. Quelqu'un tombe-t-il malade, les femmes du hameau se rendent à la maison commune et proclament à grand accompagnement de gongs un message menaçant [306] ainsi conçu : « Cessez toute sorcellerie. Un de nos proches est malade, quiconque continuera à pratiquer la sorcellerie en répondra devant nous, les hommes du hameau. » Si, après cela, le malade ne va pas mieux, les hommes font appel à une cour spéciale pour établir l'identité du sorcier (J. W. M. Whiting).

Les indigènes de Guadalcanal ont une incantation pour la jeune fille qui va se faire prostituée. La prostitution, il faut le dire, est très rare dans l'île, mais la jeune fille dont les actes ont déjà donné prise au scandale est contrainte d'adopter la profession. L'incantation affirme sans détours que la jeune fille est déjà une prostituée. « Elle court toujours après les hommes... Elle n'a pas de pudeur » ; telles sont les paroles qu'on prononce sur certains objets placés sur le sol au-dessous de son lit. Ces objets comprennent une botte de feuilles, des capsules épineuses et des bandes d'écorce les unes épineuses et les autres blanches et lisses. Les feuilles sont de grain très rugueux ou en tout cas de nature à occasionner une forte piqûre. Elles auront pour effet de faire circuler la jeune fille à la recherche des hommes au lieu de demeurer chez elle. Les capsules épineuses et l'écorce à piquants lui feront désirer que les hommes s'accrochent à sa pensée, tandis que l'écorce blanche donnera beauté à sa peau. Lorsque l'officiant a achevé son incantation, il crache sur tous les objets et court dans tous les sens, pour imiter la manière qu'elle aura de courir après ses amants. Pour finir, il étend une natte au-dessus des feuilles. Lorsque la jeune fille aura dormi quelques nuits dessus, elle acceptera sans rechigner le sort de la prostituée.

Dans les îles Fidji, lorsqu'on avait de fortes preuves contre un individu soupçonné de mal faire mais qui refusait d'avouer, le chef envoyait chercher une écharpe « pour attraper l'âme du chenapan ». La menace du chevalet n'aurait, paraît-il, pas été plus efficace.

Le coupable n'avait pas plus tôt vu, ou même entendu mentionner, l'écharpe qu'il passait aux aveux. Dans le cas contraire, on agitait l'écharpe au-dessus de sa tête jusqu'à ce qu'elle eût pris son âme ; on l'y enveloppait et on la clouait à l'extrémité du canot du chef. Privé de son âme, le coupable languissait et mourait.

Les Angami Naga célèbrent quelquefois « une sorte d'Office des Menaces » pour maudire un membre de la communauté qui l'a gravement offensée. Le Kemovo, le fonctionnaire du village qui dirige toutes les cérémonies publiques, paraît devant le clan assemblé et annonce qu'un tel ou un tel s'est [307] rendu coupable de telle action. Le peuple répond : « Qu'il meure ! Qu'il meure ! » La malédiction est très puissante, mais, pour la renforcer encore, on prend une branche de feuilles vertes qui représente le coupable, et chacun jette des lances sur l'objet en exprimant le désir qu'il soit tué. La branche se dessèche, les feuilles vertes se fanent, et l'homme

meurt. La cérémonie passe pour porter son effet alors même que le nom du coupable est inconnu <sup>253</sup>.

Chez les Balamba, lorsqu'un homme meurt, il est très fréquent que ses proches décident de faire retomber la faute de sa mort sur un individu qui est un fardeau pour la communauté en raison de son grand âge ou de son impopularité. Moyen commode de se débarrasser de l'indésirable avec l'assentiment de tous.

Les Nyakyusa, qui forment un groupe important de tribus du Tanganyika méridional, ont élaboré la notion de la « respiration des hommes » ; ils appellent ainsi l'opinion publique d'un groupe entier, que ce soit un village ou une réunion de villages soumis à un chef. La « respiration des hommes » a pour effet occulte d'ensorceler quiconque devient impopulaire pour motif de morgue ou d'avarice ou offense la moralité établie. C'est ainsi qu'elle garantit le respect de la femme et la fuite de l'inceste. Elle assure de même le bon accomplissement des cérémonies tribales. Un homme, par exemple, néglige-t-il de tuer du bétail ou de fournir de la bière pour une cérémonie, alors qu'il devrait le faire, la respiration des compagnons qui auraient mangé de son bétail et bu de sa bière vendra ses enfants ou son bétail malades. La respiration du peuple met en outre, un frein efficace à la puissance du chef. Lorsque celui-ci en abuse de manière à ne s'aliéner qu'un de ses villages, il essaie d'échapper à la maladie en cherchant refuge dans un autre, mais, s'il indispose tout son peuple, il n'a plus qu'à se résigner à la mort. Un chef connu de l'auteur que nous utilisons ici (G. Wilson) n'osait pas hasarder un jugement lors d'une contestation entre deux de ses villages, tant il redoutait les conséquences de la sorcellerie vengeresse de la partie perdante.

Chez les Agni de la Côte d'Ivoire, ceux qui meurent pour sorcellerie sont le plus souvent des vieilles femmes qui ne sont plus bonnes à rien, des grincheux insupportables, des gens obstinés et réfractaires enfin du pauvre monde sans amis ou proches influents. Chez les Agni, comme chez d'autres populations de l'Afrique occidentale, il semble bien que les accusations de sorcellerie reflètent un désir inconscient de débarrasser [308] la société des membres qui, pour une raison ou pour une autre, sont devenus un poids mort.

---

<sup>253</sup> Ces Naga observent parfois un rite public (*kenna* ou *penna*) qui a pour effet de rendre gravement malade la personne nommément visée ou même de la faire mourir.

Les Eskimos administrent quelquefois une forme expéditive de justice à ceux qui se sont rendus antipathiques. On rapporte le cas d'un *angakok* des Eskimos polaires qui était mauvais camarade et froissait ses compagnons de mille façons. Il était surtout un invétéré menteur dans les affaires de chasse. On décida finalement de s'en débarrasser : il fut tué par deux des meilleurs membres de la tribu, et l'un des meurtriers épousa sa femme. Un *angakok* des Eskimos de la baie d'Hudson découvrit qu'un de ses confrères était devenu sorcier et avait souhaité la mort d'un grand nombre de personnes. Après avoir examiné son cas, on résolut de le mettre à mort. Un jour qu'il venait de faire un trou dans la glace d'un étang et se penchait pour enlever les morceaux de glace, un vieillard le poignarda dans le dos : « Ce haut fait lui valut les remerciements de toute la communauté ».

La magie occupe une grande place dans l'activité guerrière des primitifs. Les prédictions du magicien décident de la déclaration de la guerre et de la conduite des hostilités. Ses opérations magiques défendent la tribu contre tout assaut et sèment la destruction ou la mort parmi les ennemis. Avant le départ des guerriers pour la gloire ou la mort, il lui appartient souvent de leur conférer vigueur et vaillance et même parfois de les rendre invulnérables. Dans la guerre des primitifs, l'issue victorieuse ou la défaite passe souvent pour dépendre autant de l'activité du magicien que de celle du chef de guerre.

Les Kiwai (Papouasie) attachent une grande importance à la préparation guerrière des jeunes gens, surtout lorsqu'ils n'ont pas encore de mort humaine à leur actif. L'une des médecines qu'on leur administre à cette intention se compose de petits bouts des yeux, des serres, du bec et de la langue d'un grand faucon d'une espèce déterminée. Les yeux les aident à découvrir leur ennemi, les bouts de serres et de bec à le saisir. La langue symbolise l'ardeur dans la bataille parce que l'animal engagé dans une lutte à mort laisse pendre sa langue. Lorsqu'un ennemi a été tué, les indigènes découpent parfois un morceau de la peau au-dessus de l'œil et obligent le jeune homme à l'avalier. Le front de l'homme qui est aussi la partie la plus avancée de son corps dans l'élan du combat possède le même symbolisme que la langue d'aigle. Il est extrêmement souhaitable que le jeune guerrier mange un morceau des organes sexuels d'un ennemi, homme et femme, ce qui lui donnera [309] pouvoir de tuer de nombreuses personnes des deux sexes. Toute, cette médecine de guerre est particulièrement puissante, et ses effets sont de longue durée.

Dans les îles Trobriand, la guerre entre tribus est menée avec la plus grande courtoisie, puisque les indigènes fuient les coups de main nocturnes et n'essaient jamais de tuer leurs ennemis en trahison ou par ruse. Le combat a lieu dans une arène circulaire ménagée pour la circonstance dans la brousse. Les guerriers se tiennent à quelque trente ou cinquante mètres les uns des autres et se lancent leurs flèches, tandis que femmes et enfants observent le déroulement de la bataille de positions situées à l'arrière. Avant d'engager le combat, un magicien versé dans la magie de la guerre prononce des incantations sur les boucliers pour leur conférer le pouvoir de parer les javelots et crache du jus de gingembre sur les corps des combattants pour leur donner force, vaillance et endurance. Il accomplit aussi ses rites sur l'arène du combat ; si ses rites sont plus puissants que ceux du magicien d'en face, ils ont pour effet de mettre l'ennemi en fuite. En sus de cette magie guerrière officielle exercée par un spécialiste au profit de la communauté, chacun - ou peu s'en faut - connaît quelques incantations pour son usage personnel, qu'il prononce sur son bouclier et sa lance. Les Trobriandais sont absolument convaincus qu'il n'y a pas de victoire possible sans recours préalable à la magie.

Lorsque les belliqueux Maori marchaient contre une forteresse ennemie, ils s'arrêtaient pour allumer un feu sur lequel le *tohunga* prononçait certaines incantations. Celles-ci avaient pour effet de faire tomber dans les flammes les âmes des ennemis, qui y mouraient misérablement. Il arrivait aussi que les contre-incantations des assiégés fussent plus puissantes que celles des assiégeants : ceux-ci n'avaient alors qu'à s'en retourner bredouille. Le *tohunga* pouvait recourir à d'autres artifices magiques pour vaincre l'ennemi. L'un d'eux consistait à prendre une sacoche ou une corbeille contenant une nourriture sacrée, à la tenir près du feu et, après avoir ouvert la sacoche, à en diriger l'ouverture dans la direction des guerriers ennemis. La récitation d'une incantation appropriée attirait leurs âmes dans la sacoche, que l'on refermait ensuite, tout en prononçant une autre incantation. L'opération terminée, le *tohunga* n'avait plus qu'à réciter une dernière formule pour anéantir ces âmes.

Avant de partir en guerre, les Basuto coupent une patte de devant à un taureau vivant, en écorchent la chair qu'ils oignent [310] d'une médecine et la donnent à manger aux guerriers. Ils les aspergent, en outre, avec le sang de l'animal. Puis le dépisteur de sorciers leur fait des incisions et introduit dans la blessure une poudre faite avec le sang du taureau. Cette triple opération - consommation de la chair, as-

persion avec le sang et inoculation - a pour effet de communiquer aux guerriers « la vigueur et le courage » du taureau.

Avant la bataille, les guerriers Baronga (groupe de la tribu Bathonga) étaient aspergés avec une médecine par le médecin chef de l'armée. Celui qui avait subi ce traitement ne doutait plus que les balles dévieraient pour l'éviter ou tout au moins s'aplatiraient contre son corps et tomberaient à terre sans effet. La médecine ne perdait son efficacité que lorsqu'il tournait le dos à l'ennemi ; alors les balles le traversaient. Chez les Bankuna, un des clans de la tribu, l'aspersion était confiée à une vieille femme qui n'avait plus eu commerce sexuel depuis longtemps. L'aspersion une fois faite, « les sagaies perdaient leur force, les armes des hommes étaient frappées de cécité, et les armes féminines seules continuaient de voir ».

Il y avait, il y a de cela longtemps, un grand magicien Akikuyu qui connaissait le secret d'une médecine permettant à sa tribu de repousser une invasion des Masaï. Elle était composée d'un morceau de vêtement et d'une vieille sandale hors d'état recueillis secrètement dans un village abandonné des Masaï. La médecine était mise dans une marmite avec un morceau de fer reçu d'un forgeron, et on la portait alors sur le chemin que l'ennemi empruntait d'ordinaire pour attaquer. Un autre charme puissant utilisé à la même fin avait été donné au magicien par le grand dieu Ngai. Chez les Banyoro de l'Ouganda, lorsqu'un ennemi s'approchait, l'homme-médecine mutilait ou tuait une vache, une brebis ou un chien aveugles et abandonnait l'animal sur la route par laquelle l'ennemi arrivait. L'ennemi était alors frappé de cécité et la victoire n'était plus qu'une formalité. Un chef important des Dinka du Soudan anglo-égyptien ne pratique pas la magie en règle générale ; aussi bien le grand dieu de la tribu est-il d'ordinaire docile à ses requêtes. Toutefois, lorsqu'un coup de main est en préparation, il prend une pierre qu'il roule dans ses mains ; il trouble ainsi l'orientation de l'ennemi. La pierre est ensuite enterrée dans le sol, ce qui a pour effet de faire rester l'ennemi chez lui.

La danse guerrière des Jivaro remplit les participants de force, de courage et de confiance avant le combat et les met à l'abri des blessures ou de la mort. En même temps, elle berce [311] l'ennemi d'une illusion de sécurité et rend possible une attaque par surprise. Sans danse, aucune expédition guerrière n'aurait d'issue favorable. Les Jivaro ont également un chant spécial que les guerriers chantent avant de se mettre en route et qui leur assure d'avance la victoire.

Les Omaha avaient certains chants, composés et chantés exclusivement par des femmes, qui passaient pour communiquer le courage et une puissance de combat accrue au guerrier absent. Lorsqu'un homme était parti à la guerre, les femmes, surtout celles de la classe pauvre, se tenaient devant sa tente et chantaient un ou plusieurs de ces chants. En retour de ce service, la femme du combattant leur faisait des cadeaux. La coutume était également en vigueur chez les Ponca et les Osage.

Les Cheyenne avaient reçu de leurs lointains héros culturels des flèches et un chapeau sacré d'une vertu magique considérable en cas de guerre. Lorsqu'une autre tribu leur avait causé un grave dommage, tout le camp se mettait en route, hommes, femmes et enfants à la rencontre de l'ennemi, en prenant avec soi les flèches et le chapeau. On ne les emportait jamais pour de petites expéditions. Juste avant d'engager le combat, le gardien des flèches mettait dans sa bouche un morceau de la racine qui était toujours liée aux flèches, la mâchait menue et la crachait dans la direction de l'ennemi pour le rendre aveugle. Puis, saisissant les flèches, il les dirigeait vers l'ennemi d'abord à hauteur de ses pieds, puis de ses chevilles à ses cuisses, de son cœur et, pour finir, de sa tête. Cette démonstration achevée, deux guerriers coiffés l'un du chapeau sacré, l'autre portant les flèches, fondaient dans la direction de l'adversaire sur des chevaux rapides et exécutaient des mouvements destinés à le troubler et à l'effrayer. L'omission de ces cérémonies enlevait aux flèches leur vertu préservatrice et entraînait l'échec de la campagne.

L'une des multiples fonctions du grand homme-médecine d'un village Maïdu (Californie du Nord) consistait à infliger la maladie et la mort au village ennemi. Pour cela il se portait dans le voisinage de l'ennemi après s'être muni de certaines racines et de sa pèlerine sacrée. Il repérait un endroit d'où le vent soufflait vers le village visé et faisait un feu en mettant des charbons rouges sous les racines. Lorsque la fumée s'élevait, il la soufflait dans la direction du village condamné en disant : « De l'autre côté, de l'autre côté, pas par ici ! De l'autre côté ! Ne recule pas de ce côté ! Nous sommes bons. Rends ces gens malades. Tue-les, ce sont de méchantes gens. » Il retournait alors à la maison de danse, jeûnait pendant plusieurs [312] jours en implorant les esprits de semer la maladie et la mort sur l'autre village tout en protégeant le sien. Les Hupa de la Californie du Nord, qui usaient largement de la magie pour la guerre comme pour toutes leurs affaires importantes, avaient des chants pour plonger l'ennemi dans un profond sommeil lorsqu'ils projetaient une attaque de nuit. Chez les Haïda des îles de la Reine Charlotte, un chaman accompagnait toutes les



expéditions guerrières. Il lui incombait de découvrir le temps propice au lancement de l'attaque et surtout de combattre et tuer les âmes des ennemis. Les Haïda étaient convaincus que, l'âme une fois tuée, la mort du corps était acquise.

Le magicien, dans l'exercice de ses fonctions officielles, est souvent chargé des rites destinés à détourner de la communauté les assauts des démons, les sortilèges et la maladie. Les Bamangwato, une tribu Bechuana, comptent pour cela sur de puissantes médecines confectionnées avec le concours des « sagesse réunies » du médecin en chef et de tous ses assistants. Les médecines sont portées en dehors de la localité et déposées sur tous les chemins qui y mènent. On doit les renouveler tous les ans. Le village Bathonga est entouré d'une clôture non pas contre les ennemis humains - dans le cas d'une attaque de ce genre, le seul remède est une réplique immédiate - mais contre les sorciers, les redoutables *baloyi*. La clôture, l'entrée principale et le seuil de la hutte du chef sont tous passés aux médecines magiques, d'abord lors de leur construction mais aussi dans la suite : de temps à autre, un magicien « ranime » les drogues en brûlant une poudre sur la route qui conduit au village. La fumée écarte les sorciers. Elle a des effets merveilleux : si l'un de ces sorciers entre dans une hutte, il (homme ou femme) apparaît brusquement tout nu, paraissant rêver, ne voyant rien et ne connaissant rien ; alors le sorcier (ou la sorcière) rentre chez lui. Lorsque leur bétail était victime d'une épidémie, les Bahima (tribu de l'Ouganda) avaient coutume de faire passer, au moyen d'un rite, la maladie dans un membre du troupeau. Le magicien alors tuait l'animal et aspergeait de son sang tous les autres. Toute la population du kraal subissait la même lustration. À la fin de la cérémonie, chaque assistant sautait par-dessus la carcasse de l'animal, et on faisait passer dessus tous les autres animaux. Les Bullom et les Timné de la Sierra Leone se servent de simples charmes appelés « gris-gris » pour protéger leurs établissements. Quelques chiffons attachés à un piquet et flottant au vent, une hache fixée au tronc d'un arbre, une vieille marmite placée sur un pieu, un vieux plat d'étain placé sur le sol suffisent à empêcher [313] les incursions des mauvais esprits ou des sorciers. C'est une faute grave d'enlever ou même simplement de toucher ces objets. Lorsqu'une épidémie sévit aux abords d'un village des Shérenté (tribu brésilienne), un homme-médecine peut la retenir à distance en liant ensemble deux bâtons de boa et en les plaçant en travers de tous les chemins qui conduisent au village. Un bon médecin peut aussi prendre le mal dans ses mains et l'emporter loin vers l'ouest, à moins qu'il ne le couvre avec une coupe faite dans unealebasse ou encore le rende inof-

fensif en soufflant dessus. Lorsqu'un village Papago est aux prises avec une épidémie, l'homme-médecine fait le tour des maisons en tenant une branche de cholla pendant que les hommes chantent. Après l'avoir portée dans tous les coins du village, il l'emporte vers le nord, la direction du mal, et la brûle. Le cholla est le cactus le plus épineux connu des Papago, d'où leur croyance qu'une de ses branches ne saurait manquer de saisir et de retenir toute mauvaise influence du voisinage. Chez les Ojibwa du Wisconsin, un homme ayant reçu des pouvoirs importants au cours d'un rêve de jeûne est parfois averti en songe par son esprit tutélaire qu'une épidémie est sur le point de fondre sur la communauté. Il rassemble alors la population, lui fait part de ce qui lui a été communiqué et dédie aux esprits la nourriture et le tabac que les gens ont apportés avec eux. Dans l'intervalle, on fabrique une petite figure humaine avec de la paille ou du foin et on l'habille en homme. Au signal du rêveur, les hommes se mettent à décharger leurs fusils dessus, puis les femmes et les enfants se précipitent pour frapper dessus, la couper et la mettre en morceaux. On fait un tas avec les restes et on y met le feu.

Le champ de la magie publique englobe donc tous les rites destinés à manier et diriger les forces naturelles suivant le bien commun ; les rites qui pourvoient aux besoins essentiels de la subsistance ; ceux qui visent à la conservation des biens et des ressources de la collectivité ; ceux qui concernent les ennemis intérieurs et extérieurs de la communauté ; enfin, ceux qui ont pour objet de la garder des puissances du mal. Dans la société primitive, les heures cruciales de la vie individuelle - naissance, puberté, mariage et mort - exigent eux aussi souvent la célébration de rites magiques auxquels prend part le groupe social ou son représentant autorisé.

[317]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre XII

---

### La magie privée

[Retour à la table des matières](#)

La magie privée est à la portée de quiconque en connaît les méthodes et les techniques appropriées. Toutefois, l'expansion de la magie professionnelle a reporté sur ses opérateurs une confiance de plus en plus grande dans leur pouvoir de faire ce que le commun en vint à regarder comme au-dessus de ses moyens. Alors que la magie publique est souvent la propriété inaliénable d'un clan, d'une société secrète ou de tel autre sous-groupe de la communauté, la magie privée est souvent le bien de particuliers qui voient en elle la plus précieuse des propriétés, qu'ils lèguent à leurs descendants, à moins qu'ils ne la cèdent à d'autres, d'ordinaire contre une généreuse rémunération.

La magie privée couvre un champ très vaste, car les occasions sont rares où l'homme n'invoque pas son concours, que ce soit pour avancer son bien-être, favoriser ses passions, éloigner les maux réels ou imaginaires qui l'assiègent. Aucune des activités fondamentales commandées par la subsistance -- chasse, pêche, élevage ou agriculture - qui n'ait son accompagnement magique. Les grandes heures de la vie humaine, naissance, puberté, mariage et mort, sont hantées par la magie. Il existe

une magie privée pour inspirer l'affection ou la ravir, pour protéger la propriété, pour être heureux à la guerre, pour commander aux phénomènes de la nature, pour guérir la maladie, pour neutraliser les machinations des sorciers, pour exorciser les esprits mauvais.

La magie érotique est commune à la plupart des peuples primitifs. Dans certaines tribus du Queensland, l'homme qui veut séduire une femme se colore avec de l'argile rouge. Il se barbouille aussi la partie antérieure du corps avec une mixture faite du liber d'un certain arbre et de charbon de bois. L'odeur qui en résulte est, paraît-il, irrésistible lorsque la femme désirée vient à la sentir. Un homme emploiera aussi le « bull-roarer » (un instrument magique à maint usage) comme charme amoureux ; il se rend la nuit à quelque distance du camp et là fait siffler son instrument de temps à autre ; les sons curieux ainsi obtenus éveillent infailliblement la passion dans l'objet de ses sentiments. Les tribus du Centre australien [318] ont certaines méthodes consacrées pour se trouver une femme par voie de magie. Cependant la femme doit nécessairement appartenir à la classe dans laquelle l'homme peut légitimement prendre conjointe. Si sa magie est couronnée de succès, il lui restera, ainsi qu'à ses amis, à affronter le mari frustré, appuyé lui aussi par ses amis. La pratique de cette magie engendre forcément de multiples conflits au sein du groupe local. La femme, de son côté, court un grand risque, car si elle est prise en train de se laisser enlever, elle sera sévèrement punie, sinon mise à mort, par l'époux outragé. quand on pense au traitement cruel qui l'attend en pareil cas, on s'explique difficilement, avec Baldwin Spencer et F. J. Gillen, qu'une femme puisse jamais se prêter à un enlèvement. Il arrive que les rôles soient inversés et que la femme mobilise les arts magiques pour conquérir l'affection de l'homme. Les femmes de certaines tribus Kimberley (Australie occidentale) ont des chants d'amour qu'elles chantent lorsque leurs maris sont en voyage ou dans leurs périodes de menstrues ou de grossesse durant lesquelles les relations sexuelles sont interdites. Ces chants ont pour vertu d'inspirer la continence au mari. De temps en temps, les femmes tiennent des corroborees secrets dont les chants et les danses représentent ou symbolisent tout le déroulement de la cour amoureuse jusqu'à l'union des sexes inclusivement. Les jeunes femmes assument le rôle d'actrices, les vieilles celui d'assistantes en même temps qu'elles assurent l'accompagnement vocal. La séance a pour effet d'inspirer aux hommes des pensées amoureuses, d'éveiller le désir sexuel chez les maris et d'amorcer ou d'entretenir la vie amoureuse des célibataires. Les hommes sont au courant de la célébration du

corroboree mais ils n'y assistent pas ; ils tomberaient malades s'ils s'y aventuraient, et surtout leur présence compromettrait, si elle ne l'annulait, son efficacité magique <sup>254</sup>.

Les habitants des îles orientales du détroit de Torrès comptaient, pour leurs charmes amoureux, sur les subtiles associations de parfums. Un jeune homme, après avoir séché et brûlé certaines plantes, préparait une pâte avec leur cendre mêlée à du charbon de bois et s'en enduisait le corps. En même temps, il pensait aussi intensément que possible à la jeune fille en lui disant : « Toi, viens ! Toi, viens ! » Un autre charme était constitué d'un morceau de lave noire taillé en forme de pénis, que l'on enveloppait dans des feuilles déchiquetées de sagoutier après l'avoir frotté avec une pâte de cendres et d'huile. Les feuilles de sagoutier avaient une grande réputation [319] d'efficacité, car c'est d'elles que les femmes tiraient leur jupe. Pour doubler ses chances de succès, l'intéressé répandait la pâte sur ses tempes, pensait fortement à la jeune fille et récitait une incantation appropriée quand il la voyait. Désormais rien ne pouvait plus la retenir de venir à lui.

Dans la tribu papoue des Kiwaï, les parents munissent leurs enfants de médecines amoureuses. Celles-ci sont particulièrement nécessaires pour les garçons, car les filles sont trop recherchées pour que leur mariage fasse difficulté. Le fils est traité dès sa naissance ; à mesure qu'il grandit et qu'il prend part aux danses publiques, ses parents l'aident à faire impression sur les jeunes filles en planant des médecines dans sa parure, surtout dans la longue plume fichée dans sa coiffure. La plume suit ses mouvements et fait signe aux jeunes filles de venir à lui. Un Orokaiva connaît le moyen de punir la jeune fille qui l'a repoussé pour un autre prétendant. On raconte l'histoire suivante d'une vengeance d'amoureux éconduit. Celui-ci, ayant trouvé dans la brousse certaines baies bleues qui poussent toujours par deux, les écrasa et les mêla à de la chaux ; avec ce colorant il se traça sur chaque joue une bande. Il s'arrangea alors pour rencontrer la jeune fille, qui, dans l'intervalle, s'était mariée à son rival. Sans se douter de rien, elle le regarda et aperçut les deux stries révélatrices. Aussitôt le jeune homme s'isola dans la brousse, gratta son maquillage, le recueillit dans une feuille et fourra le tout dans un des nids bombés de certaines espèces de

---

<sup>254</sup> Phyllis M. Kaberry, que nous utilisons ici, a assisté à six corroborees. Suivant ses sources, ces corroborees ne sont jamais accompagnés d'un déchaînement sexuel entre hommes et femmes. Ils se distinguent par là de certaines danses rituelles en vigueur chez les tribus Arunta et Luritja, les *Itata*.

fourmis. Il était sûr maintenant de sa vengeance : lorsque la jeune femme deviendrait grosse, son visage enflerait affreusement comme la fourmilière et elle mettrait un jour au monde, à son grand désespoir, des jumeaux.

On trouve dans les îles Dobu maintes formes de charmes et d'incantations érotiques. À en croire les indigènes, l'attrait mutuel des sexes n'existerait pas si les outils de la magie n'étaient là pour l'éveiller et l'attiser. Les hommes et les femmes ne s'unissent que parce qu'ils n'arrêtent pas d'exercer un pouvoir occulte les uns sur les autres. Toute la magie dont ils se servent est étroitement liée à des croyances animistes : elle exhorte, en effet, l'âme de l'opérateur à sortir de nuit pour agir sur l'être aimé. L'homme essaie d'abord sa magie sur une femme libre ; s'il réussit, il va plus loin et essaie de séduire l'épouse d'un autre. Dans l'île Goodenough, la manière la plus simple d'obtenir l'affection d'une jeune fille est de se procurer son jupon végétal. Le jeune homme parvient-il à s'en emparer, il se l'attache autour de la ceinture, se baigne [320] ainsi accoutré et dans l'eau entonne un chant magique. Il rapporte alors le jupon à la hutte de la jeune fille. Lorsque celle-ci le met et le porte, elle sent son cœur courir à l'enchanteur. Garçons et filles recourent à la magie pour s'assurer l'affection durable de l'être aimé. Le garçon enchante privément le tabac qu'il donne à fumer à sa fiancée ou la noix d'arec qu'ils mâchent ensemble, et la jeune fille fait de même. L'un et l'autre savent naturellement que ces objets ont été pénétrés de puissance occulte. Cette connaissance paraît indispensable au succès de la pratique.

Pour les Trobriandais, comme pour les populations mélanésiennes voisines, la magie érotique est le seul moyen efficace de faire la cour. Convenablement exécutée et abstraction faite de toute contre-incantation, elle est infaillible. Le sujet - homme ou femme - visé par cette magie peut ne pas céder aux premiers rites ou incantations, mais il doit se rendre lorsque la somme des moyens disponibles a été employée contre lui : leur effet global est irrésistible. L'amant cueille et prépare certaines feuilles très efficaces pour son dessein, s'en frotte le corps et, après avoir récité une incantation, les jette dans la mer. Cette action va provoquer de doux rêves à son sujet dans l'esprit de la jeune fille. Comme disent les indigènes : « Comme les feuilles seront ballottées par les vagues, comme elles montent et descendent avec la mer, ainsi se soulèvera le ventre de la jeune fille. » Si elle ne se rend pas assez vite, on recourt à une autre magie plus forte : on lui offre un peu de nourriture, une noix d'arec ou du tabac ayant subi un traitement magique. Elle ne refusera pas le don,

même si elle soupçonne l'intention. Elle mange cette *douceur*, la magie entre dans son « intérieur » et porte son esprit dans la direction désirée. S'obstine-t-elle encore, on peut en venir à bout par les sens du toucher et de l'odorat en l'enduisant d'essence aromatique ou en mettant l'essence sur une feuille de papier à cigarette (autrefois sur une fleur) pour faire pénétrer dans ses narines la fumée ou l'odeur. La toute-puissante menthe, le symbole du charme et de la séduction, l'herbe qui tient une place centrale dans le mythe des origines de l'amour, peut servir de la même façon pour signifier à la femme qu'on exerce la magie sur elle et vaincre ses derniers scrupules. Ces diverses techniques sont toutes accompagnées d'incantations appropriées. La magie à aliéner l'affection porte, chez les Trobriandais, le nom spécial de *bulubwalata*, une magie noire qui s'emploie avec le même succès pour expédier les porcs d'un ennemi dans la brousse. Un homme l'emploiera pour assouvir sa rancune contre une femme, [321] plus souvent contre son amant ou son mari. Sous sa forme bénigne, la femme quitte son amant ou son mari pour retourner dans son village. Mais, lorsqu'il s'agit d'une magie particulièrement vigoureuse, administrée à larges doses, avec une rigoureuse observation des incantations et des rites ainsi que des tabous imposés à l'opérateur, la jeune femme s'enfuira dans la brousse, perdra son chemin et peut-être disparaîtra pour de bon. Contre ce mal la victime ne peut rien. Si l'auteur se repent, il peut recourir à la formule du « rapportage » ; il la récite dans toutes les directions de manière que sa puissance occulte puisse atteindre la femme, où qu'elle se trouve dans la brousse, et la rendre à son mari ou à son amant et ramener la joie dans le ménage brisé.

En Nouvelle-Irlande, l'homme a souvent l'occasion de se servir de la magie érotique pour ses infidélités conjugales. Il s'en sert aussi couramment à l'égard d'une femme nouvellement acquise, juste avant de consommer son mariage. Cette magie s'inspire de la théorie que la passion et toute l'affectivité ont leur siège dans le ventre. La récitation de la formule magique amoureuse détermine dans le ventre de la femme une agitation qui gagne tout le corps et lui donne un désir irrésistible de l'homme. Elle peut se trouver à des kilomètres de là mais cette nuit-là elle rêvera de lui avec passion. Le lendemain matin, elle reste figée dans une sorte de léthargie ; elle refuse de manger, de fumer, de parler ou de travailler ; elle s'imagine qu'elle va mourir si elle ne peut pas rejoindre son amant. Finalement, incapable d'y tenir, elle se met à sa recherche. Un amant peut employer des incantations et des charmes pour se venger d'une amante qui l'a plaqué. Ils détermineront la mort de l'enfant

qu'elle porte, si elle est enceinte, et éventuellement la sienne. Les femmes, qui font un moindre usage de la magie érotique que les hommes, comptent aussi sur les incantations, mais celles-ci n'ont rien à voir avec le ventre comme siège de l'amour. La jeune fille récitera une incantation sur son pagne de paille ou sur une banane qu'elle tend alors à manger à son bien-aimé dans l'espoir de l'amener à elle. Parfois, elle se contentera de souhaiter que sa danse soit assez puissante pour l'attirer à elle. La magie érotique, telle qu'elle est pratiquée dans les Nouvelles-Hébrides, semble notablement efficace, sans doute parce que la femme à qui elle s'adresse sait presque toujours qu'elle en est l'objet : un geste incontrôlé de l'homme suffit à la convaincre qu'il la désire.

L'arsenal maori de *karakia* comprenait des incantations [322] dont l'homme se servait pour obtenir le consentement d'une jeune fille à ses propositions de mariage et pour ramener une femme qui l'avait quitté. Les femmes recouraient à des incantations analogues. Lorsque deux personnes s'aimaient, mais que des raisons de famille s'opposaient à leur union, l'homme allait parfois trouver un *tohunga* versé dans la magie et se soumettait à un rite qui adoucissait le chagrin de la séparation et « retirait l'amour du cœur ».

Les populations de Bornéo, à l'exception des Kayan et des Kenyah, recourent fréquemment à la magie érotique. Les charmes employés consistent presque toujours dans des substances odorantes. C'est ainsi qu'un Dayak de la côte se fera un collier de certaines graines extrêmement odorantes qu'il portera partout avec lui. Lorsqu'il a envie d'une fille, il le place sous l'oreiller de celle-ci ou la persuade de le porter ; si elle consent, il la tient pour à moitié vaincue. Le Klemantan fait un grand usage d'une huile parfumée dont il oint secrètement les vêtements de la jeune fille ou tel autre objet lui appartenant. À Alor (une des petites îles de la Sonde), une femme est assurée de conserver l'amour de son mari si elle a soin de mettre au fond de la marmite de cuisine des lambeaux de son pagne, des poils de son pubis ou de ses aisselles ou des rognures de ses ongles.

Les livres magiques malais fourmillent de formules destinées à procurer le succès en amour, la fidélité conjugale, la beauté de la personne, voire le retour de la jeunesse perdue. Certaines de ces incantations ressortissent nettement au domaine de la magie noire, puisqu'elles visent à emmener ou à « suborner » d'une certaine façon l'âme d'une autre personne pour l'influencer en faveur de l'opérateur ou, au contraire, pour infliger un dommage à la victime. Une recette pour semer la dissen-



sion dans un ménage consiste à fabriquer deux figurines de cire à la ressemblance des conjoints et à les tenir l'une en face de l'autre en répétant trois fois une formule qui assimile la femme à une chèvre et l'homme à un tigre. « Si Fatimah est face à face avec Muhammad, elle sera comme une chèvre devant un tigre. » Puis on place les deux figurines sur le sol de part et d'autre de soi mais dos à dos, on brûle de l'encens et on répète la formule vingt-deux fois sur l'homme et vingt-deux fois sur la femme. On adosse alors les deux effigies l'une à l'autre, on les enveloppe dans sept épaisseurs de certaines feuilles, on les lie ensemble avec un fil de sept couleurs tordu sept fois et, après avoir une fois encore répété la formule, on les enterre. Sept jours plus tard, creusez à l'endroit ; [323] si vous retrouvez le paquet, c'est que votre magie a échoué ; s'il n'y est plus, le couple divorcera sûrement.

Chez les Baïga (tribu aborigène des Provinces centrales de l'Inde), la magie forme une partie essentielle de la cour amoureuse. La jeune fille est ravie lorsqu'un homme recourt à un charme amoureux : cela prouve le sérieux de ses attentions. Son effet est de la rendre aussi agitée « que le blé grillé dans la poêle », inquiète comme le « poisson échoué dans une rivière desséchée », malheureuse « comme le bois rongé par des fourmis blanches ». Mais la magie érotique, comme tout trafic avec la puissance occulte, est des plus dangereuses. Des conséquences désastreuses accompagnent souvent des erreurs dans le rituel ou l'impuissance d'enlever un charme amoureux lorsqu'on s'en est servi avec succès. Certains charmes d'amour sont si puissants qu'à les prolonger trop longtemps sur une femme, ils peuvent la pousser à dévorer ses propres enfants.

On relève diverses espèces de médecines érotiques chez les Bakgatla du protectorat de Bechuanaland. Les adolescents encore à leurs tâtonnements amoureux leur trouvent une grande efficacité. On voit parfois une jeune fille se procurer auprès d'un magicien professionnel une médecine pour retenir son amant. Elle en brûle une partie dans un tesson en laissant son visage baigner dans la fumée et en appelant le garçon par son nom ; elle se barbouille le visage avec le reste lorsqu'il vient la voir ou en met dans les aliments qu'elle lui offre. Les médecins possèdent aussi des médecines qui permettent à une épouse d'ensorceler sa rivale et de ramener le mari infidèle auprès d'elle. En revanche, il existe aussi des remèdes pour apaiser sa femme et même créer amitié entre elle et la concubine rivale. Les polygames dont le foyer est relativement paisible passent presque toujours pour posséder des médecines de cet-

te nature. On raconte l'histoire d'un médecin dont les médecines étaient si efficaces que, lorsqu'il grondait une de ses femmes, l'autre en prenait toujours sa part.

Une femme Yoruba jalouse mêle une médecine aux aliments de son mari pour l'empêcher de songer désormais à une autre femme. Elle est « cent pour cent » efficace, et il la redoute d'autant plus que son administration est suivie parfois de la maladie ou de la mort. Parfois elle administre une médecine à une épouse qu'il favorise trop ; le remède magique fait « perdre son attrait » à l'autre femme.

Au Maroc (Mogador), la femme qui s'est aliéné l'amour de son mari, parce qu'elle ne lui a pas donné d'enfant, sort par clair de lune, défait ses cheveux, quitte ses vêtements et [324] s'assied dessus au bord d'une cuvette pleine d'eau. Elle s'adresse alors à la lune : « Lune ! si tu es amoureuse et si je suis belle, viens à moi. » Elle espère que son invocation décidera la lune à communiquer à l'eau une vertu occulte qu'elle s'appliquera au moyen d'un rite de fécondité.

Chez les Indiens de la Guyane, les femmes ont toutes leurs *bina* (charmes) pour manœuvrer l'autre sexe. Une jeune fille Arawak prendra une plante, d'ordinaire un caladium, se baignera avec une de ses feuilles ou la portera avec elle et, sans se faire voir, en frictionnera le hamac de son amant. Elle peut aussi se frictionner les mains avec la feuille et toucher ensuite les mains du bien-aimé. Si elle s'y prend comme il faut et que l'homme ne se rende compte de rien, celui-ci ne sera plus jamais tenté de porter ailleurs ses affections. L'Arawak frotte sa feuille-charme sur le visage de sa jeune femme ou sur ses épaules pour l'empêcher de montrer de la préférence pour d'autres hommes. Les Caraïbes ont des pratiques du même genre. On trouve aussi chez ces tribus des charmes utilisant des parties d'animaux ; la femme qui désire l'époux d'une autre met des œufs de guêpe dans sa boisson, ce qui a pour effet de lui faire quitter sa femme pour la rejoindre. On recherche particulièrement la peau et les plumes d'un certain oiseau qui a la réputation de fasciner ses compagnons et de leur faire mener une danse obsédante dans la brousse. Celui qui a le bonheur de détenir pareilles reliques est sûr de traîner derrière lui un cortège de cœurs et d'amis.

Les Indiens Cherokee emploient nombre d'incantations intéressantes à peu près tous les aspects de la vie sexuelle. Ces formules sont si efficaces que celui qui en dispose n'est jamais longtemps sans femme. Il se la procure par magie et la conserve de même. Si sa beauté l'expose à tomber victime des incantations de rivaux, il pro-

nonce sur elle durant son sommeil une formule qui affirme la solidarité qui les unit, en même temps qu'il lui oint la poitrine avec sa salive ; cette mesure n'est efficace qu'à la condition d'être réitérée quatre nuits de suite. Il arrive que la magie plus forte d'un rival ruine ces efforts. Des incantations sont prévues, en effet, pour séparer mari et femme. Chaque conjoint est comparé à un animal nuisible, ce qui a pour résultat d'établir une incompatibilité au sein du couple. La femme quitte alors son mari, à moins que celui-ci n'arrive à opposer une magie plus forte. Le prétendant éconduit pourra assouvir sa haine en recourant à une magie qui rend la femme repoussante et solitaire ; il peut aussi continuer à la presser d'incantations et la faire tomber finalement [325] éperdument amoureuse de lui et l'amener à des expressions humiliantes de sa passion ; c'est encore une manière de se venger. Les Cherokee ont une magie d'incantations esthétiques destinée à rehausser la beauté physique ; les hommes laids recourent souvent à elle pour trouver femme.

Chez les Omaha, les Ponca et d'autres tribus Sioux, les sorciers donnent très cher d'une petite quantité de menstrues virginales. On mêle cet élément à un philtre ; l'homme à qui on l'administre « ne peut plus se retenir de courtiser une femme alors même qu'il a conscience de ne pas l'aimer vraiment » <sup>255</sup>.

L'amant Haïda jeûne, se procure une certaine sorte de médecine, s'en frotte les paumes et la met alors au contact de l'être aimé ou de son vêtement. L'efficacité de la recette est subordonnée à une série d'observances complexes. Après avoir jeûné plusieurs jours, il se rend au bord d'un ruisseau, quitte ses vêtements et se met à la recherche de cônes de sapin. Lorsqu'il a trouvé deux cônes côte à côte, il en prend un dans chaque main, prononce son nom et celui de la femme et déclare s'il l'aime simplement ou s'il veut l'épouser. Il doit renouveler quatre fois son affirmation en élevant chaque fois la voix. Il entre alors dans l'eau jusqu'à ce qu'il en ait au niveau du cœur, jette les cônes à quelque distance en amont et les laisse venir à lui ; il les reprend alors dans ses mains et réitère à voix haute ses intentions. Après avoir répété le manège trois fois, il se rend dans les bois, se fait un oreiller sur lequel il place les cônes qu'il recouvre de feuilles tout en reprenant quatre fois l'expression de son désir. Cela fait, il rentre chez lui, cesse son jeûne et attend le message d'amour de la femme.

---

<sup>255</sup> Chez les Atxubabo de l'Angola, les femmes utilisent souvent le sang menstruel en guise de charme, aussi bien pour se prémunir elles-mêmes que pour nuire aux autres.

Cette confiance extrême dans la magie érotique déconcertera quiconque s'imaginait les primitifs imperméables à une vraie passion et inaccessibles aux attraits du sexe opposé. Cette espèce de magie s'inscrit naturellement dans la magie blanche lorsqu'elle est espérée et attendue de la personne qui en est l'objet ; dans le cas contraire, c'est évidemment de la magie noire. Noire également par ses intentions néfastes, la magie employée par l'amant éconduit pour se venger de sa belle ou pour briser un foyer heureux. À tout prendre, la magie de l'amour paraît bien avoir surtout un caractère néfaste.

La magie, qui est souvent utilisée pour renforcer certains tabous intéressant la propriété commune, est d'un usage pareillement constant pour protéger biens et effets, animaux domestiques, récoltes sur pied, arbres fruitiers et autres possessions personnelles. Ces tabous peuvent être imposés [326] directement par le propriétaire ; mais on peut aussi faire appel aux offices d'un chef, d'une société secrète ou d'un magicien patenté. Leur existence est d'ordinaire signalée par un signe très simple qui ne trompe pas le passant. Ils opèrent *ipso facto* ; tôt ou tard le mal annoncé s'abat sur l'infortuné coupable ; lui et les siens subissent le cruel châtement qu'ils méritent.

Sous leur forme la plus simple, ces interdits utilisent à des fins protectrices un objet identifié à la personne humaine. En vertu du principe *pars pro toto*, tout objet ainsi employé détient toute la puissance occulte de son possesseur. L'indigène du Queensland qui quitte le camp en y laissant des aliments et des armes urine parfois près de ces biens ; personne n'y touchera, et il est assuré de les retrouver intacts à son retour ; la salive sert au même usage. Dans les îles d'Entrecasteaux, un homme crache sur ses arbres fruitiers après avoir rougi sa salive en mâchant de la noix d'arec ; des pustules sanglantes envahiront la tête et le corps du voleur, qui pourra même en mourir. Lorsque les Barotsé (tribu sud-africaine) « veulent empêcher qu'on touche quelque chose, ils crachent sur des fétus de paille qu'ils plantent ensuite tout autour de l'objet » (L. Declé). Chez les Bakongo, « la personne qui doit se lever de table fait semblant de cracher sur sa part, et personne n'osera y toucher pendant son absence » (J. H. Weeks).

Des charmes de diverse nature sont parfois employés seuls pour protéger la propriété privée. Certaines tribus aborigènes du Queensland suspendent un « *bull-roarer* » sur tout ce qu'ils veulent mettre hors d'atteinte. On peut aussi se servir du cordon ombilical d'un nouveau-né pour mettre un tabou sur les ignames et d'autres

objets, les indigènes étant persuadés que tout ce que l'on porte à l'endroit où repose un enfant nouveau-né ou qu'on lui fait toucher est marqué de sa puissance occulte. Les populations des îles orientales du détroit de Torrès possédaient une poudre rougeâtre, le *kamer*, tirée du bois flotté pourri ; ils lui attribuaient des vertus magiques puissantes, surtout pour mettre leurs jardins à l'abri des voleurs. Le propriétaire d'un jardin, dès que ses bananes et autres plantes alimentaires étaient mûres, préparait en secret son *kamer* et traitait l'un de ses arbres. « Le voleur ignorant lequel des arbres avait été empoisonné n'osait pas se risquer et laissait les plantes tranquilles. » En Nouvelle-Géorgie (une des îles Salomon), on recourt, pour conjurer la violation de propriété et le vol, à des signes de propriété dénommés *hope*. Le propriétaire d'une plantation de cocotiers établit à l'entrée un [327] simple bâton de trois ou quatre pieds de long et légèrement fendu au sommet. Il place dans l'entaille un bouchon de feuilles mortes, un morceau de racine de fougère et une poignée d'herbe. Parfois on couronne le bâton d'un crâne, d'un morceau de nid de fourmis ou d'une grande coquille. L'individu tenté de voler trouve là le tableau du sort qui lui est réservé : suivant l'emblème sacré qui lui est présenté, il se flétrira comme l'herbe, mourra sans recours comme le possesseur du crâne ou périra comme les fourmis qui ont vécu dans le nid ou le poisson qui a habité la coquille <sup>256</sup>. Les Samoans font un usage étendu des signes de propriété pour mettre leurs plantations et leurs arbres fruitiers à l'abri des voleurs. Une sorte de bâton suspendu horizontalement à un arbre signifiait que le propriétaire souhaitait au voleur qui touchait à l'arbre d'être traversé et consumé par une maladie mortelle. Quelques morceaux de coquillage de palourde enterrés dans le sol et surmontés de roseaux liés ensemble à leur partie supérieure promettaient au voleur une invasion d'ulcères. Un autre épouvantail consistait dans un requin blanc fait de feuilles de cocotier tressées. Suspendu à un arbre, ce signe équivalait à souhaiter au coupable d'être dévoré par un requin blanc la première fois qu'il irait à la pêche.

Les charmes sont souvent accompagnés d'incantations. Là où la croyance à la vertu des formules est particulièrement accusée, leur simple récitation peut suffire à assurer la protection. Dans certaines tribus Massim de la Nouvelle-Guinée sud-

---

<sup>256</sup> Dans l'île de Mala ou Malaita, les terrains cultivés sont parfois assez distants des habitations. Aussi l'un des principaux emplois de la sorcellerie consiste-t-il à protéger des voleurs les vergers et les jardins. De nos jours, les vols sont beaucoup plus nombreux parmi les indigènes chrétiens qui n'ont, pour se protéger, que la simple « Défense d'entrer » que chez les païens qui redoutent encore la magie noire.

orientale, les tabous de la propriété privée sont indiqués par un signe d'espèce particulière. Ce signe est barbouillé préalablement avec une certaine médecine et placé par un homme âgé qui connaît les formules à prononcer en même temps. Quiconque touche à un objet ainsi marqué tombera malade, sans distinction de voleur ou de propriétaire. Celui-ci ne s'aviserait pas de cueillir une noix sur un cocotier ainsi marqué avant d'avoir fait lever le tabou par celui qui l'a mis. Chez les Maïlu, le propriétaire de cocotiers qui soupçonne qu'on lui volera des noix prononce une incantation et lie les noix entre elles avec un peu de leur fibre. L'individu qui les volera ou essaiera de les voler se couvrira de furoncles et de tumeurs et finira par mourir. On use des mêmes moyens pour protéger les bananiers et les carrés de taro.

Dans certaines parties de la Mélanésie, toutes les maladies connues par les indigènes - ou peu s'en faut - sont attribuées à des violations de tabous renforcés de formules particulièrement virulentes ; il existe une formule pour chaque maladie. [328] Dans l'île Dobu, tout le monde - homme ou femme - en connaît au moins une ; une même personne peut en connaître jusqu'à cinq. Les tabous renforcés d'incantations de ce genre sont le plus souvent utilisés pour protéger les arbres fruitiers situés en dehors du village. Il n'est pas question d'en mettre sur un arbre fruitier du village, personne ne pourrait échapper à la contamination de l'objet marqué d'un tabou. Avant de pouvoir cueillir les fruits de son propre arbre, le propriétaire doit d'abord casser l'effet de la formule pour lever le tabou. Dans l'île Wogeo (archipel Schouten), la plupart des maladies sont également attribuées à la violation de tabous mis sur les arbres fruitiers. L'homme qui connaît l'incantation particulière utilisée pour imposer le tabou - et c'est presque toujours le cas - peut dire avec précision la maladie qui le frappera s'il enfreint le tabou. Dans l'île Eddystone (archipel Salomon), on constate la même connexion explicite entre la maladie et la violation du tabou (*kenjo*) mis sur le fruit de certains arbres. On connaît plusieurs variétés de *kenjo*, comportant chacune des rites différents d'application et de levée. Les rites ne peuvent, en règle générale, être accomplis que par l'homme ou par le petit groupe d'hommes qui détient la variété de *kenjo* en question. Il est donc le seul avec ses collègues à pouvoir traiter la maladie consécutive à la violation du tabou particulier <sup>257</sup>.

---

<sup>257</sup> Rivers et A. M. Hocart ont trouvé dans l'île d'Eddystone une centaine de cas de tabou et de médecine combinés.

Chez les Maori, l'imposition d'un tabou de propriété consistait à placer, pour commencer, un piquet au bord de la forêt ou sur la berge de la rivière à protéger. On attachait au piquet une boucle de cheveux ou une poignée d'herbe. Le magicien chargé de l'opération récitait alors une formule pour « aiguiser les dents » du signe (*ra-hui*), « afin qu'il détruise l'homme ». Un tabou sans incantation ne pouvait être imposé que par un chef, et son observation constituait un hommage à son prestige. Un chef plantait un piquet auquel il suspendait un vieil habit en signe de défense ; parfois la défense se bornait à une proclamation orale. Un témoin ancien énumère, parmi les objets pouvant faire l'objet d'un tabou chez les Maori, les objets laissés dans une maison inhabitée par un propriétaire absent, une maison renfermant des semences, un canot tiré sur la berge, un arbre réservé pour la fabrication d'un canot, une plantation de patates douces (*kumara*).

Des défenses analogues sont monnaie courante dans les Indes orientales, et elles jouissent en Afrique d'un crédit très étendu. Les esclaves importés d'Afrique occidentale semblent avoir apporté avec eux dans le Nouveau Monde le tabou de [329] propriété privée : on le constate encore de nos jours parmi les Noirs de Surinam. Il n'était cependant pas inconnu de toutes v-s tribus indiennes aborigènes. On voit par là qu'une bonne part des croyances et des pratiques magiques du monde primitif ont souvent été exploitées avec succès pour appuyer un régime de propriété individuelle.

Le primitif voit dans la santé son état normal. Il vivrait sans fin, en possession de tous ses moyens, n'étaient les influences hostiles qui le guettent et l'assiègent de la naissance à la mort. Il est vrai que certains aborigènes australiens s'expliquent une mort consécutive à un accident qu'ils ont vu ou à la violence physique d'un combat et qu'ils supportent les menus maux tels que rhumes, maux de tête et d'yeux, plaies suppurantes, sans s'interroger sur leur origine. Les Mélanésiens, de leur côté, acceptent comme naturel l'ordinaire des maladies, fièvres et malaria par exemple. Les indigènes de l'Afrique du Sud voient dans certaines formes mineures de maladie une « maladie et rien de plus », pour laquelle ils ont ou n'ont pas d'explication toute faite. Un Amérindien a une conception rationnelle de tous les maux qui s'accompagnent de douleur, de faiblesse, d'inappétence ou de fièvre, s'il peut rattacher ces symptômes à des conditions naturelles, par exemple, de grande chaleur ou de grand froid et s'il ne survient pas de complications. Il n'en reste pas moins que, dans les cultures inférieures, toute maladie grave et prolongée, surtout si elle est rare et mystérieuse ; tout accident qui ne s'explique pas d'emblée par la négligence ou l'étourderie du

malade ; toute mort, hormis celle du tout jeune enfant et du vieillard caractérisé, sont attribués à un agent humain ou extrahumain. Chez certains peuples primitifs, toute espèce de maladie, accident, mort, tombe sans exception sous cette interprétation <sup>258</sup>.

Les explications proposées alors par le primitif varient. Ce peut être un acte de sorcellerie parfois involontaire, plus souvent prémédité ; ce peut être l'intervention d'un être spirituel mal disposé ou la conséquence d'un terrible tabou agissant *ex opere operato*, ou l'égarement d'une âme, à la suite parfois de son penchant naturel à vagabonder hors de son corps. Une autre explication répandue, surtout pour les désordres mentaux aigus, est la possession démoniaque. Maladie et mort peuvent aussi être conçues vaguement comme une sorte de miasme ou de poison atmosphérique répandant dans tous les sens son influence funeste, de sorte qu'un individu une fois touché on peut s'attendre à en voir d'autres subir le même sort. Lorsque la sorcellerie est mise en cause, chacune de ces explications [330] est susceptible d'être

---

<sup>258</sup> A. W. Howitt nous dit des tribus du sud-est australien qu' « elles peuvent s'imaginer une mort par accident mais qu'elles attribuent la plupart du temps ce que nous appelons accident à la causalité de la magie noire. Elles connaissent bien la mort violente, mais, même alors, elles croient que le guerrier transpercé par une lance dans un combat rituel a perdu son habileté à parer les coups à la suite de l'intervention magique d'un contribute ». Chez les Arunta et dans d'autres tribus du Centre, « les affections de toute sorte, des plus simples aux plus graves, sont sans exception attribuées à l'influence néfaste d'un ennemi soit humain, soit spirituel » (Spencer-Gillen). Suivant les Arapesh montagnards, un homme ne peut être tué dans le combat ou mourir d'une blessure reçue en combattant sans qu'une portion de sa personnalité ait été envoyée préalablement à un sorcier pour être soumise à un traitement magique. Vous l'avez transpercé à mort mais votre trait n'a été que l'instrument de la magie du sorcier. Chez les Iatmul (autre peuplade papoue), les proches d'un homme tué au cours d'une razzia soupçonnent toujours un sorcier du village d'avoir vendu l'âme de la victime à l'ennemi avant la razzia. Pour les insulaires des Nouvelles-Hébrides, une calamité n'est jamais irréparable que si elle est renforcée par la magie. L'indigène sait qu'un coup de massue peut le tuer, mais il est convaincu d'autre part que la main qui a porté le coup a dû nécessairement être guidée magiquement. Chez les Baïga (tribu autochtone des Provinces centrales de l'Inde), la vie est toujours sous le « nuage noir de la magie ». Si beaucoup de maladies et de malheurs sont imputés à des esprits malins, les sorciers semblent bien être tenus pour les grands responsables des maux de l'humanité. Qu'un homme soit dévoré par un tigre ou mordu par un serpent venimeux, qu'une femme ne parvienne pas à accoucher, qu'une tempête détruise les récoltes, ce sont les sorciers qui ont provoqué ces malheurs et les ont fait tomber sur les personnes indiquées. Les Bakongo, nous dit un missionnaire, sont convaincus que personne ne serait blessé, tué, ou ne mourrait de mort « naturelle », si la balle, le crocodile, ou le mal ne renfermait quelque sortilège. « Les indigènes ne craignent rien tant que la sorcellerie, cette crainte pèse sur leur vie et leurs actes, elle les suit jusqu'à la fin. » (J. H. Weeks.)



avancée, puisque le sorcier, en dehors des techniques habituelles de la magie noire, peut déterminer un individu à enfreindre un tabou, voler son âme, ordonner à un esprit malin de s'installer dans son corps, envoyer une épidémie frapper toute une collectivité. La méchanceté du sorcier a des ressources inépuisables <sup>259</sup>.

Le premier soin du médecin, si c'est un magicien professionnel, sera d'identifier l'origine du mal, soit par l'examen des symptômes, soit plus communément par une enquête sur la conduite du sujet et, dans les cas les plus réfractaires, en faisant appel à la divination. Si c'est l'effet de la magie, il faudra pratiquer une réaction magique ; si c'est le fait d'un esprit irrité, il faudra l'apaiser ; le violateur d'un tabou devra se soumettre à une purification rituelle ; l'âme errante devra être retrouvée et réintégrée dans sa demeure ; le patient possédé recourra à l'exorcisme. Le médecin opère seul ou avec le concours d'esprits à ses ordres. Il s'engage alors une joute entre sa propre puissance occulte, appuyée à l'occasion par celle de ses esprits, et la puissance du magicien antagoniste qui peut aussi faire fond sur une assistance spirituelle. Dans certaines parties de l'Amérique du Nord, notamment chez les Navaho, on observe un développement caractérisé du rituel de guérison, souvent présidé par plusieurs médecins qui recourent à des chants, des danses et d'autres cérémonies de nature très complexe. Dans de tels cas, le cérémonial est censé guérir en vertu de sa puissance inhérente ou grâce au concours des esprits et des dieux. En même temps que le patient, d'autres membres de la communauté peuvent être admis à participer à cette sorte de séance « vivifiante » et communier à ses bienfaits.

Il arrive qu'un médecin, conscient de son impuissance, refuse de soigner certaines maladies. Dans les tribus du Queensland méridional, un médecin ne se hasarderait pas à sucer les cristaux qu'un ennemi était censé avoir inoculés dans le corps d'un individu, s'il estimait le cas désespéré. Les hommes-médecine Arunta ne « gaspillent pas leur singerie » sur la décrépitude sénile. Un *manang* des Dayak côtiers refuse de

---

<sup>259</sup> Chez certains Indiens du nord de l'Amérique, les rêves n'annoncent pas seulement la maladie, ils la causent directement. Ces rêves portent généralement sur la mort ou les mânes. Cette croyance a été constatée chez les Pima, les Yuma et les Navaho. Chez les Paviotso, les mauvais effets du rêve se font sentir non sur le rêveur mais sur quelqu'un de ses proches. Dans certains cas, il est possible de parer le désastre en s'y prenant à temps : le rêveur n'a, par exemple, qu'à réciter à son réveil une prière au Soleil pour demander la bonne santé. Mais s'il est incapable de se rappeler la matière de son rêve, la maladie se produira inévitablement. Impossible de la guérir si un homme-médecin n'oblige le patient à se rappeler le contenu du rêve et le moment où il a eu lieu. Les Paviotso semblent bien considérer le rêve comme la « cause principale » des maladies.

traiter le choléra ou la petite vérole. Les médecins des Jivaro et des Indiens Canelos de l'Équateur s'estiment impuissants devant la petite vérole, la scarlatine, la dysenterie et les maladies vénériennes (toutes maladies consécutives au contact des Blancs). Les médecins Navaho ont souvent essayé, mais sans succès, de composer des chants magiques nouveaux pour la tuberculose, la rougeole, l'influenza et la syphilis du Blanc. Un homme-médecine Cherokee admet volontiers qu'il est [331] incapable de guérir des maladies contagieuses ; il y voit des importations blanches causées « plus spécialement » par les médecins blancs. Les chamans Toungouses n'interviennent pas dans des cas qui sont rebelles à la suggestion tels que la typhoïde, la pneumonie et la petite vérole. Les chamans Yakoutes ne traitent pas la scarlatine, la rougeole, la petite vérole, la syphilis, la scrofule ni la lèpre. Ils redoutent spécialement la petite vérole, et on ne les verra pas célébrer leurs rites dans une maison où un cas s'est déclaré récemment. Dans l'éventualité d'une maladie infectieuse, les craintes de contagion du médecin expliquent pour une très grande part son refus.

La maladie est parfois conçue d'une manière tout à fait matérielle. Certains objets matériels doués d'une qualité maléfique ont été introduits invisiblement dans le corps du patient, à moins encore qu'une substance possédée par un mauvais esprit ne soit entrée en lui. Entre la qualité et l'« esprit », il n'y a souvent aucune différence essentielle ; le médecin peut employer indifféremment les mêmes moyens pour l'une et pour l'autre. C'est très couramment le cas, même pour des maladies contagieuses, surtout graves, personnifiées et douées de puissance occulte. Les esprits mauvais auxquels les Sakaï de la péninsule malaise imputent leurs malaises et maladies sont responsables respectivement de la fatigue, de la migraine, des maux d'estomac, des moustiques et d'un ensemble de maladies comprenant la fièvre, l'éléphantiasis, les ulcères et les rhumatismes. Un observateur remarque, à propos des Thado Kuki de l'Assam, que les termes « mauvais esprits » et « bactéries » sont pour eux des synonymes. « Pour les Thado, toute maladie est causée par les esprits ; comme je demandais à un interprète particulièrement intelligent pourquoi alors la quinine guérissait la malaria, il répondit avec quelque surprise que cela allait de soi ; les Européens ayant découvert avec une plus grande précision que les Kuki l'odeur particulière qui répugnait à chaque espèce d'esprits employaient naturellement la quinine pour traiter la fièvre, la chlorodyne pour un flux et l'huile de ricin pour les maux de ventre. » (J. H. Hutten.) Il n'y a pas si longtemps que la petite vérole a fait son entrée dans le panthéon des Ho de Chota Nagpur en qualité de divinité Mata et chez les Korwa

comme divinité Angar Mata. Chez les Bathonga, la petite vérole est « plus ou moins personnifiée » sous le nom de Nyedzana et elle est le terrible vengeur qui vient à intervalles réguliers opérer son prélèvement de pécheurs ; le péché qu'elle aime le mieux découvrir est le meurtre par voie de sorcellerie. Les mauvais esprits des [332] Bahima, qui sont légion, sont la plupart du temps confondus avec diverses maladies telles que les névralgies, les fièvres, la peste bubonique et la petite vérole, dont souffrent les indigènes. On retrouve une identification analogue chez les Bangala du haut Congo, où les noms de maladies graves sont aussi ceux des esprits qui passent pour les envoyer. Les Indiens Jivaro reconnaissent l'existence de six maladies d'origine spirituelle ayant chacune leur nom et associée chacune à des animaux différents. Chaque esprit est responsable d'un secteur particulier de maux. Chingi cause les maux de ventre, Morovi toutes les douleurs localisées dans une autre partie du corps que le ventre ; Tunchi est à l'origine des exanthèmes, des démangeaisons et des diverses affections cutanées, et ainsi de suite. Certaines tribus sibériennes faisaient de la petite vérole un mauvais esprit importé chez eux par les Russes.

La maladie étant l'« impureté matérialisée », le médecin adopte, pour la traiter, des mesures appropriées. Souvent il frictionne ou suce différentes parties du corps du patient en récitant, à l'occasion, de temps à autre des incantations puissantes ou en utilisant des charmes très efficaces. À force, il finit par extraire un petit objet - caillou, bâtonnet, feuille, épine, fragment d'os, ver, insecte - qui est la forme visible de la maladie. La pratique est quasi universelle.

Un Warramunga d'un certain âge tomba gravement malade. Personne n'en fut surpris : il avait mangé délibérément des aliments que les anciens s'étaient réservés. « Il y avait parmi les hommes du camp cinq médecins ; comme le cas était grave, tous furent appelés en consultation. L'un d'entre eux était un homme-médecine renommé de la tribu voisine des Worgaia ; après une solennelle délibération, il exprima l'opinion qu'un os d'homme mort, attiré par le feu de camp, était entré dans le corps du patient et avait déterminé tout le mal. Les autres furent d'accord, mais pour n'être pas en reste avec un étranger le plus âgé des médecins Warramunga trancha qu'en plus de l'os un *arabillia* (une verrue de gommier) avait dû entrer d'une manière ou d'une autre dans le corps du patient. Les trois moins expérimentés prirent un air très grave, pour entériner tout simplement le diagnostic de leurs aînés. En tout cas, on décida qu'il fallait enlever l'os et la verrue et, dans l'obscurité, on les retira en

partie après force succions et frictions. » L'homme mourut peu après de... dysenterie (Spencer et Gillen) <sup>260</sup>.

Dans l'île de Bornéo, le médecin Kayan pratique surtout la succion lorsque le mal se traduit essentiellement par une douleur [333] locale. Après s'être informé auprès du malade de l'endroit sensible, il élève en l'air la lame brillante d'un sabre, arrête sur elle un regard intense « comme s'il avait une vision » et chante plusieurs vers, mi-incantation mi-invocation, adressés à Bali Dayong, c'est-à-dire au saint Dayong. Les hommes et les femmes assis autour de lui reprennent en chœur au refrain. Peu à peu, le médecin paraît s'abstraire de ce qui l'entoure, il agit d'une manière étrange et produit des sortes de gloussements. Il sort ensuite un tuyau court dont il appuie l'extrémité contre la partie malade et se met à sucer avec énergie ; à la fin, il souffle hors du tuyau une petite blatte qui remue mystérieusement sur sa main pendant qu'il la montre au malade et aux témoins. Si le patient souffre en divers endroits, il renouvelle l'opération. « Toute cette technique est merveilleusement appropriée à la guérison par suggestion. Le chant et l'atmosphère de crainte révérencielle créée par le renom du *dayong* et par son comportement troublant préparent le patient ; la succion à travers le tube lui donne l'impression qu'on extrait quelque chose de son corps, et l'adroite exhibition du mystérieux insecte achève le cycle de la suggestion. » (Ch. Hose et W. McDougall).

La tricherie entre pour une telle part dans ces démonstrations que l'on s'étonne qu'elle échappe si souvent. Il faut dire que le médecin est parfois appelé à extraire une esquille véritable, une pierre ou un bout d'os qui ont pénétré sous la peau, et, ce succès explique la confiance qu'on met dans son habileté quand la présence du corps étranger n'est pas visiblement évidente ; le plus souvent on ne songe guère à poser la question de l'efficacité du traitement. Chez les Xosa de l'Afrique du sud, les spectateurs redoutent trop d'être ensorcelés pour suivre attentivement les faits et gestes de l'opérateur ; ils leur donnent tout au plus un regard terrifié et se détournent aussitôt. Quant au patient, il ne demande jamais à voir la blessure ou l'incision par laquelle on a extrait le corps étranger. « Il se contente de prendre la parole du praticien à sa valeur nominale. Un miracle s'est produit, et personne n'attend quoi

---

<sup>260</sup> Chez certains Arunta, l'homme-médecine, outre les pierres magiques qui lui servent à extraire les objets étrangers du corps du patient, renferme une sorte de lézard qui lui confère un don de puissante succion analogue à celui que les indigènes prêtent au lézard lui-même.

que ce soit de plus. » (J. H. Soga.) Les Azandé du Soudan anglo-égyptien sont moins enclins à la crédulité, et le médecin doit être rompu à la prestidigitation s'il ne veut pas se trahir. Si le cas se produit, il pourra toujours alléguer que la prétendue extraction d'araignées et de blattes n'est pas ce qui guérit le patient, mais bien la médecine qu'il administre en même temps. On peut contester sa chirurgie ; son traitement médical, en tout cas, est efficace.

[334]

La pratique de l'exorcisme est également un phénomène répandu. Il arrive que toutes les maladies soient imputées à une possession démoniaque, mais le plus souvent cette explication est réservée à l'idiotie et à des maladies enracinées telles que l'hystérie, le délire, l'épilepsie et la manie. Pour emporter l'expulsion rapide de l'esprit, on pique le patient avec des épingles (îles Hawaï), ou on le saupoudre d'épices caustiques (Malaisie), à moins qu'on ne le rosse brutalement comme en Afrique occidentale. Plus le traitement est désagréable, et plus il doit être efficace, pense-t-on.

Voici comment un indigène christianisé décrit la manière dont on s'y prenait aux îles Fidji pour exorciser un esprit de la maladie. Le médecin « passait les mains sur le corps du malade jusqu'à ce qu'une vibration particulière au bout des doigts l'eût averti de la place de l'esprit. Il se mettait alors en devoir de l'amener à une extrémité, main ou pied. Il y fallait bien de la patience et de l'attention, car ces esprits sont très rusés, et ils risquent de se replier dans le tronc si vous les ménagez. Et, même lorsque vous avez poussé le démon dans un bras ou une jambe que vous tenez fortement, il faut encore être très prudent, sinon il vous faussera compagnie. Il se blottira dans les articulations et se cachera entre les os. Et c'est un joli travail de le déloger d'une articulation. Mais, quand vous l'avez fait descendre dans un doigt ou un orteil, vous devez l'expulser d'une brusque secousse, le jeter au loin et souffler dessus pour l'empêcher de reparaître. » (R. H. Codrington.)

Un auteur anglais décrit un exorcisme chez les Macusi, tribu Arawak de la Guyanne britannique. Notre Anglais souffrant d'un mal de tête accompagné d'une légère fièvre se remit dans les mains d'un *peai*. Le patient passa la nuit dans la hutte, plongée dans l'obscurité, du magicien. Celui-ci, après s'être saturé de jus de tabac, parut entrer dans un état de frénésie et pendant six heures n'arrêta pas de s'entretenir par ventriloquie avec les esprits responsables de la maladie. Les cris et les hurlements des esprits emplissaient la hutte qu'ils secouaient de haut en bas. On

entendait nettement le bruissement de leurs ailes et le bruit sourd qu'ils faisaient en se posant sur le sol. Ces bruits étaient obtenus en agitant des rameaux feuillus que l'on plaquait brusquement sur le sol. Le lendemain matin, le *peai* exhiba une chenille extraite, disait-il, du patient endormi. C'était la forme corporelle de l'esprit qui avait causé tout le mal (E. F. im Thurn).

Voici maintenant le témoignage d'un auteur ancien sur les Indiens de Cumana (Venezuela). Les « hommes-médecine disaient [335] que le patient était possédé des esprits, lui passaient main sur tout le corps, employaient des paroles magiques, léchaient certaines articulations et pratiquaient des succions pour extraire les esprits, disaient-ils. Ils prenaient un rameau d'un certain arbre dont la vertu était le secret des médecins, chatouillaient leur propre gosier avec jusqu'au vomissement sang, poussaient des soupirs, hurlaient, frissonnaient, frappaient du pied et finissaient par rendre un grailon au milieu duquel se trouvait une petite boule dure que les proches de la personne malade portaient dans la campagne en disant 'Passe ton chemin, diable ! Passe ton chemin, diable !' » (Antonio de Herrera, *The general history of the vast continent and islands called America*, London, 1725-1726, III, 310.)

Les cas ne manquent pas où l'exorciste doit commencer par faire posséder, afin de découvrir le mauvais esprit qui est responsable du mal en question ou de se ménager l'aide d'un bon esprit capable de venir à bout de l'adversaire diabolique.

Le recours du magicien à une possession provisoire dans un dessein médical a été constaté chez les Papous de la baie de Geelvink, en Nouvelle-Guinée néerlandaise. Lorsqu'une personne tombe malade, on drogue un membre de la famille avec des fumées d'encens ou par tel autre moyen de nature à produire un état analogue à la transe. On place ensuite une image an ancêtre défunt dans le giron du médium pour faire passer l'esprit ancestral de l'image dans son corps. Ce résultat obtenu, l'esprit se met à parler par la bouche du médium et explique comment traiter le malade. Le médium revenu à son état normal affirme ne rien savoir de ce qu'il a dit pendant la transe. Dans l'île de Niue ou Savage, les « prêtres » sont aujourd'hui possédés par des esprits de morts ; aux vieux temps du paganisme, ils l'étaient par des dieux, d'où leur nom de *tauta-atua* (« ancre des dieux »). En dehors de ses attributions de faiseur de temps, de sorcier et de prophète, le *tauta-atua* traite les malades en entrant en transe et en établissant ainsi le contact avec les puissances spirituelles du monde des morts. À l'apparition de celles-ci, il perd le plus souvent ses sens mais il lui arrive de les voir sans s'évanouir. Elles lui disent s'il y a ou non espoir de rétablir-

sement et lui enseignent la recette de ses médecines. S'il commet une erreur, elles reviennent pour la corriger. En plus de la médecine, l'opérateur utilise le massage pour expulser le mauvais esprit, de même qu'il produit à la même fin des odeurs nau-séabondes en pilant certaines feuilles, ou encore il frappe et incise le malade pour le soulager du parasite [336] spirituel incommode. Le mauvais esprit sort sous forme humaine.

Cette sorte de possession semble courante parmi les populations indonésiennes. Dans un district de Célèbes (Poso), la prêtresse d'un dieu, consultée en cas de maladie, devient possédée du dieu ; le dieu parle par sa bouche et se sert de ses mains pour extraire du patient le corps étranger - parfois un morceau de tabac ou un bout de bois - introduit par un sorcier dans son corps. Les Malanau (un sous-groupe des Klemantan de Sarawak) ont une cérémonie compliquée pour obliger un « gros esprit » à entrer dans une femme-médecin et lui faire guérir une personne malade. Au moment où il entre en elle, elle se rend compte de sa présence instantanément mais sans le voir. Elle demande de la nourriture et de la boisson, qu'elle absorbe pour complaire à l'esprit qui est en elle, sans se rendre compte que c'est elle qui mange et qui boit. La femme, ou plutôt l'esprit qui la possède, ordonne alors au démon qui afflige le patient de sortir et le fait entrer dans un panier préparé pour le recevoir.

Quand on appelle un magicien malais pour traiter un malade, il exécute un rite qui le soumet à l'esprit d'un tigre. Il se ménage ainsi son concours pour chasser un esprit rival de moindre puissance. La mise en scène est particulièrement réaliste. L'esprit du tigre n'a pas plus tôt pénétré dans le *pawang* que l'homme se met à quatre pattes, gronde comme le « roi de la forêt », se prodigue en bonds de félin et lèche, comme une tigresse ferait de son petit, le corps absolument nu du patient. Le *pawang*, se dressant alors sur ses pieds, engage un duel corps à corps avec l'ennemi invisible qu'on lui a demandé d'expulser du malade.

Le recours à la possession pour traiter la maladie trouve un autre exemple dans le culte *bori* des Haoussa (population négroïde du Soudan). Les *bori* sont des esprits de la maladie, les uns d'origine islamique, les autres d'origine purement païenne. Chaque esprit a son nom à lui et son mode particulier de manifestation. On l'évoque au moyen d'un chant particulier accompagné de batteries de tambour et de fumigations d'encens. Les adeptes du culte organisent de grandes danses rituelles dans lesquelles les danseurs, hommes et femmes, sont montés par les esprits, la possession étant, conçue comme un chevauchement. Une fois possédé par un esprit, le médecin

*bori* est capable de guérir le mal qu'il a causé, au moyen d'une sorte d' « inoculation transcendante ».

Chez les Arécuna du Venezuela, le médecin boit du jus de [337] tabac afin de pouvoir envoyer son âme demander le concours des esprits d'hommes-médecin décédés pour l'aider à guérir le malade. L'esprit ramené de l'au-delà entre dans le corps du médecin, parle par sa bouche mais d'une autre voix que celle du médecin, répond aux questions et offre ses conseils sur la manière appropriée de traiter le malade. Lorsque le médecin, ayant bu son jus de tabac, n'arrive pas à se procurer l'aide spirituelle en question, son client meurt.

Tous les médecins des Indiens Yuma ont leur esprit familier. Dans la plupart des cas de maladie, cet esprit se contente de charger le médecin d'assumer le traitement du malade et lui donne la force nécessaire pour opérer la guérison. Mais, lorsqu'il s'agit de sorcellerie ou de magie destinée à annuler les effets de sortilèges, l'esprit passe pour entrer dans le médecin, et il y a alors vraiment possession. Lorsque le patient est mourant, le médecin essaie aussi de décider l'esprit à pénétrer en lui pour le faire passer ensuite dans le corps du malade et lui faire ramener l'âme du moribond sur le point de s'enfuir définitivement. Dans tous ces cas, le médecin parle comme s'il était l'esprit ; en fait, c'est l'esprit qui, n'ayant pas de voix à lui, emprunte la sienne.

La possession proprement dite à fins médicales est également attestée chez les Haïda et les Tlingit.

Dans ces tribus du nord-ouest, le chaman qui donnait ses soins à un malade ou se livrait à telle autre démonstration professionnelle passait pour être possédé par un être spirituel. Il en portait le nom, en imitait l'habillement et épousait sa voix. L'esprit lui révélait la cause de la maladie, qu'il supprimait alors, soit en soufflant sur la partie douloureuse, soit en la suçant, soit enfin en la frictionnant avec un charme. L'âme du patient vagabondait-elle quelque part, il la rattrapait et lui faisait réintégrer sa demeure ; le patient était-il sous le coup d'un sortilège, il révélait le nom du sorcier et lui indiquait la manière d'en venir à bout. Le chaman, en tout cela, opérait par la vertu de l'esprit possesseur.

La maladie qui a été expulsée par voie de succion, l'esprit de la maladie qui a été chassé par voie d'exorcisme passent souvent, par contact corporel ou autrement, dans un objet inanimé, un animal ou un être humain. Un magicien malais fabrique de



petites images de pâte de toutes sortes d'animaux qu'il place sur un plateau avec des feuilles de bétel et des cigarettes. Il répète alors une incantation invitant le mauvais esprit ou la « malice » à quitter le corps du patient et à entrer dans le choix d'objets qui se trouvent sur le plateau. L'homme-médecine [338] médecine Baganda, après avoir modelé une image en argile de son patient, faisait frictionner le corps de celui-ci avec l'objet. A la tombée de la nuit, l'effigie était enterrée dans la route ou cachée dans l'herbe voisine. La première personne à passer dessus ou à proximité attrapait le mal. On pouvait aussi recourir à une fleur de bananier du paradis arrangée à l'image du patient. Cette technique, malgré son efficacité reconnue, comportait quelque danger, car l'individu surpris à machiner la mort d'un autre encourait lui-même la mort. Les Lobi de l'Afrique équatoriale française essaient de faire passer la maladie de l'individu dans un gros arbre. Après avoir oint le patient avec une médecine spéciale, on l'adosse au tronc de l'arbre. Le prêtre de service « capte alors le souffle de l'arbre » et le fait passer dans le corps du patient dont il transfère le souffle à l'arbre. Si l'arbre sèche et meurt, le malade se remettra sûrement ; s'il garde toute sa vitalité, il est perdu. Les Indiens Creek croient qu'« au commencement » les animaux ou les esprits des animaux ont fait toutes les maladies ; aussi, lorsqu'il a expulsé la maladie du patient, l'homme-médecine la projette-t-il dans l'esprit d'un animal, que ce soit ou non celui qui est à l'origine de la maladie. Le chaman Yakoute appelé pour soigner un malade essaie de mettre l'esprit en fuite en l'effrayant ou en le suçant de la partie malade ; il recourt également pour cette fin au crachement ou au souffle ; il arrive cependant qu'il fasse passer le mal dans un animal domestique, que l'on sacrifie ensuite.

Les techniques de la transmission du mal ne sont pas, en elles-mêmes, magiques. Elles n'impliquent rien de plus que la notion familière suivant laquelle les qualités des objets sont à la fois matérielles et communicables. Elles peuvent être employées, ce qui est souvent le cas, par des profanes ou par des guérisseurs qui ne se piquent pas de compétence magique. Lorsque le patient souffre d'un mal grave et prolongé, on fera cependant le plus souvent appel à un praticien reconnu pour expulser le mal, mais aussi pour s'en débarrasser définitivement en le passant à un « bouc émissaire » animé ou inanimé. Lui seul, en effet, détient la puissance occulte nécessaire pour réaliser un transfert véritable.

La maladie peut aussi provenir du fait qu'on a subtilisé à une personne son âme ou quelque partie de son corps (souvent identifiée avec l'âme). Le médecin essaiera,

dans ce cas, de retrouver l'objet ou la substance disparue pour la restituer au patient. Il imaginera parfois un piège pour la prendre. Dans les îles Banks, le médecin qui a diagnostiqué le vol de l'âme [339] du malade par un esprit fait infuser une tisane de feuilles, qu'il boit avant de se coucher. Il rêve, et ces rêves sont la preuve que son âme s'est mise en campagne à la recherche de l'âme du malade. Ce n'est pas chose aisée : l'âme peut avoir été cachée dans un arbre ou dans une crevasse rocheuse, sans compter que le voleur n'épargne rien pour la conserver en élevant des barrières de pierres ou tel autre obstacle pour faire pièce à l'âme chasseresse. Il arrive que le médecin échoue ; dans ce cas, il annonce son échec à son réveil, le lendemain matin. Chez les Kayan, l'attrapeur d'âmes professionnel entre en transe pour envoyer son âme à la poursuite de celle de son patient et la faire revenir. Lorsqu'il réussit, il sort de sa transe « avec l'air de quelqu'un qui est transporté d'un seul coup d'un pays extrêmement éloigné » et il exhibe une petite bête, ou encore un simple grain de riz, un caillou, un morceau de bois dans lesquels est renfermée l'âme récupérée. Il met l'objet sur le sommet du crâne du patient et l'y enfonce à force de frictions.

Le chaman Bouriate procède d'abord à un examen pour savoir si l'âme du patient s'est perdue ou a été volée et languit maintenant dans le royaume ténébreux d'Erlík, le seigneur du monde souterrain. Dans le premier cas, le chaman se met en quête de l'âme, qui peut se trouver à portée comme elle peut être au fond des bois, dans la steppe ou au fond de la mer. S'il est impossible de la trouver sur terre, il lui faut aller trouver Erlík. Voyage fatigant, coûteux, qui exige, au préalable, du patient d'onéreux sacrifices. Il arrive qu'Erlík exige en échange de sa prisonnière une autre âme, ; le chaman est alors obligé d'attraper celle du meilleur ami du malade pour la donner à Erlík. Le malade se remet mais seulement pour une durée limitée, le plus souvent neuf ans ; quant à son ami, il tombe malade et meurt.

Le médecin, comme son confrère le faiseur de pluie, doit parfois acquitter la rançon de son échec. Dans la tribu des Bangerang (État de Victoria), le médecin qui avait échoué à sauver un patient s'exposait à subir l'ordalie des lances. Les indigènes de Zambalès, dans les Philippines, montrent une répugnance naturelle pour l'exercice de la profession médicale, car, si bien rémunérée qu'elle soit, le praticien qui laisse mourir son client risque la mort. Les Nicobarais, eux aussi, mettaient parfois à mort le médecin impuissant. Les Puelche de la Patagonie le punissent couramment de mort. On rapporte la même Pratique des Payagua du Paraguay. Les Jivaro concluent que le

médecin qui s'est chargé de soigner un malade et ne l'a pas [340] guéri a dû user de sa puissance occulte pour le tuer : les proches du défunt s'estiment tenus de se venger du prétendu sorcier, qui ne tarde pas à tomber sous leurs coups s'il ne réussit pas à s'enfuir.

Les Indiens du sud-ouest des États-Unis mettent, ou mettaient, fréquemment à mort les hommes-médecine malchanceux. On passait volontiers l'éponge s'il ne s'agissait que d'un enfant ou simplement d'un cas isolé, sous prétexte que le mauvais cœur du malade expliquait le décès. Mais, si les échecs se répétaient, on concluait que le médecin avait perdu ses pouvoirs ou qu'il était devenu sorcier. Il ne restait plus qu'à le tuer pour l'empêcher de nuire davantage. Aussi les médecins s'arrangeaient-ils pour partager la responsabilité des cas désespérés en appelant d'autres confrères en consultation ou en adressant le patient à un spécialiste de sa maladie <sup>261</sup>.

Presque tous les Indiens de la Californie centrale et méridionale étaient persuadés que l'homme-médecine qui pouvait causer une maladie était aussi le seul à pouvoir la guérir. Il pouvait aussi bien tuer que guérir ; c'était simple affaire d'humeur personnelle. S'il n'opérait pas la guérison, l'échec apparent ne pouvait donc être imputé qu'à la malveillance : il méritait la mort et il n'était pas rare qu'il y passât. Dans la Californie du Nord, le meurtre des hommes-médecine était beaucoup plus rare et, de toute façon, il n'intervenait jamais pour punir un acte de sorcellerie mais pour lui faire payer son refus de secourir un malade ou sa mauvaise volonté à restituer les honoraires après un échec.

Dans les tribus de la Colombie britannique, le médecin qui ratait sa guérison risquait toujours la mort sous l'imputation de n'avoir pas souhaité cette guérison. En revanche, le docteur Tinné qui s'était employé avec son esprit familier à déloger un esprit de la maladie n'avait pas à craindre l'antipathie pour un échec : il était clair, pour ces Indiens, que l'esprit du médecin n'était pas de force avec celui de l'intrus.

La magie médicale atteint chez certains peuples un degré très élevé de spécialisation. Chez les tribus Elema du golfe de Papouasie, les magiciens spécialistes qui ne s'occupent que de maladie peuvent se cantonner exclusivement dans le diagnostic comme ils peuvent se borner à la pratique. Il arrive qu'ils cumulent les deux sortes

---

<sup>261</sup> Les Maricopa ne mettaient pas à mort l'homme-médecine malchanceux qui n'avait rien négligé, pensait-on, pour opérer la guérison.

d'activité ou encore que les deux variétés de médecins s'associent <sup>262</sup>. Les Tami de la côte nord-est de la Nouvelle-Guinée ont un spécialiste pour les affections de poitrine, un autre pour les maladies de l'abdomen, un troisième pour les rhumatismes et un dernier pour le [341] catarrhe. Un spécialiste pourra ne traiter que les maladies internes en prononçant des formules sur les aliments du malade ; un autre frictionnera le corps du patient avec des feuilles, des racines ou des plumes chargées de vertu magique au moyen de formules analogues. Dans l'île Eddystone (archipel Salomon), des maladies comme le rhumatisme, la fièvre, l'épilepsie et la folie sont traitées par des praticiens différents. Le *nganga* des Bavenda du Transvaal est l'homme-médecine normal, et il a pour attribution principale de traiter les maladies. Là encore la spécialisation est à l'honneur, et, si les spécialistes sont versés dans les principes généraux de l'art médical, ils ne traitent en fait que les maladies déterminées. Très souvent, ils ont hérité leur science d'une longue lignée d'ancêtres qui furent des spécialistes avant eux. La profession de médecin est même, j'oserais dire, presque aussi compliquée que parmi nous. Chez les Navaho, une maladie pourra procéder de deux causes, une cause évidente telle qu'une fracture osseuse et une influence pernicieuse inconnue qui contrarie la guérison. Le médecin régulièrement chargé des symptômes reconnaissables devra donc s'adjoindre un diagnosticien pour deviner la nature de l'influence maligne et recommander un deuxième homme-médecine outillé pour en venir à bout. En Californie du Nord, on distingue pareillement entre le pur diagnosticien et le médecin : le premier chante, danse ou fume devant le malade pour devenir clairvoyant et « voir » la cause du mal ; le second accomplit la guérison proprement dite en suçant la cause en question. On semble faire plus grand cas du suceur que du diagnosticien. La même distinction a été relevée chez les Hupa, les Pomo, les Maïdu et d'autres tribus encore <sup>263</sup>.

Dans certaines collectivités primitives il n'est pas d'usage de déranger le médecin pour des affections mineures. Chez les tribus du Queensland, par exemple, où

---

<sup>262</sup> Chez les Eléma, les spécialistes comptent des suceurs de sang qui enlèvent l'excédent de sang d'un patient pour le soulager ; les flegmaticiens qui sucent les parties malades et crachent des bouchées de flegme qu'ils sont censés extraire de son corps ; les extracteurs qui extraient les dents de crocodile, les bouts de verre, des clous de trois pouces et autres objets que les sorciers ont introduits dans le corps du patient.

<sup>263</sup> Au contraire, chez les Indiens Papago, l'homme-médecine se cantonne dans le diagnostic. Celui-ci établi, on fait appel à un simple « rêveur » pour le traitement. Le rêveur est peu considéré et ne reçoit pour toute rémunération que de la nourriture.

tout le monde a des notions sur la valeur thérapeutique de certaines herbes, du massage, etc., le malade se soigne tout seul, la femme s'occupe de son mari, la mère de son enfant. D'autres communautés moins primitives entretiennent une classe de guérisseurs qui ne prétendent pas à des relations spéciales avec les esprits ou des âmes des ancêtres ni n'exercent de fonctions magiques. Ces « empiriques », comme on les a appelés, traitent des affections mineures à l'aide de remèdes bien connus et sans aucun appareil rituel ; ils peuvent aussi y ajouter une chirurgie rudimentaire ; ce n'est que devant l'insuffisance de leurs moyens qu'on fera appel aux hommes-médecine professionnels. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que ces empiriques, qui [342] opèrent suivant des principes plus ou moins scientifiques et mainte fois efficaces, ne jouissent nulle part de la considération vouée aux magiciens de profession.

[344]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre XIII

---

### La sorcellerie

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons montré que les techniques particulières traditionnellement associées à la sorcellerie peuvent être, à l'occasion, mises au service du bien public, notamment lorsqu'elles sont dirigées contre les membres réfractaires d'une communauté ou contre un clan ou une tribu hostile. Il reste que la magie noire est essentiellement individuelle ; elle est normalement le fait d'individus des deux sexes qui travaillent délibérément, par voie d'incantations, de charmes, de rites, à nuire à leurs semblables. Même alors, elle peut demeurer licite, voire louable, si, par exemple, le vengeur du sang la mobilise contre le meurtrier qui s'en est servi pour faire périr sa victime. Toutefois, en règle générale, la sorcellerie s'entoure d'un secret plus ou moins strict et s'exerce au mépris de l'opinion publique ; ses adeptes sont en butte à une suspicion constante, mêlée de terreur et de haine.

La sorcellerie locale est à peu près universellement considérée comme moins efficace que celle d'un groupe lointain et inconnu. Une *aura* de mystère enveloppe la sorcellerie, comme du reste toute la magie : plus elle est mystérieuse, plus on lui

reconnaît d'efficacité. La distance vient doubler d'un sentiment d'effroi ce sentiment de mystère <sup>264</sup>.

En Australie centrale, toutes les tribus éloignées ont la réputation de s'adonner spécialement à la magie et d'y exceller <sup>265</sup>. Chez les Kaitish, les Warramunga et d'autres tribus septentrionales, une forme très puissante de magie noire, la *mauia*, est attachée à certains cailloux. C'est le privilège exclusif des membres des tribus Worgaia et Gnanji de leur conférer leur puissance, mais ils circulent jusque dans l'aire méridionale des Kaitish, qui y recourent parfois pour nuire aux Arunta. Autre cas de magie rapportée à une région éloignée, celle du knout que les Arunta, les Kaitish et les Ipirra mâles emportent avec eux caché dans leur sacoche. Elle est très utile au mari pour s'assurer l'obéissance immédiate de sa femme. « La seule vue du knout suffit à lui donner la notion de son devoir et son coup passe pour avoir les conséquences les plus graves et d'ordinaire fatales. Une femme éloignée n'est pas à l'abri, car il suffit de faire claquer le fouet dans sa direction : sa [345] magie mauvaise s'en échappe et vole à travers les airs. » (Spencer-Gillen.) Le même objet exactement fournit aux hommes des tribus Warramunga et Tjingilli un ceinturon dépourvu de doute vertu maléfique. Mais une fois « enchanté » par un indigène, le knout passera dans le sud aux Arunta et aux autres tribus et prendra une valeur spéciale du fait qu'il contient la magie d'un groupe éloigné et inconnu. Les indigènes des îles Murray (détroit de Torrès) sont si convaincus de la puissance (de la magie étrangère qu'ils la croient parfois mortelle, alors que le magicien noir et sa victime sont éloignés d'une centaine de milles. Les Papous Kiwai tiennent leurs voisins pour des sorciers accomplis. Pour les opérations les plus compliquées et les plus délicates de la magie noire, ils préféreront les services d'un étranger à ceux du praticien local. Les Keraki portent parement une accusation de sorcellerie contre un membre du groupe local ; ils s'en prennent presque toujours à des gens vivant à une certaine distance. Il faut dire qu'un voisin assez proche ou même un membre du groupe local lui-même peut commander à un sorcier « étranger » l'opération qu'il ne peut pas faire lui-même ; aussi un Keraki prend-il bien garde de ne pas froisser son semblable, par crainte des représailles de la partie lésée. Les Arapesh qui vivent sur la côte ou

---

<sup>264</sup> Il est logique, dans ces conditions, que les primitifs considèrent le Blanc comme imperméable à la sorcellerie : elle n'a pas prise sur lui puisqu'il possède la contre-magie plus puissante d'un étranger.

<sup>265</sup> Les aborigènes du Territoire du Nord désigneront parfois comme responsable magique de la mort d'un contribute un individu qui vit à cinquante ou cent milles de là.

dans les montagnes ignorent la magie noire ; ils attribuent tous leurs malheurs : accidents, maladies, mort, à la sorcellerie des Arapesh de la plaine, qui vivent de l'autre côté des montagnes. Son pouvoir maléfique permet à l'homme des plaines de voyager sans crainte dans la région des montagnes. Les Trobriandais, qui « redoutent assez » la sorcellerie locale, sont terrorisés à la pensée de celle qui se pratique, selon eux, dans l'île de Dobu. Les insulaires de Tonga redoutent particulièrement la sorcellerie fidjienne. Les Malais de la presqu'île de Malacca placent leur magie noire au-dessous des pratiques des magiciens des Semang et autres tribus aborigènes. Les Toda redoutent bien autrement la sorcellerie meurtrière des Kurumba que celle de leurs magiciens locaux : la seconde a ses remèdes, la première est irrémédiable. Lorsqu'un Kurumba a rendu malade un Toda, il ne reste plus qu'à mettre à mort le malfaiteur. À leur tour, les magiciens Toda inspirent une telle épouvante aux Badaga que ceux-ci leur paient tribut <sup>266</sup>. Les Hindous aryens de Chota Nagpur attribuent de grandes Vertus à la sorcellerie des Munda, tribu aborigène de la région des Balamba (Rhodésie) reconnaissent aux Bakaondé une supériorité générale en matière de sorcellerie, tout en admettant que les Babemba excellent dans certaines branches de la [346] magie noire. Les Akamba redoutent la magie des Atharaka. Les Azandé sont persuadés de la supériorité des opérations magiques étrangères par rapport aux leurs. Le confrère qui visite une autre région et revient avec des médecines et des techniques nouvelles, passe désormais auprès des profanes comme de ses collègues pour un praticien sans égal. Les Dinka disent de leurs voisins Bongo qu'ils sont terribles grâce à leur force en magie noire. Au pays des Achantis, on reconnaît invariablement la supériorité de la magie noire des tribus plus sauvages et plus éloignées sur les plus voisines ; plus l'homme vient de loin et plus il a des chances d'être « rempli de médecine ». Les Navaho recourent, pour lever les sortilèges, aux Indiens Pueblo qu'ils redoutent par ailleurs comme des sorciers.

Certaines communautés n'offrent pas trace de sorcellerie ; les indigènes avouent n'avoir que des magiciens blancs. Les professionnels de la magie noire appartiennent à une tribu si éloignée qu'on ne la connaît pas, ou encore à une tribu ennemie. Lorsque le groupe est connu pour posséder certains sorciers, on suppose que leurs pratiques malfaisantes ne serviront jamais contre ses membres.

---

<sup>266</sup> Un Badaga ne voudrait pas rencontrer seul un Kurumba ; il fuit son approche comme il ferait d'une bête féroce.



Dans les clans méridionaux des Murngin du Territoire nord de l'Australie, les gens ne trouvent rien de redoutable à leur magicien noir, parce qu'ils recourent à lui pour rendre à un groupe le mal qu'il leur a fait. On ne demandera jamais à un magicien noir de mettre à mort par voie magique un membre du clan ou d'un clan ami ; tout son rôle est d'anéantir des étrangers, qui sont tenus pour des ennemis et dont les sentiments inamicaux sont bien connus.

Dans la tribu papoue des Maïlu, le magicien du clan passe toujours pour épouser les intérêts du groupe ; il a pour mission de paralyser l'influence pernicieuse du magicien d'un autre clan. Pour les siens, c'est un magicien blanc, un *vara egi* ; il n'est un *barau egi*, un sorcier, que pour les étrangers. Le sorcier Mafulu semble ne jamais se servir de ses pouvoirs contre un membre du village, ou du clan, ou même en général du groupe tribal plus étendu auquel il appartient ; c'est dire qu'il n'est ni fui ni redouté par son milieu. Les sorciers des tribus Mekeo sont censés ne pas tourner leurs talents contre les membres de leur clan ; le sorcier « coupable d'une telle infraction à l'honneur professionnel » serait exclu du territoire du clan. Les tribus de langue Roro ont, en général, pour leurs sorciers des sentiments de bon voisinage ; seuls les praticiens qui abusent de leurs moyens pour s'immiscer dans les affaires domestiques [347] de leurs compagnons s'exposent à être bannis ou mis à mort. Le sorcier peut même exercer une grande influence dans son village ; loin d'être craint, il peut passer, d'une manière générale, comme une véritable protection ; sans compter qu'il peut contrecarrer l'action des sorciers d'autres villages, ceux-ci, estime-t-on, s'abstiendront de toute magie hostile pour ne pas s'attirer ses représailles (C. G. Seligman).

Dans les tribus Naga du Manipur, chaque village a son médecin, qui pratique pour son compte la magie et la médecine ; quant aux magiciens mauvais, il en existe bien, mais ils sont toujours « dans le village voisin, ou à une journée de marche, ou encore de l'autre côté de la chaîne de collines » (T.C. Hodson). Les Lakher d'Assam ne se connaissent pas de magiciens noirs, mais ils en trouvent un nombre considérable à leurs voisins, les Lushai et les Chakma. Aussi sont-ils particulièrement circonspects lorsqu'ils ont à traverser le territoire de ces tribus. De leur côté, les Lushai déclinent l'existence de tout sorcier local, mais en prêtent une foule aux Thado Kuki.

Dans les tribus Bechuana, tant que les sorciers se bornent à employer leur magie contre des rivaux détestés, on est plein de considération pour une activité que l'on regarde comme profitable à la communauté. Le sorcier des Nuer (peuple nilotique du

Soudan anglo-égyptien) n'essaie pas de nuire à des gens de son village ; lorsqu'il mobilise sa magie contre une personne d'un autre village, il peut compter sur l'appui des autres villageois, qui estiment cette activité avantageuse à eux-mêmes.

Le magicien Lengua a pour mission d'attirer calamités et fléaux sur les ennemis de son groupe en même temps que de le protéger des machinations des sorciers étrangers. Tous les magiciens pervers des tribus riveraines du Xingu (Brésil central) vivent, ou passent pour vivre, dans les villages étrangers. Les Witoto du Pérou oriental mettent tous leurs malheurs au compte des méfaits d'un homme-médecine, mais ils ne songeront jamais à attribuer à leur praticien local la responsabilité d'une mort. Même constatation chez les Yagua (Pérou oriental), où l'homme-médecine passe pour n'exercer jamais sa magie noire contre les gens de son propre clan : il opère exclusivement au détriment des autres clans, qui lui vouent, de ce fait, à la fois crainte et respect.

À dire vrai, les sorciers éprouvent, en général, assez peu de scrupule à tourner leurs mauvais sorts contre des individus de leurs groupes et même souvent contre le groupe lui-même. Chez les Motu du golfe de Papouasie, le magicien de l'atmosphère [348] produira une grosse mer pour interdire aux pêcheurs de mettre leurs canots à la mer, et il faudra le payer grassement pour obtenir qu'il fasse tomber le vent et ramène le calme. Les Kuni accusèrent un jour le sorcier du lieu de ne pas faire de pluie pour dessécher leurs jardins et les faire mourir de faim. Le sorcier Kiwai opère parfois au détriment des hommes de sa communauté occupés à harponner le dugong. Certains individus des îles Loyauté, qui pouvaient régler le soleil, n'étaient guère populaires, car les indigènes souffraient beaucoup de la chaleur excessive et en faisaient souvent retomber la responsabilité sur les magiciens solaires ; on insinuait même que tel d'entre eux envoyait parfois une chaleur qui brûlait les plantations et entraînait la famine ; les nombreuses morts qui en résultaient lui assuraient ainsi une plus forte ration de chair humaine : ce fonctionnaire avait le privilège, entre autres, de promulguer un festin cannibale quand il en avait envie. Chez les Bakitara ou Banyoro de l'Ouganda, chaque district a ses faiseurs de pluie. Le prix de leurs services leur confère le droit de lever certaines taxes ; les gens se dérobent-ils à leur imposition, le magicien menacera de détruire leurs récoltes en leur envoyant une pluie, un vent ou une grêle violents. Chez les Lango, lorsque les cérémonies magiques de la pluie n'ont pas de suites, les vieux soupçonnent l'un des leurs de s'être procuré une « lance de pluie » et de s'en être servi pour lier la pluie et causer la sécheresse.

S'ils peuvent mettre la main sur le coupable, ils le rossent d'importance, lui imposent une amende de chèvres et de moutons qu'ils se chargent de consommer eux-mêmes et exigent qu'il cesse sa magie néfaste. Lorsqu'on n'arrive pas à le découvrir, on soupçonne les anciens de le protéger et tous les jeunes gens non mariés leur administrent une bonne correction pour le leur faire livrer. Un magicien Apinayé (tribu brésilienne) peut employer la magie noire contre toute une communauté et y déterminer une épidémie ; l'une des recettes consiste à brûler des morceaux de carapace d'un tatou géant de part et d'autre de la route qui mène à la réserve d'eau du village. Les hommes-médecine Pima sont capables de déterminer des pluies diluviennes ou des crues de rivières pour se venger des égards insuffisants de leur milieu. Les annales de ces Indiens enregistrent un certain nombre d'exécutions d'hommes-médecine soupçonnés d'avoir attiré des fléaux ; après cette mesure de salubrité, « personne ne fut plus jamais malade ». Les Zuni rapportent l'histoire d'un mari que sa femme avait abandonné pour un autre ; le malheureux alla trouver un prêtre qui détenait le pouvoir de [349] causer des tremblements de terre et des épidémies et lui demanda le pouvoir de rendre tout le monde aussi malheureux que lui-même. Ce pouvoir obtenu, il s'en servit pour envoyer une terrible épidémie qui fit de nombreuses victimes. Mais, comme il avait eu le malheur de ne pas rémunérer le prêtre, celui-ci le fit mourir par voie magique.

Les activités du magicien blanc et du magicien noir sont nécessairement liées, l'un cherchant à paralyser l'action de l'autre. L'un et l'autre se servent d'une puissance occulte et la victoire qui met fin à leur joute appartient à la puissance la plus forte. Le « bon » opérateur devra donc ne rien ignorer des méthodes de son antagoniste, le sorcier, s'il veut en venir à bout, et inversement. De nombreux peuples primitifs distinguent l'homme qui fait servir ses talents au bien commun et qui exerce au plein jour son activité de guérisseur, de prophète, et celui qui cherche à nuire à la communauté et à ses membres avec son arsenal de moyens secrets et à l'abri le plus souvent de la nuit. Le premier est vraiment un pilier de l'ordre social, le second travaille à le renverser. Cette distinction se traduit souvent par des noms différents : les Baila opposeront, par exemple, le *munganga*, le médecin, versé dans toutes sortes de médecines, au *mulozhi*, le trafiqueur de forces interdites, acharné à nuire. Les deux peuvent toutefois s'allier, lorsque par exemple le sorcier se procure auprès du médecin les drogues puissantes dont il se sert ; il arrive aussi qu'un médecin pratique la magie noire, mais celle-ci ne fait pas partie de sa profession. Les Balamba distin-

quent le médecin (*umulaye*), lui fait servir sa puissance occulte au bien de la société, et le sorcier (*imfwiti*) qui peut aussi capter les ressources cachées de la nature et les utiliser pour des fins inavouables. Les Baganda opposent les « prophètes » (*basamizi*), qui tirent leur science et leur puissance occulte de l'inspiration des mânes ancestraux, et les sorciers (*balongo*). Les *balongo* entrent en possession de leurs secrets mauvais « Dieu sait comment », leur identité est rarement connue tant ils excellent à projeter loin leurs enchantements. Toutefois, on voit des praticiens reconnus et respectables recourir à la magie noire pour des fins tenues pour socialement légitimes. Les Bakairi, Kulisehu et autres tribus brésiliennes distinguent l'homme-médecine bon (le *piaje*) du sorcier (l'*omeoto*), le « possesseur du poison », mais il leur arrive d'employer indifféremment les deux termes. Les Ojibwa opposent *mide* et *jessakkid*. Il se rencontre qu'un *jessakkid* tente de nuire à un *mide*, mais celui-ci, averti par ses esprits supérieurs de la magie employée contre lui, s'empresse de [350] l'écarter. Les Paviotso donnent souvent au sorcier le vocable qui leur sert à désigner l'homme-médecine bon, mais ils ont pour lui un autre nom, le « mangeur de gens ». Les Eskimos du Groenland distinguent les *angakok* et les sorciers (*illiseersut*), qui sont très souvent des vieilles femmes décrépites <sup>267</sup>.

Dans d'autres peuples primitifs, le même individu cumule les fonctions de magicien blanc et de magicien noir et se comporte, tantôt *ès* qualités de l'un, tantôt *ès* qualités de l'autre. Ce semble être le cas, d'une manière absolue, des aborigènes australiens, dont les hommes-médecine ne répugnent nullement à s'adonner parfois à la sorcellerie. C'est le cas, dans une moindre proportion peut-être, des tribus papoues. Dans les îles de la Mélanésie, les magiciens qui guérissent les maladies sont parfois les mêmes qui les provoquent, mais très souvent les « secrets ténébreux » de l'art magique sont le monopole des individus disposant d'un pouvoir spécial de malveillance. Les *tohunga* des Maori étaient versés dans toute sorte de magie, mais la classe la plus élevée de ces fonctionnaires, qui avait qualité sacerdotale, ne voulait rien

---

<sup>267</sup> Trait significatif de l'attitude primitive à l'égard de la sorcellerie certaines peuplades qui manquent d'un terme général pour la magie blanche en ont un pour la magie noire et ses opérateurs. Dans la tribu papoue des Orokaiva, les mots *kai* et *inja* servent à désigner les substances magiques néfastes utilisées par le sorcier, qui porte lui-même le nom de *kaiembo* et *injambo*. Le Trobriandais a le mot de *megwa* qui signifie au sens le plus général « magie », mais, pour souligner le caractère nuisible d'un rite ou d'une formule magique, il se servira du substantif *bulubwalata* (verbe : *balati*). Les Maori donnent à la sorcellerie le nom de *makutu*. Chez les Twi, *abonsom*, le terme général pour esprit particulièrement mauvais, signifie en outre « sorcellerie ».

connaître de la sorcellerie et de la prestidigitation de « bas étage » <sup>268</sup>. À Florès (une des petites îles de la Sonde), le *busung* est un médecin qui peut rendre les gens malades et les faire mourir. Il exerce pratiquement toutes les formes de magie, blanche comme noire.

Chez les Tanala de Madagascar, presque tous les *ombiasy* connaissent la recette des charmes de magie noire qu'ils vendent à leurs clients avec le mode d'emploi. Ce genre de transaction s'effectue sous le manteau, mais, même découvert, il est rare que l'*ombiasy* ait quelque chose à craindre : « Cela est considéré comme une partie légitime de sa fonction <sup>269</sup>. » Le magicien des Hottentots qui guérit peut aussi mettre à mort. Dans les tribus Bechuana, une rémunération permet de se ménager les services d'un magicien pour des intentions aussi bien légitimes qu'inavouables. Au Tanganyika, les hommes-médecine reconnus des Wabena sont les ennemis avoués des sorciers, mais il n'est pas rare qu'ils cumulent activités blanches et activités noires, exerçant les unes au plein jour et dissimulant les autres. Les *nganga* du bas Congo pratiquent presque tous magie noire et magie blanche. Mieux, plus le magicien est malfaisant, plus on lui prête de puissance pour guérir les maladies et conjurer les imprécations.

Chez les Indiens du Pérou nord-oriental, il est courant que l'homme-médecine de la tribu pratique la sorcellerie, quand besoin en est. Le magicien Jivaro, qui commande aux divers esprits responsables des maladies, pourra donc logiquement [351] envoyer une maladie comme la rappeler. Ce pouvoir fait de lui « le membre le plus redouté et le plus respecté de sa tribu ». Il arrive que l'opinion de ses collègues re-proche à un magicien Tarahumara d'avoir fait servir au mal ses pouvoirs bienfaisants, en d'autres termes, d'être passé sorcier. Ils délibèrent alors à son sujet et décrètent, par exemple, que la lumière de son cœur lui a manqué et qu'il doit être exclu de leurs rangs. « À partir de ce moment, les honnêtes gens l'évitent ; ils cessent de lui fournir de la nourriture et ne supportent plus sa présence à proximité de leurs maisons ; ils en ont peur, et le sorcier qu'il est devenu passe pour d'autant plus

---

<sup>268</sup> Les *tohunga* du degré le plus élevé se consacraient au culte de Io. Ce Dieu suprême n'avait rien de commun avec la sorcellerie ni avec quelque mal que ce fût. Les seules vraies prières que connussent les Maori étaient adressées à Io.

<sup>269</sup> Il n'y a guère de rivalité entre *ombiasy*, chaque village n'ayant d'ordinaire qu'un praticien ou jamais plus de deux. Chacun, nous dit-on, a ses secrets qu'il garde soigneusement.

redoutable qu'il a été un excellent chaman. Il ne se produit plus un accident dans le village qu'on ne lui impute. » (Cari Lumboltz.)

Le magicien Cherokee atteint l'apogée de sa puissance occulte lorsqu'il peut tuer un homme en récitant contre lui une incantation. Il ne le fait, en règle générale, que requis par les ennemis de la victime. Ces incantations mortelles ne sont pas livrées aux candidats durant leurs premières années de formation, et on les cache toujours aux individus colériques qui seraient capables d'y recourir au premier affront. Les sorciers les plus considérés supportent toujours plusieurs affronts, parfois jusqu'à quatre, avant de déclencher contre l'offenseur la magie mortelle.

Dans les tribus de la Californie centrale et méridionale, la puissance magique de l'homme-médecine peut servir à des fins bienfaisantes ou malfaisantes. Il dépend du sujet de l'employer dans un sens ou dans l'autre. La sorcellerie et la guérison sont parfois indissolublement liées. Dans la Californie du nord-ouest, cette collusion des deux aspects du pouvoir magique est moins prononcée, et le magicien blanc (presque toujours une femme) est rarement soupçonné de s'adonner à une sorcellerie caractérisée.

Au Groenland, les *angakok* des Eskimos pratiquent parfois la sorcellerie, mais cette conduite est flétrie par l'opinion publique comme une monstruosité.

En Sibérie, la division des chamans en blancs et noirs semble être la règle chez les Yakoutes et les Bouriates, alors que les Samoyèdes et les Lapons utilisent les mêmes chamans pour des desseins avouables ou funestes, suivant les circonstances.

La sorcellerie sert de temps en temps à satisfaire l'envie ou la jalousie d'un individu ou lui fournit un moyen efficace de se venger d'un ennemi personnel. Pourquoi embrasse-t-il la profession de sorcier ? Parce que, comme le magicien blanc, il escompte être récompensé de ses services rendus, et nous [352] savons que cette rémunération atteint parfois des proportions considérables. S'il manque de clients, et que ses affaires languissent, il peut toujours recourir au chantage. Le chevalier d'industrie doué et sans scrupule qui s'assure une existence confortable en exploitant la crédulité de ses semblables n'est pas le privilège de notre société. Dans l'île Eddystone, un sorcier remarque-t-il un individu bien nanti, il lui demande de la nourriture ou un objet de valeur ; si le propriétaire refuse, il jette sur lui un sort. Les chefs sont les plus exposés à cette sorte de magie. Chez les Maori, l'envie à l'égard des personnes éminentes d'autres familles et le désir de supplanter les chefs

conduisaient régulièrement à utiliser contre eux la magie noire. Un sorcier Toda pourra demander à un riche un buffle ou de l'argent. S'il se heurte à un refus catégorique, il s'en tient là ; mais, si le propriétaire promet et qu'il ne tienne pas, ou encore s'il remet de jour en jour, le sorcier recourt à des mesures occultes. Il lie ensemble cinq petites pierres au moyen de cheveux humains, enveloppe le tout dans un bout de vêtement, et en le tenant dans la main, il récite l'incantation suivante : « Que ses veaux périssent ; comme les oiseaux s'envolent, qu'ainsi fassent ses bufflons lorsque les veaux viennent téter ; comme je bois de l'eau, qu'il n'ait que de l'eau à boire ; comme je suis assoiffé, qu'il soit assoiffé ; comme j'ai faim, qu'il ait faim ; comme mes enfants pleurent, que ses enfants pleurent ; comme ma femme n'a que des haillons à mettre sur elle, que sa femme ne porte que des haillons. » Cette redoutable imprécation achevée, le sorcier porte le petit paquet au village de la victime et le cache dans le chaume du toit de sa hutte. Cette pratique magique est, semble-t-il, particulièrement indiquée lorsque le sorcier, comme l'indique l'incantation, est un pauvre homme.

Si l'espoir de profits aussi faciles que douteux explique, dans une large mesure, le choix de la profession, une franche perversité y tient aussi sa place. On trouve dans toutes les collectivités des individus chez qui le désir de faire souffrir prend la forme d'une véritable passion, presque d'une névrose homicide, et qui trouvent dans l'exercice de leurs rites dangereux, obscènes et répugnants, une délectation vampirique. Ils partagent la « méchanceté pour la méchanceté » d'un Iago.

Les techniques mises en œuvre par le magicien noir, amateur ou professionnel, sont souvent celles du magicien blanc. Le sorcier se sert, pour produire des accidents, la maladie, la mort, d'actes manuels, d'incantations et de charmes, tantôt séparément tantôt en combinaison. Parfois, on s'en souvient, [353] il compte uniquement sur la puissance de sa volonté pour obtenir les résultats désirés. Il lui arrive souvent de pratiquer la magie « exuviale » ; il est persuadé que, s'il parvient à se procurer le nom d'une personne, un morceau de son corps, une partie de son habillement, des reliefs de sa table, quoi que ce soit en définitive de lié à sa personne, il pourra perpétrer sur elle ses machinations néfastes. Le sorcier utilise de même la magie imagière, qui n'est du reste pas son monopole, en faisant subir à l'effigie de la victime le traitement qu'il lui souhaite.

Il recourt encore au rapt de l'âme. Les sorciers d'Afrique occidentale disposent des pièges pour attraper l'âme qui vague hors du corps durant le sommeil de son

possesseur. « C'est d'ailleurs là un genre d'affaires parfaitement régulier, qui n'a rien à voir avec des sentiments personnels de haine ou de vengeance. Le sorcier n'a cure de l'identité de l'âme rêveuse qu'il attrape dans son piège, et il la restituera volontiers contre argent. » On trouve aussi des dépisteurs de sorciers « de renom professionnel immaculé » qui entretiennent des fourrières pour âmes perdues, c'est-à-dire des âmes qui ont trouvé, au retour de leur vagabondage, leur place occupée par d'autres âmes de « bas étage » (*sisa*) à la recherche d'une incarnation humaine. Ces dépisteurs de sorciers gardent ces âmes et les administrent aux patients « auxquels l'article fait défaut ». On rencontre toutefois des individus qui posent des pièges d'âmes par pure méchanceté ou pour obliger des clients malveillants. Ils dissimulent dans l'appât placé au fond du piège des couteaux et des hameçons qui déchirent l'âme ; ou celle-ci meurt, ou elle s'en tire si meurtrie que, lorsqu'elle réintègre son possesseur, celui-ci tombe malade (M. H. Kingsley). Les sorciers Baluba prétendent qu'ils ont le pouvoir de voler la personnalité d'un individu pour faire de son corps un pur automate, « un épi vide ».

Un cas beaucoup plus rare, mais qui n'est pas sans exemple, est celui de la sorcellerie qui fait violer des tabous et déclenche ainsi sur le coupable les terribles conséquences que cela comporte. Chez les Maori, où les tabous étaient innombrables et rigoureusement observés, on a vu plus d'une fois faire violer inconsciemment un *tapu* à un individu avec l'intention expresse de le rendre malade ou de le tuer. Cette pratique était une branche reconnue de sorcellerie. La personne qui y recourait était le plus souvent une personne de condition inférieure ou qui n'osait pas montrer ouvertement son animosité. Le malade adressait alors à un devin, qui pouvait être assez puissant pour désigner le coupable et annuler les effets mauvais de l'infraction. [354] Chez les Nègres Loango, chaque individu a un tabou alimentaire (*tschina*) qu'il observe scrupuleusement ; si l'on parvient à le lui faire violer malgré lui et qu'on le lui dise, il meurt de frayeur.

Parmi les instruments spécialisés de la magie noire, les mieux connus sont peut-être les os et les bâtons pointeurs des aborigènes australiens. Sous des formes diverses, ils semblent avoir eu une diffusion universelle. Dans la tribu Tongaranka et les tribus apparentées de la Nouvelle-Galles du Sud, on utilise comme os pointeur un péroné humain raclé, poli et décoré avec de l'ocre rouge. On y attache une corde faite avec les cheveux d'un mort. La personne vers laquelle on braquera l'os mourra sûrement, pensent les indigènes, et on devine la crainte qui entoure l'individu qui



passe pour en détenir un. Un magicien Wiradjuri prend des cheveux de mort auxquels il ajoute de la graisse d'homme et de lézard, roule le tout en forme de boule et l'attache à un bâton. Lorsque l'envie lui prend de rendre une personne malade ou de la faire mourir, il retire le bâton de son enveloppe et le dispose devant un feu en le dirigeant vers la victime désirée. « On est persuadé que l'esprit du mort dont on a utilisé la graisse aidera le charme à opérer. » L'indigène du Queensland qui trouve un os pointeur s'empresse de le détruire pour empêcher qu'on ne s'en serve contre lui. La femme qui trouvait un os et le touchait, ou même qui le regardait simplement, tombait malade sur-le-champ. Suivant les Dieri du Sud australien, l'os peut tuer à une distance de cinquante à cent milles <sup>270</sup>. Chez les Wonkanguru, on explique aux enfants mâles l'usage de l'os « dès qu'ils sont en mesure de comprendre quelque chose, pourrait-on dire », mais les garçons s'en servent rarement avant d'avoir subi l'initiation tribale et d'être devenus des hommes. Toutefois, les jeunes filles le dirigent fréquemment contre l'homme qui a méprisé leurs avances ; elles se vantent de l'avoir fait dans l'espoir que l'homme, effrayé, se rendra à elles. Les Arunta attribuent la plupart des morts qui se produisent chez eux à l'usage de ces os ou de ces bâtons. Aussi l'usage de l'instrument pointeur s'entoure-t-il du plus grand secret. Si quelqu'un se faisait prendre en flagrant délit, il serait très sévèrement puni et probablement mis à mort.

Certains Arunta se servent d'un autre instrument de pointage fait d'une longue corde de cheveux humains. Ils attachent à une extrémité cinq petits os, à l'autre extrémité un os et deux serres d'aigle. Il faut deux hommes pour manœuvrer l'instrument, c'est-à-dire le pointer et le jeter dans la direction [355] de la victime choisie. L'instrument passe pour particulièrement douloureux, car les serres de rapace s'agrippent aux organes internes qu'elles déchirent et tordent. Un sorcier Unmatjera vise avec le bâton en même temps qu'il prononce une formule mystique faite, apparemment, de mots sans signification. Quand le bâton a servi, on le place secrè-

---

<sup>270</sup> Une légende Dieri raconte qu'un Mura-Mura (ancêtres et prototypes des indigènes) étant parti pour la chasse en temps de grande sécheresse, un garçon intelligent qu'il rencontra lui indiqua où il trouverait le gibier. Dans la suite, le garçon fut tué par d'autres Mura-Mura furieux qu'il eût bu à leur outre d'eau en négligeant de la reboucher. Le premier Mura-Mura se rendit auprès de son bienfaiteur glacé par la mort, le désossa et se servit de ses os comme d'os pointeurs pour tuer les meurtriers. Les Dieri expliquent ainsi l'histoire de leur os pointeur. Suivant une autre version, les Mura-Mura furent deux à venger la mort du garçon, et c'est pourquoi, la plupart du temps, on se met deux pour manipuler l'os.

tement de nuit à proximité du camp de la victime. Si, le lendemain matin, la pointe est brisée, le sorcier sait qu'elle a pénétré. Une forme commune de bâton en usage chez les Kaitish porte à un bout une motte de résine couverte de sang tiré de l'individu qui doit le manœuvrer ; celui-ci le conserve quelque temps dans son camp soigneusement enveloppé dans de l'écorce. Lorsqu'il veut s'en servir, il se rend dans le camp de son ennemi à la faveur de l'obscurité. S'il trouve la victime endormie, il tourne autour, tient le bâton entre ses jambes et le jette dans la direction de la masse inconsciente, puis il regagne tranquillement son camp et place le bâton dans quelque bûche creuse de la brousse. Celui qui la rencontrera éventuellement se gardera bien d'y toucher. Parmi ces tribus centrales, os et bâtons pointeurs sont l'apanage exclusif des hommes <sup>271</sup>.

Un magicien Murngin du Territoire Nord (Australie) utilise un bâton court, dur et pointu, pour perforer le cœur d'une victime. Cet instrument a un grand pouvoir du fait surtout qu'il conserve en lui ou sur lui l'esprit de la victime. Plus un magicien a tué de monde, et plus d'esprits se pressent au bout de son bâton, plus grande aussi est sa puissance pour le mal. À vrai dire, les esprits sont considérés comme ne faisant qu'un, et il s'agit beaucoup moins d'un esprit individuel que d'« une sorte de pouvoir diffus, de *mana* ». Ce bâton est toujours conservé dans un étui d'écorce comme s'il s'agissait d'un objet rituel, et, comme un objet rituel, il est interdit aux regards des femmes ou des hommes non initiés. Suivant les Karadjeri (tribu du district Kimberley de l'Australie occidentale) tout homme qui s'approche du camp de la victime projetée peut causer sa mort en pointant l'os vers elle. Mais, pour déterminer la mort à une grande distance, le secours d'un magicien professionnel est nécessaire pour pointer l'os.

Dans les îles occidentales du détroit de Torrès, le sorcier prend une dent de crocodile qu'il peint en rouge, bourre de diverses plantes et, pour finir, oint de graisse prélevée sur un cadavre en putréfaction. Il place alors la dent dans la fourche d'un arbre, tire l'arbre à lui au moyen d'une corde puis lâche la corde : la détente projette la dent à une distance considérable dans la brousse. L'homme que le projectile est supposé [356] frapper passe pour mourir sur-le-champ. Dans les îles orientales du détroit de Torrès, le sorcier qui voulait la mort d'un homme commen-

---

<sup>271</sup> Dans la tribu Kaitish, le « chef » du groupe totémique de l'eau ne doit ni utiliser ni toucher un os (ou un bâton) pointeur. Sinon, l'eau sentirait et se gêterait.

çait par tailler dans du bois l'effigie d'un crocodile et plaçait dans la gueule une dent de crocodile ; il enduisait la dent d'un « poison » recueilli dans les récifs de corail ; il dirigeait ensuite l'image en même temps qu'une lance dans la direction de la victime tout en proférant une incantation. Mais il devait, en outre, pour redoubler la force de la formule, « penser sérieusement » au nom de l'homme visé. Le sorcier rentrait ensuite chez lui et cachait son charme dans le chaume de sa cabane <sup>272</sup>.

Le sorcier des Papous Kiwai se sert, pour frapper un homme à distance, d'une petite pierre obtenue en rêve de quelque esprit de défunt. La pierre est fixée dans une hampe pareille à celle d'un harpon et l'une et l'autre sont enduites de graisse magique empruntée à un cadavre humain en décomposition. Le sorcier jette alors la pierre dans la direction de l'ennemi, en même temps qu'il mentionne son nom et dit : « Toi, vas tuer cet homme. Où que tu le trouves, tue-le. Et reviens. » Le projectile s'envole en sifflant, rencontre l'homme, à quelque distance qu'il puisse se trouver, et lui fait une blessure dont il meurt sur le coup. La pierre, toute petite au moment du lancer, est très grosse lorsqu'elle atteint l'homme. Son œuvre accomplie, la pierre revient vers celui qui l'a envoyée et reprend ses dimensions premières.

On trouve dans les îles Banks et dans d'autres régions mélanésiennes un instrument très efficace de magie noire, la « sarbacane à esprit de morts » (*ghost shooter*). C'est un morceau de bambou bourré de feuilles, d'un os de mort et de divers ingrédients. On chante sur lui le « chant de *mana* approprié ». L'opérateur éventuel peut encore en accroître l'efficacité en jeûnant. L'arme est de maniement facile : il suffit de tenir l'ouverture du bambou bouchée avec son pouce jusqu'à ce que l'ennemi se montre ; on lâche alors le pouce, et l'influence magique libérée va le frapper. Un jour, un Mota guettait, son instrument en main, l'homme qu'il voulait frapper ; il lâcha trop tôt, juste au moment où une femme passait sur la route avec un enfant en bandoulière. « C'était l'enfant de sa sœur son plus proche, et il était sûr de l'avoir tué. Pour le sauver, il mit dans l'eau le contenu du bambou de manière à empêcher l'inflammation de la blessure invisible, et l'enfant s'en tira sans dommage. » (R.H. Codrington) <sup>273</sup>. Un instrument analogue est formé d'un tuyau de bambou rempli de feuilles pulvérisées que le sorcier Tonga porte sous sa ceinture prêt à toute [357]

<sup>272</sup> Dans le détroit de Torrès aussi, « les indigènes croyaient fortement à la puissance des mots et à la projection de la volonté ».

<sup>273</sup> Suivant W. H. R. Rivers, la « sarbacane à esprit de mort » (*ghost shooter*) peut liquider en deux jours « un homme puissant, et vigoureux ».

éventualité. Le sorcier s'assied près de sa victime, rit et fume avec elle comme le meilleur des amis et, l'occasion se présentant, le pointe secrètement dans sa direction. La victime succombe au bout d'un jour ou deux, à moins que le sorcier ne se laisse décider à la sauver ; en ce cas, il expose le tuyau au soleil ou en change le contenu.

Chez les Semang (peuplade négrito de la presqu'île de Malacca), le sorcier prend un éclat de bambou de cinq centimètres environ, le place dans la paume de sa main et lui ordonne d'aller tuer un ennemi. L'éclat part sur-le-champ, fend l'air et atteint la victime, parfois à deux journées de marche, et lui perce le cœur. Le bambou avec une encoche est particulièrement terrible car il peut « tirebouchonner les fibres du cœur » . Les Malais de la presqu'île de Malacca redoutent extrêmement le *tuju*, c'est le nom qu'ils donnent à l'instrument. Il a presque toujours, à les en croire, des suites fatales.

La tribu boshimane des Naron se fabrique des flèches en miniature ne présentant qu'une extrémité effilée que l'on fiche dans une poignée d'herbe. Ces « flèches de gazon » sont toujours accompagnées d'un arc miniature. Arcs et flèches sont conservés dans un minuscule carquois de cuir, facile à dissimuler sous ses vêtements ou dans sa sacoche. Le magicien qui a un grief contre un de ses collègues et veut s'en défaire s'approche de lui et lui décoche une de ses flèches, pointe mousse en avant. Le projectile tombe à terre sans conséquence apparente, mais la victime meurt.

Les sorciers Valengé de l'Afrique orientale portugaise se font des *shigono* par un simple effort de volonté. Ces « entités mentales » peuvent prendre des formes animales ou humaines au gré de leur maître. Celui-ci peut envoyer un *shigono* animal rejoindre un troupeau de bétail et l'ensorceler ; une femme peut placer plusieurs *shigono* dans une marmite ou dans un coffre et tous ceux qui iront à cette marmite ou à ce coffre seront ensorcelés et risqueront d'en mourir. Suivant les Bondei du Tanganyika, le sorcier peut animer des épis de maïs après les avoir habillés en poupées et convenablement « charmés » ; il les envoie à la victime visée, dont ils sucent le sang ; la malheureuse tombe malade et meurt. Les sorciers Akamba ont une médecine si puissante qu'elle peut tuer dans un rayon d'un à deux milles ; l'opérateur la met sur la paume de sa main et souffle dans la direction de la personne visée. Une forme bénigne de cette médecine est utilisée la nuit par les voleurs : le voleur la souffle dans la direction des habitants [358] de la hutte, qu'elle a pour vertu d'engourdir, ce qui lui permet de voler sans être inquiété.

Le sorcier Ipurina (Brésil occidental) peut tuer une personne absente au moyen de pierres magiques qu'il tire de sa bouche. Il les projette dans la direction de la victime, qui sent, au moment où elle est touchée, « comme l'aiguillon d'une guêpe » et meurt sur-le-champ. Les Karaya du Brésil oriental ont un instrument appelé *kuoluni*. Il a la forme d'un poisson ; on y fiche des plumes rouges et on y insère des morceaux de mère-perle en guise d'yeux. L'opérateur le saisit par l'arrière et le tient contre l'index de sa main gauche. Toute personne contre laquelle il est dirigé doit nécessairement mourir, à moins d'être immédiatement traitée par un médecin. Les Akawai de la Guyane anglaise enduisent d'un poison très violent, le *wassi*, un bâton mince qu'ils pointent contre l'individu à qui ils veulent du mal ; cet individu vient irrésistiblement au sorcier qui tient le bâton et, tout en marchant, il tombe dans une sorte d'évanouissement.

Les Indiens Jivaro de l'Équateur oriental font une nette différence entre les douleurs causées par la sorcellerie (*tunchi*) et celles qui sont dues à la maladie (*sungura*). Les maux de tête, les plaies suppurantes, la colique accompagnée de ballonnement abdominal, les douleurs cardiaques et hépatiques - tous ces maux sont mis au compte de la sorcellerie ; en revanche, les douleurs comportant fièvre sont d'ordinaire rangées dans la catégorie *sungura*. Le mot *tunchi* signifie proprement « flèches », et fait allusion aux petits objets que les sorciers sont censés lancer contre leurs ennemis. La flèche ensorcelée ressemble parfois au mince bâton de palmier utilisé comme projectile dans le fusil à air ; plus souvent, elle rappelle une épine de chonta, une petite pierre, un ver, le dard d'une guêpe, la dent d'un animal. Le sorcier la conserve dans son corps et l'extrait pour s'en servir de projectile. Il l'envoie par la bouche et, s'il est profondément versé dans la magie noire, par les yeux. Notre source souligne l'étroit parallélisme entre la flèche empoisonnée du chasseur Jivaro, qui tue en faisant une blessure insignifiante, et la flèche magique du sorcier, qui provoque des douleurs mystérieuses et entraîne une mort rapide. On notera que, suivant nos Indiens, le *tunchi* n'a pas d'effet sur les Blancs <sup>274</sup>.

Le sorcier Papago répand la maladie et la mort dans le village en diffusant un poison dans l'air. Il utilise à cet effet un dispositif qui « rappelle une bombe à fusée fusante ». C'est une sorte de dispositif cylindrique en paille, fermé à une extrémité

---

<sup>274</sup> Les sorciers Karaya utilisent une flèche ensorcelante. Elle porte à son extrémité deux dents de serpent et elle entraîne une maladie incurable chez la victime qu'elle transperce.

[359] et portant un tampon à l'autre. Au bout d'un certain nombre de jours (dont le sorcier a le secret) le poison de la paille « commence à opérer », il expulse le tampon et se libère. Seul, un autre homme-médecin est capable de déceler la présence d'un tube de poison. Lorsqu'on le découvre avant qu'il n'ait explosé, on le brûle, et le poison réagit alors sur le sorcier, qui meurt généralement quelques mois plus tard. Le tube de poison est si dangereux que l'homme-médecin se risque rarement à l'empoigner seul : le plus souvent, les hommes se mettent à plusieurs pour l'envelopper dans un vêtement et le jeter au feu. Il produit, en brûlant, un léger bruit d'explosion qui rappelle un bouchon qui saute. Le poison contenu dans ce tube est assez puissant pour tuer tous les villageois en commençant par les plus âgés.

Les Shasta de la Californie du nord ont élaboré une théorie des « douleurs », qu'ils conçoivent sous la forme de petits objets, ressemblant à des épingles, d'environ huit centimètres de longueur et rappelant la glace. Le magicien se procure une douleur auprès d'Axeki, un esprit familier. Il la conserve la plupart du temps dans son corps, mais lorsqu'il en veut à quelqu'un il la projette en lui et le rend malade. Un magicien peut détenir beaucoup de douleurs de ce genre : les circonstances lui donnent l'occasion de rencontrer de nombreux esprits et de se procurer une douleur auprès de chacun. À la mort du magicien, toutes ses douleurs regagnent les esprits auxquels il les doit. L'individu qui détient ce pouvoir d'envoyer ce genre d'entités morbides dans les corps peut aussi être appelé à les extraire lorsqu'elles ont été envoyées par un autre médecin sous l'effet de la rancune. Il recourt pour cela, non à la succion, mais à l'extraction avec les mains. Il renvoie alors les peines à l'expéditeur avec mission de le tuer. Les Maïdu du nord voient dans les douleurs de menues choses telles que des bouts d'os ou de glace pointus, parfois de petits lézards, des grenouilles, des souris. Elles sont douées de vie. Quand une douleur a été projetée dans un individu, il faut recourir au médecin, qui la suce. Une fois extraite, elle parle au médecin en lui donnant le nom de « père » ; le médecin s'en débarrasse en l'écrasant entre ses mains ou en la brûlant. Les douleurs sont obtenues des esprits que le médecin a rencontrés très loin dans les montagnes ; elles peuvent aussi être acquises en rêve. Le médecin les conserve avec beaucoup de soin et les cache d'ordinaire dans une bûche creuse, loin du village.

Chez les Lillooet de la Colombie britannique, le magicien qui voulait ensorceler un ennemi aiguissait, une plume, un bâton, [360] une pierre, et il y attachait un cheveu pris à la future victime ; il y ajoutait des poils ou des plumes de l'animal qui était son

esprit tutélaire. Il lançait alors le projectile sur l'ennemi : il n'y avait aucune marque de blessure mais l'homme touché tombait aussitôt malade : il était voué à mourir, à moins qu'un autre magicien n'arrivât à temps pour découvrir et extraire le projectile fatal.

Chez les Eskimos polaires, un *angakok* réunit des os de différents animaux, les recouvre de gazon et de caillots de sang puis, au moyen d'un chant magique spécial, anime l'objet au moyen d'une incantation. Ce *tupilak* - c'est son nom - est d'ordinaire un phoque. Il apparaît à quiconque encourt la rancune de l'*angakok*. Un jour, il fera chavirer le canot en peau de la victime sans se laisser harponner. Une autre fois, il se laissera prendre, mais l'individu qui l'aura harponné perdra aussitôt toute force physique et deviendra irrémédiablement infirme. La rencontre d'un *tupilak* est donc périlleuse. On nous dit encore que, lorsque le *tupilak* ne réussit pas à faire mourir la personne contre laquelle il a reçu mission d'agir, il se retourne contre son maître et le tue <sup>275</sup>.

Les sorciers passent souvent pour avoir à leurs ordres certains animaux qu'ils peuvent charger à l'occasion de tourmenter leurs ennemis. Un homme-médecine Kurnai de l'État de Victoria rêva à diverses reprises qu'il était devenu un certain lézard (« lace-lizard ») et avait assisté sous cette forme à un corroboree de lézards. C'est ainsi qu'il acquit son pouvoir sur ces reptiles et il en exhibait pour preuve dans son camp un lézard apprivoisé. L'animal le suivait partout perché sur ses épaules ou sur sa tête. Il l'avertissait des dangers, l'aidait à traquer ses ennemis ou les jeunes couples qui s'étaient enfuis et parcourait les camps de nuit pour faire du mal aux gens durant leur sommeil. Bref, l'homme et son lézard ne faisaient plus « pour ainsi dire qu'une seule et même personne ». Un autre magicien Kurnai avait un serpent brun apprivoisé qu'il nourrissait de grenouilles. Les indigènes en avaient très peur ; ils croyaient qu'il l'envoyait la nuit pour leur faire du mal.

Chez les tribus papoues de langue roro, le sorcier envoie des serpents, parfois même des crocodiles, en mission homicide. Pour cela, il place dans une marmite, avec le serpent, un morceau de vêtement de la personne visée ou quelque autre objet qui est censé garder son odeur ; il chauffe la marmite ; le serpent incommodé par la

---

<sup>275</sup> Comme le souligne Fr. Nansen, toute la conception du *tupilak* semble avoir été empruntée par les Eskimos du Groenland aux croyances norvégiennes et islandaises dans les *gand*, ou « messagers ».

chaleur mord le bout d'habit. On lâche ensuite l'animal dans la brousse à proximité de l'endroit [361] où doit passer la victime projetée. Il la reconnaît à son odeur, la suit et la mord.

Un sorcier malais emploie pour émissaire une chenille qu'il élève soigneusement et nourrit de riz. Lorsqu'elle revoit son ordre de mission, elle entre invisiblement dans le corps de la victime en ne laissant qu'une trace livide, dévore ses organes vitaux et finit par la faire mourir.

Les sorciers Zoulous ont la réputation de charger chiens, bétail, serpents, d'un « message de malice » contre les gens auxquels ils en veulent <sup>276</sup>. Les sorciers Matabélé passent pour déterrer les morts fraîchement enterrés qu'ils ressuscitent et y transforment en loups. Ils envoient alors ces loups ravager les jardins, tuer le bétail et les hommes. Lorsqu'un loup blessé se réfugie dans un kraal, les Matabélé disent que son maître doit y habiter. Un sorcier Bathonga peut envoyer un crocodile ou un lion, plus souvent un serpent, à l'endroit où doit passer l'ennemi, pour le blesser ou le tuer. Un magicien Batoka a toujours un serpent dans sa sacoche et il l'envoie mordre les gens. Au dire des Bechuana, le sorcier peut « livrer » quiconque est parti pour la chasse à un buffle, un éléphant, ou d'autres animaux dangereux. Le chasseur est-il tué, ses amis diront : « C'est l'œuvre des ennemis ; ils l'ont « donné » à la bête sauvage ». Les sorciers du Nyasaland passent pour entretenir des hyènes et des hiboux apprivoisés ; ils gardent les animaux dans des cavernes et leur apportent une ration quotidienne de chair humaine. Lorsque l'élève arrive à la fin de son cours de magie noire, son maître lui fait don d'une hyène et d'un hibou. À en croire les Wankondé, leurs sorciers ont le pouvoir, pour perdre leurs ennemis, de se ménager les services de lions et de crocodiles mangeurs d'hommes. Le crocodile qui fait une victime humaine en laisse par prévenance une portion à son « père », le sorcier. Chez les Bari du Soudan anglo-égyptien, certains sorciers sont connus pour leur ascendant sur les fauves. L'appeleur de lions peut, par exemple, au moyen d'un sifflement strident, faire venir des lions du désert et les lâcher contre un village avoisinant. Si des gens de son groupe l'ont offensé, il chargera les lions de les faire disparaître. Toutefois, si l'on réussit à calmer le sorcier, il est tenu de disposer en travers de chaque entrée du village un bâton pour avertir les lions que « l'affaire est réglée ». Dans les tribus

---

<sup>276</sup> Un hibou, une buse, un dindon ou un aigle à poitrine rouge sur un toit est, pour les Zoulous, signe de malheur. Le présage, d'après eux, vient d'un sorcier malveillant.



du bas Congo, un sorcier peut donner mission à un léopard ou à un crocodile d'aller tuer des gens. Il acquiert ce pouvoir en s'enduisant les yeux d'une médecine qui lui fait voir l'animal et l'avertit qu'il est à sa disposition. Au Cameroun, on choisira pour ami [362] et auxiliaire un animal très puissant ou pouvant aisément se cacher, un éléphant, un hippopotame, un crocodile ou un gorille, par exemple ; on compte sur l'animal élu pour prendre l'ennemi en trahison. Sur la Côte des Esclaves, le sorcier a à sa disposition un hibou qui pénètre, à la faveur de l'obscurité, dans la maison de la personne à tuer et dévore son cœur. Mais, si jamais l'oiseau se laisse prendre et qu'on lui brise serres et ailes, le sorcier subira dans sa personne le mal qu'il avait voulu faire.

Un sorcier des Indiens Lengua du Paraguay arrivait, en se frappant la tête, à produire des limaces, des chenilles, des scarabées et autres bestioles rampantes. Il les faisait entrer dans les personnes dont il voulait la perte. Les sorciers Tarahumara envoient des serpents, des scorpions, des crapauds, des mille-pattes, voire de petits ours, dans le corps d'un homme : ils lui mangent le cœur jusqu'à ce que mort s'ensuive. Les sorciers des Mazatec (tribu de l'État mexicain d'Oaxaca) se servent d'une « incantation et invocation » pour transformer une corde ou un sarment en serpent, qu'ils jettent dans la direction de l'ennemi : il entre dans celui-ci et le fait mourir.

Les sorciers des Indiens Pueblo envoient des chenilles et des sauterelles détruire les récoltes ; ils peuvent aussi introduire des mille-pattes et autres insectes dans le corps de leur victime humaine <sup>277</sup>. Un sorcier Yokuts-Mono avait coutume d'effrayer une personne et de la rendre malade en lâchant contre elle un animal. C'était, par exemple, une chouette qui venait hululer la nuit près d'une maison ou bien une colombe qui se dirigeait vers un groupe de personnes assises en plein air. La colombe tombait morte auprès de l'une d'entre elles, qui était perdue : seul un médecin malveillant pouvait être responsable de la conduite de l'oiseau, car jamais un oiseau ordinaire ne se serait ainsi comporté de lui-même. Les Indiens Twana de l'État de Washington expliquent la maladie par un animal méchant que le sorcier envoie ronger la vie du patient.

---

<sup>277</sup> Le sorcier peut aussi évoquer l'esprit d'un membre décédé d'une famille à laquelle il en veut et exiger de cet esprit qu'il emmène au royaume des morts ses proches encore en vie.

Les sorciers arrivent parfois à se ménager, pour leurs pratiques néfastes, l'aide d'êtres spirituels en relation avec elles. Les tribus papoues de langue roro attribuent à la sorcellerie la maladie et la mort, mais ils croient, par ailleurs, que certains esprits ont aussi le pouvoir de provoquer la maladie ou des dommages corporels. D'ordinaire, les indigènes ne font pas la distinction entre ces deux ordres de causalité ; dans certains cas, toutefois, on observe une croyance réelle, bien que mal définie, à l'autorité du sorcier sur les agents spirituels malveillants.

[363]

La croyance à des mânes familiers, de nature malveillante, et dociles aux ordres des sorciers, a été constatée dans toute l'aire mélanésienne, avec une élaboration plus poussée à Tahiti. Dans le dernier cas, les sorciers des deux sexes communiquaient avec leurs familiers au moyen de petites images, les *ti'i* (« ceux qui vont chercher, qui apportent ») qui tiraient leur puissance occulte du premier homme, *Ti'i*. Ces images taillées dans la pierre, le corail ou le bois, avaient la forme humaine ; le sorcier les habillait en hommes et femmes et leur donnait à chacune le nom d'un esprit de défunt et priait celui-ci d'en faire sa demeure. Ces images étaient conservées sur des étagères dans un enclos spécial. Au-dessous était disposé le lit du sorcier, qui dormait en leur compagnie, soit en personne, soit en effigie. De temps à autre, il les baignait, les exposait au soleil, leur faisait des onctions ; il les nourrissait même, avec l'essence spirituelle des aliments dont il consommait lui-même la forme matérielle et grossière. S'il avait le malheur d'omettre ces attentions, les images l'expulsaient de la maison des images pendant son sommeil. Le sorcier se recrutait ainsi toute une famille de mânes malveillants qui étaient ses « fils » et ses « filles ». Dociles à ses consignes, ils attaquaient sous forme spirituelle tel ennemi dont le sorcier s'était procuré au préalable des *exuviae* qu'il avait placées devant eux. Leur entrée dans le corps de la victime lui causait d'affreuses douleurs ; les diabolins de pierre l'accablaient ; les diabolins de corail rugueux déchiraient ses intestins ; ceux de bois le transperçaient de part en part. À moins d'enrayer la torture par des mesures médicinales, le patient mourait dans les vingt-quatre heures ou peu s'en faut.

Le candidat sorcier des îles Marquises se procurait son pouvoir magique en tuant soit son père, soit sa mère ou sa sœur (par une incantation ou par des voies de fait, on ne sait). Il adressait des offrandes et des prières à l'esprit de la victime qui devenait aussitôt son familier. Le sorcier hawaïen se procurait son familier en adres-

sant des requêtes et des dons persévérants à un esprit de défunt en disponibilité. Le familier élisait demeure dans une image, dans un paquet d'ossements ou dans tel autre objet. Il était très exigeant en matière d'offrandes et, à la moindre négligence sur ce chapitre, il refusait son concours et se vengeait sur le sorcier. Un sorcier pouvait recruter plusieurs familiers, de sorte que, si l'un était mal disposé et incapable d'assumer une mission, un autre pouvait prendre sa place <sup>278</sup>. Le sorcier maori avait pour familier l'esprit d'un proche défunt. Il obéissait aux ordres de son maître et prenait possession de la victime dont on avait soumis les *exviae* [364] à un traitement magique ; la victime tombait malade ou mourait. Toutefois, un seul familier était strictement requis par sorcier.

On est sérieusement fondé à croire que le sorcier administre à l'occasion divers poisons, mais il est bien difficile d'en faire la preuve rigoureuse dans les cas particuliers. En Australie, où les plantes vénéneuses sont rares, les aborigènes semblent n'avoir aucune notion de poisons végétaux. On a parlé toutefois d'un empoisonnement du sang à propos des Narrinyeri du Sud australien. Ces primitifs piquent l'ennemi endormi avec un os très affilé qui est resté planté plusieurs semaines dans la partie charnue d'un cadavre en putréfaction. Les indigènes ont une peur affreuse du *neilyeri*, la « vengeance par le poison » : il suffit de diriger vers eux l'os *neilyeri* pour leur donner l'impression d'être malades ; ils lui attribuent une « énergie mortelle » <sup>279</sup>.

On trouve en Nouvelle-Guinée toute une série de plantes vénéneuses dont la nocivité est, dans plusieurs cas, connue des indigènes. Mais, comme le remarque un auteur à propos des Orokaiva, si l'on considère, d'une part, le nombre des plantes qui passent pour vénéneuses sans l'être, et si l'on songe, d'autre part, que les « poisons » prétendus sont rarement administrés par une voie rendant possible leur virulence, « on est fondé à traiter avec le plus grand scepticisme le soi-disant usage de

---

<sup>278</sup> La famille qui conservait les os d'un de ses membres décédés et les honorait d'offrandes se faisait un protecteur des mânes en question. On pouvait garder un *aumakua* sans pour autant le faire servir à la sorcellerie.

<sup>279</sup> A. W. Howitt est d'avis que, dans certaines tribus du sud-est australien (Yuin, Kamilaroi) on faisait usage de « vrai poison ».

poisons dans la sorcellerie primitive ». (F. E. Williams) <sup>280</sup>. Quant aux sorciers des tribus de langue roro, ils n'ont aucune idée de poisons minéraux ou végétaux.

Les insulaires de Dobu emploient, pour empoisonner le poisson, une plante réellement efficace ; pour déterminer l'avortement, une plante qui paraît l'être, sans parler de la sève d'une autre plante réservée à l'empoisonnement des ennemis. L'attitude du Dobuan « ne diffère en rien de celle d'un Européen qui trouve indigne de lui l'idée de prier pour soulager un mal de ventre au moment même où il prend ses sels ». (R.F. Fortune.) Beaucoup d'autres plantes qui passent pour vénéneuses sont utilisées par la sorcellerie.

Les indigènes des îles mélanésiennes n'avaient aucune idée de substances dont l'ingestion, sous forme liquide ou solide, pût être naturellement dangereuse, avant d'avoir appris des Queenslandais l'usage de l'arsenic. Les sorciers, pour plus de sûreté, avaient des « poisons » qu'ils mêlaient à la nourriture, mais leur effet était attribué, en fait, à la magie puissante dont ils étaient doués <sup>281</sup>.

Si l'on quitte l'aire mélanésienne et australienne, les preuves [365] d'empoisonnements réels paraissent plus solides. Les chamans de Niue, qui trouvent difficile d'opérer « uniquement par la vertu de la suggestion mentale », emploient des poisons importés des îles Tonga et Fidji. Les indigènes christianisés de Tahiti ont avoué que, du temps où ils pratiquaient la sorcellerie, ils administraient parfois en secret du poison à leur victime pour suppléer la défaillance de la sorcellerie.

Les Bakgatla du Bechuanaland pratiquent parfois l'empoisonnement, qu'ils regardent comme une forme de la sorcellerie. De nombreux hommes-médecine des Aki-kuyu sont des empoisonneurs aussi habiles que sans scrupules. Ceux que l'auteur utilisé ici (W.S. Routhledge) a fréquentés lui demandèrent des antidotes contre les poisons de rivaux, sans jamais admettre, du reste, qu'ils recourussent eux-mêmes au

---

<sup>280</sup> Toutefois, W. N. Beaver, ancien fonctionnaire britannique en Papouasie, a connu des cas où des sorciers Orokaiva avaient administré « quelque chose » pouvant être empoisonné. « Il existe une substance que l'on applique sur les lèvres de la victime durant son sommeil et qui a pour effet de les dessécher. À son réveil, elle se lèche les lèvres, avale ainsi le produit et meurt peu de jours après. Il existe une autre substance que l'on dépose dans la bouche ouverte du dormeur, qui absorbe le poison sans s'en rendre compte. »

<sup>281</sup> E. A. C. Corlette observe, à propos des Nouvelles-Hébrides, que l'immense majorité des « empoisonnements » sont de simples cas de magie noire opérant par voie de suggestion.

poison dans l'exercice de leur art <sup>282</sup>. Le sorcier des Bari est en théorie « et peut-être en pratique » un empoisonneur ; il est peu probable, toutefois, que le peuple ait quelque connaissance que ce soit de poisons autres que le venin de serpent. Des sorciers de la Nigéria du Sud connaissent des poisons encore inconnus de la science. P. A. Talbot a dit des Ibibio qu'ils « sont peut-être les empoisonneurs les plus habiles qui soient ». Les prêtres des Twi de la Côte de l'Or, à condition d'être bien payés, diront à leur client le moyen de provoquer par voie magique la mort d'un ennemi. Si l'artifice employé ne produit pas d'effet, le prêtre, qui tient à sauver sa réputation ou plutôt celle de son dieu, fera administrer secrètement quelque poison à la personne qui doit disparaître. Le prêtre se garde bien de mettre son client au courant, et celui-ci continue de mettre la mort au compte de la magie.

Les hommes-médecine des tribus du bassin supérieur de l'Amazone sont versés dans la connaissance et l'usage de différents poisons. Le médecin qui, après avoir épuisé toutes ses ressources à soigner un malade, déclare que le patient doit mourir lui administre en même temps une dose de poison pour assurer l'infailibilité de son diagnostic. Il importe bien davantage au médecin d'assurer celle-ci que de s'exposer à une guérison qui l'infirmerait.

L'art de l'empoisonnement était pratiqué par les Yokuts-Mono et d'autres tribus de la Californie du centre-sud. Les empoisonneurs qui étaient découverts étaient punis au même titre que les sorciers. On n'appelait les médecins, dans les cas d'empoisonnement, qu'après avoir épuisé tous les moyens <sup>283</sup>. Les sorciers Tinné semblent ignorer les poisons ou, en tout cas, la manière de les apprêter.

---

<sup>282</sup> J. Roscoe, qui a longuement étudié sur place les Baganda et d'autres tribus d'Afrique orientale, n'a jamais constaté un seul cas d'empoisonnement par voie alimentaire. « Tous les cas étaient d'authentiques actions magiques, d'effet souvent grave, sur l'esprit. »

<sup>283</sup> Un chef Taki, signalé par A. H. Gayton, se servait de poisons aussi bien pour nuire que pour faire de l'argent. On lui prêtait aussi un certain « pouvoir surnaturel ».

[368]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre XIV

---

### La sorcellerie imaginaire

[Retour à la table des matières](#)

Les sorciers que nous avons passés en revue sont, le plus souvent, des êtres en chair et en os, des hommes et des femmes réels ; ils peuvent être des amateurs ou des professionnels, être connus ou non ; leur activité peut être autorisée ou illicite, suivant les circonstances. Il existe aussi des sorciers imaginaires, des hommes ou des femmes dont le pouvoir est, très souvent, considéré comme un don inné, bien qu'il puisse aussi s'acquérir autrement, entre autres par une initiation rituelle, une formation spéciale, etc. Leur don n'est pas toujours un mystère pour leur entourage ; c'est le cas, par exemple, des jumeaux ou des gens ayant le mauvais œil ; parfois, seuls leurs méfaits permettent de les identifier ; parfois encore, le sorcier peut ignorer lui-même le don que lui a fait la nature de nuire ou de donner la mort à des voisins sans méfiance ; s'il le savait, il serait le premier à en souffrir. Certains primitifs ne font aucune distinction entre les deux sortes de sorciers ; d'autres, tout en les distinguant, n'ont pour les désigner qu'un seul nom ; d'autres, en revanche, ont un nom particulier pour les « sorciers diurnes » (les Lovedu du Transvaal, par exemple),

qui recourent aux formules et aux charmes, et pour les « sorciers nocturnes », les êtres qui font le mal délibérément ou à leur insu, parce que leur nature est mauvaise. Que ceux-ci agissent volontairement ou inconsciemment, il importe peu à la communauté ; elle les tient pour également responsables.

La croyance à la sorcellerie imaginaire a été signalée chez quelques tribus d'Australie. Les indigènes de l'ouest montrent une grande crainte des « boylyas ». Ces sorciers peuvent se transporter à volonté à travers les airs et se rendre invisibles à quiconque, hormis les « boylyas ». Ont-ils une antipathie contre quelqu'un, ils fondent sur lui la nuit et dévorent sa chair ; ils mangent les gens « comme ferait le feu » ; ils se déplacent furtivement : « vous dormez, et ils vous surprennent » ; ils « avancent dans le ciel » ; on ne les voit pas <sup>284</sup>.

Au dire de certaines tribus Massim du sud-est de la Papouasie, toute femme avant eu des enfants peut émettre de son corps une sorte d'ombre, qui porte le nom de *parauma* ou de *labuni* dans la baie de Bartle. Cette forme évanescence a pour [369] siège ou pour source un organe interne, l'*ipona*, littéralement l'« œuf » ou les « œufs ». Le *labuni* sort de la femme alors qu'elle semble endormie, pour rentrer ensuite en elle par le rectum. Il rend malade la victime en projetant en elle, à une distance d'environ cinquante mètres, une esquille d'os ou un bout de pierre qui demeure dans le corps. Le mal n'est pas nécessairement fatal, mais il l'est souvent. Les gens ont si peur de rencontrer un *labuni* qu'ils évitent tant qu'ils peuvent de sortir la nuit. Dès qu'elle est aperçue, la forme se transforme dans un serpent ou tel autre animal pour reprendre ensuite sa forme humaine. Un *labuni* entrera rarement dans une maison ; il en est retenu par l'aboïement des chiens, qui ont le don de le voir. À la mort de la femme, son *labuni* peut passer à sa fille, à moins d'accompagner son âme dans l'autre monde <sup>285</sup>.

Les indigènes trobriandais ont la ferme persuasion que certaines femmes ont une existence secrète de « sorcières volantes » (*yoyova*). Leur pouvoir malin passe de la mère à la fille, mais sa pratique exige, en outre, une initiation à la magie noire. On

---

<sup>284</sup> « Les *boylyas* sont des individus qui possèdent la puissance *boylya* », c'est-à-dire une puissance occulte mauvaise.

<sup>285</sup> Dans la tribu Maisin de la baie de Collingwood, l'émanation dangereuse d'une femme porte le nom de *farum* et ressemble à une vieille commère estropiée. Elle se transforme en moustique pour sucer le sang des hommes et reprend sa forme humaine au petit matin. Les vieillards contiennent également et peuvent émettre un *baravu*, qui ne diffère pas essentiellement du *labuni*. L'émetteur de *baravu* ne doit pas nécessairement avoir d'enfants.

prête à certaines un commerce sexuel avec des êtres très méchants et étrangers à l'espèce humaine, dont elles reçoivent un supplément d'instruction touchant l'occultisme pervers. La sorcière sort de nuit sous la forme d'un « double invisible » et vole dans l'air ; elle peut revêtir à volonté la forme d'une luciole, d'un oiseau de nuit ou d'une roussette (grande chauve-souris) ; son ouïe et son odorat ont une portée extraordinaire ; elle se nourrit de cadavres. Le mal causé par une *yoyova* est le plus souvent incurable, alors même que la victime recourt aussitôt à une sorcière pour pratiquer la réaction ; il revêt une forme galopante, et la mort suit le plus souvent immédiatement l'enlèvement des entrailles par la sorcière pour les manger. La *yoyova* n'emploie ni les formes ni les rites de sorcellerie du sorcier mâle, le *bwagau*. Malgré son existence de « pure fiction » et le caractère purement imaginaire de sa sorcellerie, la femme à laquelle on prête cette puissance occulte mauvaise est un objet de terreur pour son entourage. Elle s'en rend bien compte, du reste, et joue de son mieux le rôle qu'on lui impose pour profiter au mieux des frayeurs d'autrui. Les Trobriandais distinguent entre la *yoyova* et le *bwagau*. Le *bwagau* a le pouvoir de s'éclipser à volonté, il émet une lumière brillante et recrute des complices parmi les oiseaux de nuit, mais là s'arrête à peu près son pouvoir. Il ne mange jamais la chair de ses victimes ; le plus qu'il puisse attendre de sa magie noire, c'est une maladie prolongée pouvant [370] entraîner la mort au bout de plusieurs mois ou années d'incantations et de rites laborieux. Même alors, on peut toujours trouver un sorcier pour neutraliser ses efforts et ramener le malade à la santé. Trait à remarquer : alors qu'un indigène avouera volontiers qu'il pratique la sorcellerie et en fera mention ouverte dans le cours de la conversation, une femme n'avouera jamais spontanément qu'elle est une sorcière volante, pas même à son mari <sup>286</sup>.

Suivant les indigènes des îles Banks, l'âme d'un individu peut sortir du corps pour aller manger l'âme, ou ce qui reste de vie, de la personne qui vient juste de mourir. Une femme qui ne faisait pas mystère de ses goûts dépravés annonça à la mort d'un voisin qu'elle viendrait la nuit dévorer le corps. Les amis du mort montèrent donc la garde dans la maison du défunt ; au cours de la nuit, on entendit un grattement à la porte puis un bruissement tout près de la dépouille. Un des assistants lança une pier-

---

<sup>286</sup> Dans les îles d'Entrecasteaux, les sorciers peuvent, en chevauchant une demi-écale de noix de coco, voler de Port Moresby jusqu'en Papouasie, à trois cents milles de là, et y frapper les gens qui ont le malheur de leur déplaire. Suivant certaines tribus de la Nigéria du Sud, l'écale d'une cacahuète sert de « bateau » aux sorciers pour fendre les airs ou sillonner les eaux.



re qui parut frapper l'être invisible. Le lendemain matin, la femme portait un bleu au bras qui avait été touché. « Cette femme éprouvait une jouissance morbide pour la terreur qu'elle inspirait et se faisait rémunérer en secret par ceux dont elle favorisait les rancunes cachées. » (R. H. Codrington.)

Les Dayak côtiers prêtent à certaines gens - les *tau tepang* - le pouvoir de faire tomber toutes sortes de malheurs sur leurs compagnons ou sur les récoltes. Ce pouvoir de nuire réside exclusivement dans la tête du *tau tepang*. Durant la nuit, sa tête se détache en cachette pour aller perpétrer son œuvre mauvaise, et elle vient retrouver le corps au petit matin. Ce pouvoir néfaste ne s'acquiert pas ; il se transmet toujours à l'enfant d'une famille *tau tepang* par la mère, qui touche pour cela la pointe de la langue de l'enfant avec sa salive. Le détenteur de ce pouvoir est un objet de terreur que l'on fuit, et il est réduit à mener la vie d'un lépreux ; autrefois, il était tenu de demeurer en dehors du village. Il trouve difficilement à se marier à moins de prendre une femme qui appartienne elle-même à une famille *tau tepang*. Dans la pensée des primitifs, il est voué à une punition « surnaturelle ».

Suivant les habitants d'Alor (une des petites îles de la Sonde), hommes comme femmes peuvent être sorciers. La sorcière se procure le plus souvent son pouvoir sur un homme en l'invitant à avoir des rapports sexuels avec elle. Tandis qu'il dort, elle enjambe son corps et urine sur lui ; dès lors, il ne tient plus qu'à elle de se régaler à loisir de son foie. Les sorcières peuvent se transformer en civettes ou en rais [371] de lumière visibles de nuit ; elles peuvent même détacher leur tête et la faire rouler à la nuit close ; elles mangent des petits enfants <sup>287</sup>.

Au Cambodge, la sorcellerie est toujours le fait d'une femme. La sorcière se reconnaît à son regard farouche et fixe. Elle erre la nuit, la tête sur les épaules, pour se régaler de mets impurs, même de la nourriture qui se trouve dans les entrailles des dormeurs. Elle n'a pas besoin, pour nuire à qui lui déplaît, de recourir à des charmes ou des formules : elle ensorcelle avec un simple acte de volonté. Certaines de ces sorcières ont hérité de ces dangereux pouvoirs sans qu'elles s'en doutent ; d'autres les ont obtenus à force d'exercices spéciaux. Découvertes, on peut les mettre à mort sans pitié.

---

<sup>287</sup> À Florès, les sorciers mangent aussi de la chair humaine et ont le pouvoir de se transformer en animaux. Leur âme s'en va de nuit et voyage à travers l'atmosphère tandis que leur corps est en proie au sommeil. Ils n'ont qu'un œil, qui brille comme le feu.

On trouve chez les Oraon (aborigènes de Chota Nagpur) la croyance très vivante au pouvoir du sorcier d'envoyer la nuit son âme en mission sous la forme d'un chat noir ou d'un nain pas plus haut que le pouce. Il entre dans le dortoir, et là ou bien il lèche la salive qui filtre des lèvres du dormeur, ou bien il grignote un peu de peau morte de la plante de ses pieds, à moins qu'il ne lui tranche avec les dents un bout de chevelure (si c'est une dormeuse). La personne attaquée ne tarde pas à tomber malade, parfois à mourir. Le sorcier peut aussi, en recourant à une formule puissante, extraire sans se faire remarquer le foie de sa victime (les Oraon placent dans le foie le siège du principe vital). L'organe ainsi extirpé est attentivement gardé par le sorcier pendant les vingt-quatre heures qui suivent : si, dans l'intervalle, le patient fait appel à un magicien qui réussisse, par des formules magiques, à empêcher les fourmis d'atteindre le foie pendant ce laps de temps, le sorcier doit le restituer, et le malade se remet. Si les fourmis, au contraire, parviennent à toucher le foie, le malade va de plus en plus mal, et à l'expiration du sursis le sorcier dévore le foie, et le malade expire. Suivant les Oraon, les sorciers de divers villages limitrophes ont coutume de tenir des convents secrets, surtout les nuits de néoménie. Ils se rassemblent sous un arbre dans un lieu écarté ; et, après s'être dépouillés de tout vêtement, ils sacrifient un poulet noir et dansent à la lumière de lampes ménagées dans des crânes de tigre. C'est à cette occasion que l'on apprend aux novices les incantations et autres techniques de la magie noire.

Les Tanala, une tribu montagnarde de Madagascar, ont des sorciers (*mpamosavy*) qui exercent leur art diabolique pour le pur plaisir de s'en donner. Ils se recrutent dans les deux sexes. Ils opèrent de nuit, vêtus seulement d'un turban, visitent [372] les tombes, se livrent à des danses qui fortifient leur pouvoir de semer la mort dans le village. Ils violent aussi les tombes pour faire des charmes avec les cadavres. Lorsqu'un malade est signalé, ils se rassemblent devant sa maison et le pleurent comme s'il était déjà mort : il ne tardera plus à mourir. Ils grattent aux portes et aux fenêtres pour faire peur aux gens mais n'entrent pas. Ils chevauchent le bétail jusqu'à ce que les pauvres bêtes s'écroulent épuisées, brisent les clôtures et font tout le mal possible pour le pur plaisir. En revanche, ils n'ont aucun pouvoir sur les individus qui leur font face résolument. Quelqu'un peut devenir sans le savoir un *mpamosavy* par suite de quelque mauvais charme dirigé contre lui. Il va se coucher comme tout le monde, puis il se lève et s'en va à la dérobee perpétrer ses méfaits dans un état de somnambulisme. Personne ne soupçonnait qu'il fût sorcier : il a fallu

que sa femme rapporte qu'il se lève toutes les nuits et revient des heures plus tard le corps glacé et les pieds humides de rosée. En présence de pareilles conceptions, on s'explique que des personnes accusées de sorcellerie en viennent souvent à douter de leur propre innocence.

Les Pondo (Pondoland) imputent à la sorcellerie la plupart des cas de mort. Cette sorcellerie se pratique effectivement en cachette, mais dans la plupart des cas elle est de pure imagination. On attribue à certains hommes et à certaines femmes des familiers qui peuvent apparaître sous forme humaine, avoir avec eux des relations sexuelles et leur servir d'instruments pour anéantir les biens et la vie. Ces familiers sont quelquefois héréditaires. Le plus largement répandu de ces êtres dans la croyance des indigènes est Thikolose, un nain si petit qu'il arrive à peine au genou d'un homme ordinaire. Son visage est couvert de poils et il en sort de ses oreilles ; il a le visage écrasé d'un babouin et n'a qu'une fesse ; il a le pénis si long qu'il le porte sur l'épaule ; il se rend invisible au moyen de charmes ; seuls le voient les adultes qui le possèdent, ainsi que certains enfants. Le sorcier (ou la sorcière) qui possède un familier du genre de Thikolose a le pouvoir d'envoyer de mauvais augures qui présagent la calamité dans le village où ils se produisent ; il peut ressusciter des morts et en faire ses esclaves, à condition toutefois de s'y prendre avant la décomposition du cadavre dans la tombe. Jadis les sorciers circulaient nus, la nuit, quand ils se livraient à leurs machinations. « Certains montent au ciel, tandis que les gens dorment. Ils y grimpent par des cordes comme l'araignée le long de son fil. » Aucune société de sorciers n'est reconnue, ce qui n'empêche [373] pas, suivant la croyance commune, « ces sorciers de se réunir la nuit pour se divertir ensemble ». Suivant les Pondo, personne ne peut pratiquer la sorcellerie à son insu : les sorciers savent toujours ce qu'ils font, et ils le font de leur plein gré.

Les Bavenda du Transvaal se servent du mot *vhaloi* (singulier, *muloi*) pour désigner les individus qui recourent à la magie pour ruiner la propriété, répandre la maladie ou le malheur parmi leurs compagnons, causer leur mort - souvent sans aucune provocation. Ils peuvent appartenir à l'un ou l'autre sexe, mais les femmes sont les plus nombreuses. Certains *vhaloi* agissent à leur insu, sans se rendre compte qu'ils possèdent ce pouvoir funeste ; d'autres sont des malfaiteurs conscients. Les sorciers inconscients opèrent de nuit ; ils peuvent alors parcourir de grandes distances à dos d'hyène ou de tel autre animal. Durant ces vagabondages nocturnes, des monstres hideux prennent leur place à la maison ; seuls des magiciens puissants arrivent

parfois à les voir. L'une de ces sorcières apparaît sous une forme humaine fantômale, entièrement nue (elle a laissé ses vêtements dans la hutte pour couvrir le corps métamorphosé). Ses yeux brillent comme des charbons ardents. Il arrive qu'elle ait rendez-vous avec plusieurs associés pour se régaler avec eux de chair humaine. Lorsqu'ils ne sont pas absorbés par quelque meurtre, les *vhaloi* jouent des mauvais tours aux indigènes ; ils enverront, par exemple, une hermine sucer les vaches jusqu'à la moelle, à moins qu'ils ne jouent les vampires, suçant le sang des ennemis et les réduisant à la dernière maigreur et anémie. À vrai dire, il est peu d'actes horribles et répugnants que ces êtres ne puissent un jour ou l'autre perpétrer.

Les sorciers (*baloyi*), hommes et femmes, abondent parmi les Bathonga. Leur pouvoir est héréditaire en ligne maternelle exclusivement. Il se tette au sein de la mère mais ne devient réellement efficace que fortifié par des médecines spéciales. Le fils auquel on n'en administre pas se trouve débarrassé de son terrible pouvoir. Il arrive qu'une mère s'abstienne à dessein d'en administrer à un de ses enfants. De la sorte, si un jour l'un de ses rejetons, accusé de meurtre par voie de sorcellerie, est soumis à une ordalie, elle a la ressource d'envoyer l'enfant immunisé boire le poison. Celui-ci n'aura aucun effet sur le substitut, et le vrai sorcier s'en tirera sans ennui. Les *baloyi* forment une sorte de société secrète : ils se réunissent de nuit dans leurs corps spirituels pour manger de la chair humaine et discuter des moyens à employer pour nuire aux [374] biens, ou détruire la vie, de leurs semblables. Une fois revenus à leurs besognes professionnelles quotidiennes, ils ne gardent aucun souvenir de leurs occupations nocturnes. Toutefois, ceux qui ont eu une longue activité paraissent en avoir conscience et même s'en vanter ; ils sont donc plus ou moins conscients de la double vie qui est la leur. Plusieurs renoncent à leurs voies mauvaises pour consacrer leurs connaissances à frustrer les sortilèges de leurs anciens partenaires. Heureusement que, lorsque se présente une maladie grave attribuée à la sorcellerie, les Bathonga ont des moyens pour découvrir le coupable. L'homme qui, dans une querelle avec un autre, lâche dans sa colère : « Je te verrai ! » est sûrement un sorcier ; de même l'individu qui a pointé l'index dans la direction d'un autre ; la femme qui a perdu plusieurs enfants ne peut que les avoir dévorés magiquement. Le simple fait d'appartenir à une famille de *baloyi* constitue une présomption suffisante de culpabilité. Toutefois, avant toute action coercitive contre un suspect, les proches de celui-ci doivent consulter un devin qui puisse déterminer si la maladie est due ou non à la sorcellerie.

Les croyances relatives à la sorcellerie que nous avons passées en revue chez les Pondo, les Bavenda, les Bathonga, se retrouvent substantiellement dans d'autres tribus de l'Afrique du Sud telles que les Basuto, les Lovedu du Transvaal les Balamba de la Rhodésie du Nord. On remarquera que, si les sorciers des Lovedu ont la réputation d'éprouver une certaine répulsion pour l'action mauvaise - « les doigts leur brûlent » - ils ont toujours conscience de leurs pouvoirs et gestes mauvais, ce qui n'est pas toujours le cas pour les magiciens noirs Bavenda et Bathonga. En outre, on peut posséder les secrets de la sorcellerie sans nécessairement l'exercer : la fille d'une sorcière peut refuser de tuer ses semblables et employer ses pouvoirs au profit des cultures ou se livrer à d'autres actes bienfaisants.

Chez les Anyanja du Nyasaland, le pouvoir de sorcellerie (*afiti*) est le monopole de membres d'un clan déterminé. Le seul moyen pour eux de conserver ce pouvoir est de manger de la chair humaine, d'où les meurtres et les festins anthropophagiques qu'on leur prête. Il arrive qu'une personne acquière le terrible *afiti* sans se rendre compte des conséquences de sa possession. Heureusement qu'il peut être expulsé par un dépisteur de sorciers, généralement une femme : celle-ci administre au patient des vomitifs qui le débarrassent de son infirmité <sup>288</sup>. Suivant les Wakondé, les enfants d'un père sorcier ou d'une mère sorcière héritent du pouvoir. La femme enceinte qui [375] connaît les dons de sorcier de son mari a soin d'aller accoucher à une certaine distance pour éviter à son rejeton sa tare héréditaire. La sorcellerie dérivée de la mère est particulièrement virulente ; venant du père, elle peut ne pas s'exercer et ne causer aucun dommage. De même, les Nyakyusa du Tanganyika s'imaginent que le pouvoir de sorcellerie est transmissible en ligne maternelle et paternelle. Un enfant qui joue avec un camarade plus âgé qui est sorcier s'expose à acquérir le même pouvoir par contagion. Ce pouvoir, à l'état assoupi chez les enfants, ne devient actif qu'à partir de l'âge adulte. Suivant les Kipsigis (branche des peuplades de langue Nandi), la sorcellerie est également héréditaire : le père la passe à tous ses garçons et la mère à toutes ses filles. Les sorciers sont d'ordinaire des individus de tempérament envieux ; ils ne peuvent voir leurs compagnons en bonne santé ou à l'aise sans désirer aussitôt les ravalier par leurs pratiques maléfiques.

---

<sup>288</sup> Les Wayao et d'autres tribus du Nyasaland ont aussi la notion du sorcier mangeur de chair humaine. Dans maint district, le cannibalisme des sorciers est si redouté que l'on attend la putréfaction pour enterrer les morts et que l'on continue de surveiller la tombe longtemps après l'inhumation. Dans certaines tribus, le maître sorcier fait manger à son élève le foie et le cœur rôtis d'un enfant frais enterré.

Dans la tribu nilotique des Lango (Ouganda), la femme qui ne met au monde que des enfants mourant prématurément passe pour renfermer une « propriété magique » qui détermine leur mort ; elle peut l'exercer consciemment ou non. Dans ce cas, il y a divorce, et on la rend à sa famille. Suivant Driberg, que nous utilisons ici, une femme mariée successivement à trois maris fut répudiée tour à tour par chacun d'eux comme de mauvais augure parce que ses enfants mouraient toujours peu après leur naissance. Bien qu'elle ne fût pas maltraitée, l'obsession de son cas la conduisit finalement au suicide <sup>289</sup>.

Selon les Azandé du Soudan anglo-égyptien, le pouvoir de sorcellerie se transmet en ligne directe du père ou de la mère à l'enfant. La personne dont le corps renferme le pouvoir ne l'exerce pas nécessairement ; il peut demeurer « froid », comme disent les indigènes, c'est-à-dire inopérant, toute sa vie. Autant dire qu'il est considéré comme un trait individuel et traité comme tel, en dépit de ses attaches avec la parenté. Pour expliquer l'action à distance du sorcier sur sa victime, les Azandé font remarquer que c'est le pouvoir ou l'« âme » de la sorcellerie qui pratique les arts maléfiques, et non la personne elle-même du sorcier. Cette « âme » peut quitter son enveloppe corporelle à tout moment, mais elle s'y prend le plus souvent de nuit, lorsque la victime est endormie. Elle fend les airs en décrivant un sillage qui rappelle les lucioles, en plus grand et en plus brillant. Tandis que le sorcier est tranquillement chez lui, l'âme de la sorcellerie enlève la partie psychique des organes de la victime, l'« âme de sa chair », qui sera ensuite dévorée par le méchant et ses compagnons. À la [376] différence d'autres peuplades africaines, les Azandé n'admettent pas qu'on puisse pratiquer la sorcellerie sans s'en rendre compte et donc involontairement. Ils imaginent leurs sorciers et sorcières menant une vie secrète, échangeant des confidences, s'amusant de leurs méfaits et fiers de leurs exploits contre leurs ennemis. D'autre part, accusés de sorcellerie, ils plaideront leur bonne intention... par une inconséquence que l'on comprend et que l'on excuse <sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> Le Bathonga qui perd un enfant conclura souvent que sa femme est une sorcière et l'a « mangé ». L'accusation aboutit presque toujours à un divorce. Chez les Kpando du Togo, un homme dont la femme meurt durant sa grossesse ou qui a perdu plusieurs femmes successivement est soupçonné d'abriter un « esprit malin » et il trouvera difficilement une nouvelle épouse.

<sup>290</sup> Les Azandé considèrent un mauvais rêve, par exemple un cauchemar, comme une expérience immédiate de la sorcellerie. À l'état de veille, l'homme sait qu'il a été ensorcelé par le malheur qui lui advient ou par révélation oraculaire, mais en rêve il voit vraiment des

Suivant les Baluba du Congo belge, des individus peuvent être sorciers et pratiquer la sorcellerie, sans s'en douter, pendant leur sommeil. Un individu est-il accusé de sorcellerie, il se défend de la meilleure foi du monde en disant : « Vous le dites, mais je n'en sais rien ; on ne peut rien me reprocher : je dormais. » Une femme Baluba qui perd ses enfants en bas âge l'un après l'autre peut avoir l'affreux pressentiment d'être une sorcière inconsciente. Sans rien dire à personne, elle se procure du poison employé pour l'ordalie de sorcellerie et se l'administre en secret. Le poison opère-t-il et se sent-elle sur le point de mourir, elle appelle ses voisins pour leur dire sa joie de les soulager du danger d'abriter une sorcière et elle leur déclare qu'elle a commis toutes ses actions mauvaises sans s'en rendre compte.

Le pouvoir de sorcellerie (*kindoki*), tel que le reconnaissent les Bakongo, peut être inné ou s'acquérir graduellement. Dans le premier cas, l'individu qui est né sorcier opère le mal sans s'en douter ou sans aucun effort délibéré pour le faire : il suit sa nature. Dans le second cas, l'intéressé se met à l'école d'un sorcier et se ménage ses services en lui livrant comme paiement un de ses proches parents. L'apprenti apprend à manier les charmes, le secret de se transformer grâce à eux en un animal grand ou petit, pour aborder plus furtivement sa victime et la tuer sans pitié. Le missionnaire que nous citons ici (J. van Wing) observe que presque tous les Bakongo passent pour mourir d'attentats des sorciers. Un individu a-t-il une pneumonie désespérée, les Bakongo diront qu'« ils » l'ont attaqué avec un serpent ; s'il est tombé d'un arbre, ce sont encore « eux » qui l'ont fait tomber. L'envie est, suivant les Bakongo, la cause première du *kindoki*, tout au moins de l'espèce consciente <sup>291</sup>.

Les Mambila du Cameroun britannique connaissent trois moyens de devenir sorcier : l'hérédité, l'achat, le hasard. L'héritage suit toujours la ligne féminine ; les enfants d'une sorcière acquièrent leur pouvoir néfaste (l'« âme de sorcière ») en buvant son lait ; ils ne peuvent toutefois exercer la sorcellerie [377] qu'après avoir pris une médecine préparée par leur mère ou, plus couramment, par une soeur plus âgée pour leur donner conscience de leur don. La sorcellerie ne passe pas du père au fils par voie d'hérédité, mais un père sorcier peut révéler à son fils les secrets de

---

sorciers et peut même converser avec eux. « On peut dire que les Azandé voient la sorcellerie en rêve plutôt qu'ils ne rêvent de sorcellerie. »

<sup>291</sup> Pour les Bakongo, un accident grave tel que chute du haut d'un palmier, noyade, mort d'un chef, ne peut être que l'œuvre de plusieurs sorciers : un seul serait incapable d'une pareille œuvre. Un missionnaire rapporte que six hommes ayant péri par le naufrage de leur canot dans un rapide, on tua trois sorciers par victime.

l'art noir. Pour cela, il prend l'âme d'un de ses parents maternels, la fait cuire suivant les règles de la magie et donne à son fils un morceau du foie en même temps qu'un morceau de poisson glissant ou une médecine secrète. Un homme peut aussi acheter la sorcellerie à une sorcière qui n'est pas de sa parenté en lui faisant cadeau de l'âme d'un de ses proches en ligne maternelle. On ne donne jamais aux sorcières l'âme de parents paternels, car ces derniers ne sont pas regardés comme de vrais amis et parents.

Dans la Nigéria du Sud, où la sorcellerie sévit partout, le sorcier (ou la sorcière) est généralement conscient de ses dons funestes et en tire fierté. On trouve cependant des individus qui ne savent rien de leurs facultés et peuvent pratiquer la magie noire des années entières avant que leurs pareils s'en aperçoivent. Une telle sorcellerie est de pure imagination : elle s'exerce en effet alors que leurs opérateurs sont apparemment endormis ou dans un état de transe provoqué au moyen de médecines. Il ne fait pas de doute cependant que les gens regardés comme sorciers se rencontrent fréquemment en secret pour conspirer contre ceux qui ont encouru leur envie ou leur inimitié. Ils passent pour prendre part à ces réunions entièrement nus et sous l'aspect d'individus boiteux, aveugles ou atteints de diverses malformations.

Dans diverses tribus des territoires septentrionaux de la Côte de l'Or, l'hérité de la sorcellerie suit uniquement la ligne maternelle ; un homme ne pourra donc pas transmettre la tare magique qu'il tient de sa mère. En cas d'ordalie pour découvrir une sorcière, on n'impose l'épreuve qu'à ses descendants de sexe féminin. La sorcière Timné (Sierra Leone) naît sorcière, elle ne le devient pas. Elle tire son pouvoir de sa mère, qui mange un individu et passe à son enfant, encore à l'état de fœtus, « un peu du banquet cannibale ». Elle tue uniquement avec les yeux.

Chez les Ga de la Côte de l'Or, le *k/a* (l'essence vitale) de la sorcière demeure avec son corps sur son lit, de sorte qu'elle paraît dormir, tandis que son *susuma* (sa personnalité) s'en va retrouver ses compagnes. Parfois elle se déplace le long d'un fil d'araignée invisible tendu entre sa maison et le lieu de la réunion, mais le plus souvent elle voyage à dos de serpent ou de tel autre animal. Elle peut aussi voler ; son vol se signale [378] par une boule de feu, de la grosseur d'une main, qui jette des étincelles. Au cours de leur réunion, les sorcières dévorent les *k/a* d'autres personnes. Tout en étant invisible, le *k/a* a des bras, des jambes et des organes qui correspondent à ceux du corps visible. Les sorcières le dépècent et le partagent. Lorsque le *k/a* est entièrement mangé, le possesseur meurt.



Les *subach*, les sorciers cannibales des Bambara et d'autres Soudanais, ont des charmes qui leur permettent de s'emparer des âmes pour les transformer en animaux comestibles. Ils ne peuvent exercer ce terrible pouvoir que sur des gens avec lesquels ils sont en parenté de sang ou d'alliance. Chaque *subach* vient au convent des sorciers avec une âme : on la transforme alors en animal, que l'on tue. Les sorciers se contentent de manger le tronc ; ils réservent la tête pour un autre festin. Lorsque la tête est consommée, l'individu, qui menait une vie misérable depuis le rapt de son âme, finit par mourir <sup>292</sup>.

Dans tout un vaste territoire de l'Afrique centrale (Bassin du Congo et haute Guinée), il est d'usage d'ouvrir le corps aussitôt après la mort ou après une inhumation provisoire afin d'y découvrir éventuellement une substance censée renfermer la puissance de sorcellerie. Chez diverses peuplades africaines, ce pouvoir porte le nom de *likundu* ; on le retrouve ailleurs sous d'autres noms <sup>293</sup>. Sur les révélations de l'autopsie, les interprétations indigènes sont très variées. Les Fang ou Pangwé du Gabon se représentent le pouvoir de sorcellerie comme une sorte d'animal auquel ne manquent même pas la gueule et les dents. Le plus souvent localisé dans l'abdomen, il peut se déplacer dans les différentes régions du corps et déterminer de graves maladies ; s'il pénètre dans la tête, l'individu meurt ; dans la vulve d'une femme, il rend impossibles toutes relations sexuelles. Les Fang estiment qu'en règle générale un sorcier (ou une sorcière) n'a pas plus d'un de ces êtres en lui-même, mais que des magiciens très puissants peuvent en avoir jusqu'à dix <sup>294</sup>. Le pouvoir de sorcellerie passe souvent pour revêtir la forme d'un objet matériel tel qu'un certain caillou. Il peut aussi être identifié avec quelque anomalie organique révélée par l'autopsie. Les conceptions animistes contaminent la croyance à la substance magique, qui sera dès lors facilement conçue comme l'incarnation d'un esprit malin. Tout porte à croire que

---

<sup>292</sup> Le *subach* qui ne vient pas, chaque année, avec une âme au convent des sorciers est battu par ses compagnons jusqu'à ce que mort s'ensuive. Chez les Wahadimu de Zanzibar, les membres de la corporation des sorciers doivent être prêts à sacrifier un de leurs proches, sous peine de mort.

<sup>293</sup> Baumann a compté quarante-deux tribus et peuplades où l'existence de la sorcellerie est déterminée par voie d'autopsie. Schilde en a ajouté quatre-vingt-deux. Il est vrai que les témoignages invoqués ne sont pas toujours concluants.

Les Pygmées connaissent aussi les autopsies pour sorcellerie. Ils estiment que la personne qui meurt subitement a été tuée par *oudah*. Les proches ouvrent aussitôt le cadavre et montrent « aux sceptiques » telle anomalie prouvant que l'individu est mort parce qu'il contenait *oudah*.

<sup>294</sup> La « sorcellerie », séchée et réduite en poudre, servait ensuite comme médecine.

toutes ces idées ne s'expliquent que dans le cadre d'une conception plus générale de la puissance occulte sous son aspect mauvais.

On raconte l'histoire d'un jeune couple Wasafwa (Tanganyika) qui perdit un bébé puis, peu après, un autre enfant qui [379] commençait juste à marcher. Ayant ouvert le corps de l'enfant, ils constatèrent l'absence de la vessie : sans aucun doute, il avait été ensorcelé. Dans leur pensée, l'un d'entre eux pouvait avoir été l'artisan inconscient de ce malheur. Pour en avoir le cœur net, ils se soumirent à l'ordalie du poison. Heureusement qu'ils le rendirent l'un et l'autre, soulageant ainsi leur conscience de l'affreux pressentiment. « Alors nous eûmes de nouveau confiance l'un dans l'autre. »

Dans les tribus du haut Ogowé (Gabon), l'autopsie a rarement pour objet de déceler la maladie qui a emporté le malade. Il s'agit plutôt de révéler aux survivants l'*endjanga* qui l'a « mangé ». Cet *endjanga* peut être conçu de façons diverses : comme un petit insecte, comme un être vampirique qui suce le sang des hommes, comme un nerf cardiaque ou un polype intestinal habité par un esprit ; parfois comme l'âme du sorcier lui-même, qui peut s'échapper la nuit sous la forme d'une boule de feu pour nuire aux gens. Un indigène nous affirme qu'une personne de nature affable sera rarement suspectée de posséder le pouvoir de sorcellerie, alors qu'une personne envieuse et jalouse de ses voisins risquera souvent de l'être.

Dans les tribus du Cameroun, on a coutume, dans les cas de mort troublante - c'est-à-dire chaque fois qu'il n'y a pas eu violence manifestée par effusion de sang - de pratiquer une autopsie. On ouvre le cadavre afin de déceler dans les viscères quelque indice du trajet suivi par le sortilège ; c'est généralement le poumon qui passe pour avoir été mangé par le sorcier. L'autopsie peut encore manifester la puissance mauvaise elle-même et démontrer du même coup que le défunt ou la défunte était un sorcier ou une sorcière. On raconte l'histoire d'une femme qui s'était écroulée morte sur la grève. Les indigènes n'y comprenaient rien ; on ouvrit le corps. Un praticien moderne aurait conclu à une rupture d'anévrisme, les indigènes diagnostiquèrent qu'elle « s'était ensorcelée elle-même », en d'autres termes qu'elle était une sorcière dévorée par son esprit familier. Aussi les gens du lieu fêtèrent-ils joyeusement sa disparition <sup>295</sup>. Dans la Nigéria du Sud, lorsqu'une personne soup-

---

<sup>295</sup> Le Dr Nassau a connu un cas où les extrémités fibreuses de ses trompes de Fallope prouvèrent qu'une femme avait été sorcière. Les mouvements vibratiles de ces fibres dé-

çonnée de sorcellerie est morte des suites de l'ordalie du poison, on ouvre son corps pour en extraire la « sorcellerie », le plus souvent une chauve-souris, un oiseau ou parfois un papillon noir. L'omission de cette mesure aboutirait à transformer le mort en vampire.

La pratique de l'autopsie comporte évidemment une portée sociale. Supposons qu'elle ne révèle aucun indice de sorcellerie, [380] les survivants seront soulagés d'apprendre que leur sang est net ; d'autre part, dans le cas d'une conclusion purement négative, les proches de l'individu qui passait pour être mort de sortilège n'ont plus aucune raison d'intenter une action ou de se livrer à des représailles contre la famille du sorcier présumé <sup>296</sup>.

---

montraient les efforts de ses familiers pour la manger. Suivant un autre missionnaire, les indigènes de la Nouvelle-Guinée placent la vertu ou l'instrument de la magie dans une substance matérielle : « J'ai vu des prêtres indigènes montrer, après une autopsie, un morceau d'aorte ou de quelque autre organe interne, difficile à identifier par la masse, pour démontrer qu'ils tenaient le vrai sorcier. » (J. L. Wilson.)

<sup>296</sup> L'autopsie aux fins d'identification de la sorcellerie et du sorcier n'est pas le monopole de l'Afrique centrale. Les Trobriandais, en cas de mort suspecte, essaient de déterminer le motif du meurtre magique et l'intéressé qui l'a fait commettre au sorcier. Il n'est pour cela que d'interroger certains signes du corps. On exhume la dépouille le jour qui suit les funérailles provisoires et on examine attentivement les indices pouvant montrer, par exemple, qu'il était trop heureux en amour au grand dépit de tel homme influent, ou encore qu'il ornait excessivement sa hutte et a suscité ainsi la jalousie du chef, ou bien qu'il n'a pas payé un tribut suffisant de taro à son chef, qu'il n'a pas traité comme il fallait les porcs que celui-ci lui avait confiés. Un malade s'imagine toujours connaître le sorcier responsable de sa maladie et l'individu auquel il a servi d'instrument. S'il meurt, les survivants sont à peu près certains des signes qu'ils peuvent s'attendre à trouver sur le corps. L'examen a pratiquement simple valeur de vérification. Après la mort, les Araucans du Chili font disséquer le corps par un homme-médecine. S'il constate le bon état du foie, la mort est attribuée à des causes naturelles ; si le foie est enflammé, c'est qu'il y a eu sorcellerie. L'homme-médecine doit alors découvrir comment a été produit le mal mortel. Il prélève le fiel qu'il fait cuire, s'il reste une pierre au fond de la marmite il est sûr que la victime a été tuée par la pierre. L'homme-médecine entre alors en transe pour découvrir qui a lancé la pierre. En Guyane britannique, l'homme-médecine appelé à la suite d'un décès doit d'abord trancher si le défunt a succombé à un sorcier ou à un mauvais esprit. Dans la première hypothèse, il examine soigneusement le corps. Un bleu sur le corps marque l'endroit où a pénétré la flèche du sorcier. Reste à découvrir le coupable. On met sur le feu un récipient renfermant une décoction magique. Quand cela commence à bouillir, le côté par où l'écume s'échappe d'abord indique dans quelle direction orienter ses recherches. On pourra comparer avec ces usages une pratique des insulaires de Tonga. Ceux-ci étaient persuadés que la violation d'un tabou ou un sacrilège entraînait une dilatation et un durcissement du foie ou d'un autre organe interne. Aussi ouvrait-on souvent le corps du défunt pour vérifier s'il n'avait pas commis un sacrilège de son vivant.

Les tribus Maya du Guatemala et du Yucatan montrent une croyance très ancrée aux sorciers *zahoris* (mot espagnol d'origine arabe). Les *zahoris* peuvent prédire l'avenir, prendre une forme animale, se rendre invisibles, fasciner des hommes ou des animaux par la fixité de leur regard, évoquer les esprits. Les Indiens de l'État de Vera Cruz et du Mexique méridional donnent à ces personnages mystérieux le nom de *padrinos*, « parrains ». Ils passent pour déterminer des maladies et des malheurs domestiques, et les Indiens les traitent avec un mélange de crainte et de respect.

Dans le Pueblo Laguna et chez d'autres Pueblo, on trouve également une croyance vigoureuse à la sorcellerie. Les sorciers tiennent leur puissance de l'hérédité. « Si une femme n'est pas comme il faut, ses enfants l'attraperont. » Ils apparaissent la nuit sous forme de lumières, bondissent de place en place et se rassemblent dans une caverne à quelques milles du village. Pendant ces réunions, ils portent des peaux d'animaux ou des plumages d'oiseaux. Ils peuvent demeurer dehors jusqu'au chant du coq, pas davantage. Les sorciers tuent et font du mal. L'ensorcelé a la ressource d'offrir un proche à sa place ; on raconte qu'un homme offrit une fois sa femme, qui fut noyée dans une inondation. Quand on rencontre un sorcier, la seule chose à faire est de lui donner quatre coups dans la poitrine « pour faire rentrer en lui le mal ». Les sorciers présumés sont craints. Autrefois, on obligeait le sorcier surpris à se tenir accroupi jusqu'à ce qu'il s'écroulât mort <sup>297</sup>.

Les sorciers imaginaires des Hopi peuvent appartenir à l'un ou l'autre sexe. Leur puissance leur vient d'un animal familier et varie en intensité suivant la nature de l'animal. Les petites fourmis noires en sont des pourvoyeuses particulièrement riches, mais les coyotes, les loups, les hiboux, les corbeaux, les serpents noirs, les chats et les chiens en sont aussi des sources non négligeables. En relation avec cette croyance, les sorciers passent pour avoir « deux cœurs » et posséder, en plus de leur cœur humain, celui d'un animal. Tous les sorciers s'adonnent au meurtre dans le but de prolonger leur propre vie, mais ce pouvoir meurtrier est limité au cercle de leurs proches. Chaque année, le sorcier est tenu de provoquer la mort [381] d'un de ses proches ; si, pris de repentir, il se dérobe, il ne tardera pas à mourir lui-même. Com-

---

<sup>297</sup> « Il y a une différence essentielle suivant que l'on recourt, pour réussir dans une entreprise, à un homme-médecine ou à un sorcier. Dans le premier cas, le résultat obtenu, l'homme-médecine retire la « puissance » qu'il vous a conférée ; dans le second, le sorcier vous la laisse et elle vous suit toute la vie comme une punition ; c'est une sorte de châtement du roi Midas. » (Elsie C. Parsons.)

me il tuera presque sûrement une personne qui lui est antipathique, et comme, au surplus, personne ne peut dire celui de ses proches qui peut être un *poaka*, les Hopi vivent dans une crainte perpétuelle de la magie noire. On a dit qu'il y avait plus de sorciers dans chaque village Hopi que de gens normaux.

La sorcellerie Navaho présente les mêmes lignes générales que celle des Pueblo. Hommes et femmes s'y adonnent, mais les hommes sont les plus nombreux. Les sorcières sont généralement des vieilles et presque toujours sans enfant. La sorcellerie s'apprend d'ordinaire de l'un des parents, des grands-parents ou d'un conjoint, bien que l'un des conjoints puisse tout ignorer de l'activité magique de l'autre. Les gens se font sorciers pour satisfaire des rancunes, acquérir du bien ou simplement pour le plaisir de nuire à ceux qui excitent leur envie. On n'entre pas dans la magie noire avant d'avoir tué un de ses proches. Les sorciers opèrent surtout la nuit ; ils circulent alors à toute vitesse sous forme de loups, de coyotes et d'autres animaux. Ils tiennent des réunions nocturnes dans les cavernes : pour la circonstance, ils sont absolument nus, à l'exception de leur masque et de leurs ornements ; les rites sont présidés et dirigés par un sorcier chef « pour lequel les autres ne font que travailler » ; on y chante et on y fait de la peinture sèche souvent décrite sous le nom de « cendres colorées ». Au cours de ces sabbats, les sorciers initient les nouveaux membres, ont commerce avec des femmes défuntes, commettent l'inceste, se nourrissent de cadavres et tuent les gens à distance au moyen d'*exuviae*, de reliefs personnels, d'images (« poupées »), de projectiles (« flèches »). On prononce des formules magiques qui fixent souvent le nombre de jours au terme desquels la victime doit mourir. Une autre technique consiste à « dire des prières à rebours » . Pour certaines incantations, il est très utile de connaître le nom personnel et secret de la personne à léser ou à tuer. La sorcellerie s'emploie aussi contre les animaux, les fruits de la terre et autres biens ; on peut même ensorceler une automobile. Contre ces machinations diaboliques, il existe un préservatif très répandu : la « médecine de fiel » ; les Indiens traditionalistes en emportent avec eux lorsqu'ils se trouvent dans une foule ou qu'ils voyagent en dehors de leur pays. On peut aussi boire un liquide fait de certaines herbes et s'en oindre le corps. En général, les Navaho ont le sentiment que la possession d'objets cérémoniels et de rituels - « bonnes chansons, prières [382] et histoires » - sont la meilleure garantie contre le risque d'être ensorcelé.

Les Cherokee distinguent les « tueurs d'hommes » - les sorciers capables de se défaire de leurs victimes en les frappant de maladies ou en enfonçant en elles d'invisibles flèches - et les sorciers proprement dits. Les tueurs d'hommes, disent les Cherokee, « opèrent contre nous » parce que nous les avons froissés d'une manière ou d'une autre ; le plus souvent, nous ne devons nous en prendre qu'à nous-mêmes, s'ils essaient de nous faire du mal. Ils prennent simplement leur revanche d'une offense imméritée, alors que les sorciers, eux, ne font le mal qu'en vertu de leur nature perverse. En règle générale, il suffit, pour entrer dans la profession, d'« être élevé » en conséquence par ses parents, mais on peut aussi y accéder en buvant une potion magique et en jeûnant quatre jours. En prolongeant ce régime durant sept jours, on acquiert le pouvoir de se transformer en animal. Les sorciers ne s'adonnent à leurs sinistres occupations que la nuit : on peut alors les voir voyager à travers l'atmosphère sous la forme d'une flamme pourpre ou d'une étincelle rouge-bleu. Tout ce qu'ils peuvent soustraire de vie et donc de « puissance » à leur victime est autant d'ajouté à leur vie et à leur puissance à eux. C'est pourquoi ils rôdent toujours autour des gens débiles, malades ou moribonds. La meilleure manière de traiter ces êtres redoutables est de les fusiller. Encore faut-il, pour cela, les voir dans leur forme humaine régulière : on y parvient en jeûnant pendant sept jours jusqu'au coucher du soleil et en buvant une infusion de la racine à laquelle ils doivent leur pouvoir.

La sorcellerie avait, chez les Choctaw, de nombreux adeptes, hommes et femmes. Les vieux étaient particulièrement soupçonnés de pratiquer ce redoutable pouvoir. Un sorcier avait le pouvoir, pendant la nuit, d'extraire ses viscères pour être moins lourd, ce qui lui permettait de voler sans difficulté. Il était toujours accompagné, au cours de ces randonnées nocturnes, par des esprits de forme humaine mais pas plus hauts que le pouce. Arrivé à la personne visée, le sorcier s'arrêtait et pointait le doigt vers elle ; aussitôt, l'un des petits esprits la touchait sans faire de bruit. Le sorcier regagnait alors son village à travers les airs et reprenait sa forme naturelle.

Les Hupa du nord de la Californie redoutent particulièrement leurs sorciers, parce qu'ils possèdent certains objets leur donnant pouvoir de maladie et de mort. L'un de ces objets consistait dans un arc fait d'une côte humaine et d'un tendon de poignet. Après avoir répété la formule nécessaire, l'opérateur [383] « décochait » une flèche « mystique » qui faisait mourir quiconque elle touchait. Celui qui détenait un tel arc pouvait courir à une très grande vitesse en le tenant serré sur sa poitrine ; son détenteur pouvait aussi, grâce à lui, se transformer en ours ou en loup pour se

camoufler. Le sorcier opérait la nuit. Lorsqu'il avait tué quelqu'un, il se rendait au tombeau de la victime et dérobaient les vêtements et ustensiles entassés dessus ; il récupérait de la sorte la puissance qu'il avait perdue en commettant le meurtre.

La sorcellerie imaginaire offre ainsi les mêmes traits essentiels dans toutes les sociétés primitives, depuis l'Australie jusqu'à l'Amérique du Nord. Les sorciers se recrutent dans les deux sexes, ils pratiquent la métamorphose, le plus souvent animale ; ils opèrent en cachette et à la faveur des ténèbres ; ils se nourrissent de cadavres pour s'ingérer les vertus spéciales possédées par les esprits des morts ; ils volent et se réunissent pour des danses et des cérémonies orgiastiques ; ils forment parfois des corporations régulières ; toutes leurs œuvres mauvaises sont inspirées par leur complexion envieuse ou insociable, qu'ils doivent plus d'une fois à l'un de leurs parents. Il arrive que la sorcellerie soit pratiquée inconsciemment ; mais souvent le sorcier sait ce qu'il fait et y prend plaisir. Certaines peuplades africaines situent la puissance de sorcellerie dans un objet matériel placé dans le corps du sorcier et dont on peut se faire une idée lors de sa dissection *post mortem*.

Il n'est pas moins difficile de faire la part du vrai et de l'imagination dans toutes ces données que cela pouvait l'être dans les procès de sorcellerie dans l'Europe d'il y a quelques siècles. La difficulté s'accroît encore du fait que des sorciers véritables collaborent fréquemment avec des individus se posant comme tels, qu'ils s'aident les uns les autres et emploient les techniques les uns des autres. Rien ne permet de contester que les sorciers forment parfois des sociétés, tiennent des assemblées, des « sabbats », et pratiquent toute sorte de rites secrets et obscènes. Si tous les sorciers ne sont pas des mangeurs de chair humaine, il est indéniable que certains violent les tombeaux et s'adonnent à des pratiques nécrophages. C'est un fait également attesté que, à l'occasion, le candidat à l'ordre des sorciers doit d'abord ensorceler quelqu'un à mort ; ce sera le plus souvent un membre de sa famille ; le néophyte sacrifie ainsi ce qui lui est le plus proche et le plus cher. Autant de traits qui se retrouvent dans la sorcellerie du Moyen Âge. Tout ce que l'on sait de la sorcellerie, aussi bien des primitifs [384] que de nos ancêtres, indique que les sorciers sont souvent des êtres déséquilibrés et persuadés qu'ils n'ont qu'à vouloir du malheur aux autres pour leur en faire. Bref, on a parfois affaire avec « une névrose d'impulsion ». Mais dans une communauté où sévit la croyance dans la sorcellerie, tout individu normal, pour peu qu'il soit envieux et malveillant, s'expose à passer pour sorcier. Les gens savent, ils se l'imaginent en tout cas, que la malveillance cause

à son objet un dommage proprement physique, et cette conviction tourne chez eux à une véritable obsession.

Une forme particulière de sorcellerie imaginaire apparaît très répandue en Australie et dans l'aire mélanésienne, sans qu'il soit possible de définir son point de diffusion initial. Elle est aussi attestée sporadiquement en Indonésie, en Afrique et en Amérique. Elle est caractérisée, entre autres, par les éléments suivants : la victime est attaquée alors qu'elle est seule dans la brousse ; d'ordinaire, cela consiste à lui enlever les organes internes, à la suite de quoi elle succombe ; on la ressuscite alors magiquement, mais dans un état mental si diminué qu'elle ne se rappelle plus rien ou presque rien de ce qui lui est arrivé et qu'il lui est impossible de reconnaître ses assaillants. Elle paraît indemne mais elle ne tarde pas à tomber malade et à en mourir. Les détails de cet ensorcellement offrent un vaste champ à l'imagination, et on s'explique qu'ils varient à l'infini d'une communauté à l'autre.

Les Wimbaïo de l'État de Victoria racontent que les hommes-médecine d'une tribu ennemie se glissent de nuit dans le camp, étranglent un homme avec une corde, le traînent, lui ouvrent l'abdomen pour en extraire les reins et la graisse de l'épiploon, après quoi ils bouchent la blessure avec une poignée d'herbe et de sable. On serait porté à croire à la réalité de l'opération, étant donné que la victime meurt généralement dans les vingt-quatre heures. Mais les Wimbaïo racontent aussi que, la nuit, les hommes-médecine peuvent assommer un homme avec un gourdin et extraire sa graisse sans laisser le moindre indice de l'intervention. Les Wotjobaluk, une autre tribu de Victoria, pratiquent à grande échelle cette soustraction imaginaire de la graisse. « On couche la victime sur le dos, l'homme-médecine s'assied à califourchon sur sa poitrine, lui fait une ouverture au côté droit sous les côtes et extrait la graisse. Il rapproche alors les bords et, tout en chantant sa formule, il les serre avec les dents de manière à les réunir sans laisser de cicatrice visible. Puis il se retire à une certaine distance de la victime. L'homme-médecine chante [385] alors une nouvelle incantation dont voici les effets : au premier chant la victime lève une jambe, au second elle lève l'autre, au troisième elle se retourne, au quatrième il se produit un petit tourbillon qui la prend par-dessous le dos et la met sur son séant. Au même moment, une étoile tombe du ciel... avec le cœur de l'homme. Là-dessus, il se lève et se demande comment il a pu venir dormir là. » (A. W. Howitt.)

Pour les aborigènes de la rivière Herbert (Queensland septentrional), la sorcellerie *kobi* est ce qu'on peut imaginer de plus terrible. L'homme qui en est la victime a



les entrailles enlevées par un magicien d'une autre tribu qui les remplace par de l'herbe. D'ordinaire, il meurt peu après l'opération, mais un prompt recours à un magicien bienveillant peut tout sauver <sup>298</sup>.

Les Narrinyeri du Sud australien manifestent une terreur universelle de la sorcellerie *millin*. Le sorcier qui veut l'exercer se déguise d'abord en zébrant son corps et son visage de raies blanches. Il prend d'ordinaire un compagnon avec lui. Les deux individus s'en vont rôder dans les terrains de chasse de la tribu à laquelle appartient la victime visée. Quand ils la trouvent seule, ils la rejoignent sans se faire remarquer et lui assènent sur la tête un coup violent qui lui fait perdre connaissance ; ils lui donnent alors des coups sur les diverses parties du corps en ayant soin toutefois de ne briser aucun os. Pour finir, ils lui tirent les oreilles jusqu'à ce qu'elles se crevasent pour qu'elle soit incapable de révéler qui l'a attaquée. Le compte du malheureux est désormais bon : qu'il prenne part à une bataille, il sera mortellement blessé ; s'il circule dans la brousse, il mettra le pied sur un serpent dangereux ; sinon, c'est une maladie qui aura raison de lui.

Les tribus Arunta ainsi que d'autres tribus australiennes ont des *kurdaitcha*. Le *kurdaitcha* est un individu qui a été spécialement choisi par le conseil des anciens pour prendre le commandement de la bande de vengeurs et tuer l'individu qui est accusé d'avoir causé un dommage par voie de magie ; ce peut être aussi un individu qui prend de sa propre initiative des mandats de vengeur. Le *kurdaitcha* porte des chaussures faites d'un tampon épais de plumes d'émeu collées ensemble avec du sang humain et présentant à la partie supérieure un filet tressé avec des cheveux humains. Ces chaussures sont sacro-saintes : il est interdit aux femmes et aux enfants de les regarder ; quand on ne s'en sert pas, on les resserre dans le magasin du groupe avec les *churinga*, les bâtons et les pierres sacrés. L'homme ne peut porter les chaussures qu'après s'être soumis [386] à une épreuve très pénible : la dislocation d'un petit orteil ; peu importe, semble-t-il, le pied soumis au traitement. Le *kurdaitcha* dont la mission a été sanctionnée par les anciens est toujours accompagné d'un

---

<sup>298</sup> Les effets du *kobi* sur la victime varient suivant les localités du Queensland. Dans la région de Boulia, la victime est vidée de son sang, qui est remplacé par un os ou un caillou ; sur la rivière Pennefeather, son sang est « gâté » ; sur la rivière Tully, on introduit une corde dans sa poitrine ; au cap Grafton, on l'étrangle durant son sommeil, on lui extirpe la langue, on lui enlève le sang et on lui introduit une esquille d'os dans la tête ; au cap Bedford, on la frappe avec un bâton, on sépare la tête de son corps pour la replacer ensuite, on tord son cou ou l'on coupe ses tendons de jarret.

homme-médecine. Ce dernier doit, dans le passé, avoir lui-même dirigé une expédition vengeresse et avoir subi la dislocation du petit orteil. Avant de se mettre en campagne, les deux hommes sont frottés avec du charbon de bois (la couleur noire est associée à la magie chez les Arunta) et décorés de bandes de duvet blanc. L'un et l'autre portent boucliers et lances ainsi qu'un ou plusieurs *churinga* destinés à leur conférer force, courage, attention et invulnérabilité. Le *kurdaitcha* marche devant, suivi par l'homme-médecine ; lorsque l'ennemi est en vue, il rampe furtivement vers lui puis, se dressant tout à coup, projette sa lance vers lui avant qu'il n'ait eu le temps de rien remarquer. La lance porte coup infailliblement, car *kurdaitcha* aussi bien qu'homme-médecine ont pris le *churinga* entre leurs dents. Le *kurdaitcha* se retire alors du théâtre des opérations et c'est à l'homme-médecine de se charger, grâce à ses dons magiques, de guérir la victime et de supprimer toute trace visible de blessure. La victime continue de vivre, mais elle ignore absolument ce qui lui est arrivé et ne se rend pas compte qu'elle est pleine de magie mauvaise. Elle regagne son camp où elle ne tarde pas à tomber malade et à mourir. On attribue sa mort à un *kurdaitcha*, mais personne n'est capable de dépister le vengeur. Dans une variante plus répandue de cette coutume, le vengeur part seul, perce l'ennemi de sa lance, lui rend la vie et, au moyen d'un os enchanté qu'il lui presse sous la langue, lui enlève tout souvenir de ce qui s'est passé. La victime ne tardera pas à tomber malade et à mourir. Nos sources ont rencontré plusieurs *kurdaitcha* qui leur ont assuré avoir tué leurs victimes de la manière qu'on vient de dire et de nombreux individus absolument certains d'avoir vu ces vengeurs. Tous les indigènes sont absolument convaincus que des individus s'adonnent effectivement à une telle pratique et ils sont tout prêts à laisser croire qu'ils en font autant. Ils souffriront même la dislocation de l'orteil pour prouver qu'ils sont « devenus *kurdaitcha* » <sup>299</sup>.

Chez les Murngin de la Terre d'Arnhem (territoire du Nord), le sorcier qui a résolu de tuer un membre de la tribu, fabrique une longue corde qu'il cache à proximité du camp. La nuit venue, il se glisse avec un complice jusqu'à la victime endormie. L'un d'eux prend la corde qu'il enroule et passe au cou du dormeur ; l'autre, qui tient l'autre bout de la corde, la tord jusqu'à ce que le malheureux commence à étouffer. Ils l'emportent alors en [387] lieu sûr dans la jungle. Le premier homme rentre au camp de la victime où il va prendre place au côté de la femme avec laquelle il a com-

---

<sup>299</sup> Seule l'intervention d'un homme-médecine particulièrement puissant en magie peut neutraliser les effets d'une attaque de *kurdaitcha*.

merce sexuel. L'autre ouvre le flanc gauche de la victime qui est plongée dans l'insensibilité la plus complète, écarte deux côtes et perce son cœur avec un bâton pointu. Lorsque le cœur cesse de battre, l'âme, dont les indigènes placent le siège dans le cœur, se retire. Une seconde opération assez compliquée ramène l'homme à la vie. Il s'assied et paraît tout à fait le même qu'avant sa mort magique. L'opérateur, lui assénant alors un coup sur la tête, lui dit qu'il ne se rappellera rien de ce qui lui est arrivé. Il ajoute que d'ici trois jours, il mourra. L'homme qui a perdu son âme se sent extrêmement faible. Sa femme lui demande si on lui a enlevé l'âme ; à quoi il répond : « Non, j'ai eu la dysenterie et j'en suis encore très touché. » Le troisième jour, l'homme trépassa. Le meurtre magique d'une femme s'opère d'une manière tout à fait différente, mais le résultat est le même : elle meurt <sup>300</sup>.

Les insulaires de Murray (groupe oriental des îles du détroit de Torrès) ont une forme de magie noire du nom de *maid*. L'opérateur, ayant trouvé son adversaire seul dans la brousse, ramasse une pierre au hasard sur laquelle il crache deux ou trois fois tout en chuchotant dessus une formule magique ; après quoi, il la projette de toutes ses forces sur le dos de l'homme, qui tombe inanimé. L'assaillant et ses aides se mettent à le rouer de coups de gourdin « jusqu'à ce qu'il soit à demi mort ». Ils lui frictionnent alors le corps avec un composé d'herbes et d'huile afin de faire disparaître toute trace de blessures. Enfin, avant que l'homme ne retrouve ses sens (« lui savoir rien »), ils lui disent qu'il grimpera à un cocotier et en tombera se brisant la jambe, ou encore qu'il sera piqué par un mille-pattes et que son corps enflera mortellement. Là-dessus, ils décampent tandis que le malheureux reprend lentement vie et conscience. Pris de panique, il court chez lui, réclame des noix de coco pour assouvir sa soif brûlante, mais il refuse toute nourriture. Puis il se couche pour mourir, après avoir confié à ses amis que le *maid* le l'a attaqué. Quelques jours plus tard, il meurt <sup>301</sup>.

---

<sup>300</sup> On a constaté dans le Territoire du Nord une sorcellerie *mipurana* analogue à celle que l'on trouve chez les Murngin, mais sans préciser l'aire ou les tribus qu'elle intéresse.

<sup>301</sup> John Bruce, qui a vécu dans l'intimité des indigènes, a connu de nombreux exemples de *maid*. La victime touchée mourait d'ordinaire dans les deux ou trois jours. Ses amis ne demandaient jamais de remède pour elle à un Européen : « c'eût été aller contre le *maid*. » Notre informateur ajoute qu'il n'a jamais observé sur le corps des victimes aucune trace de coups, tels que coups de pierre ou de bâton. Il cite un cas où le meurtrier magique supposé était à une centaine de milles au moment de la mort.

La tribu Marind (Nouvelle-Guinée Néerlandaise ; environs de Merauke) a un mythe d'un héros fameux tué par la magie de la mort (*kambara*). Un sorcier commença par lui frictionner le corps avec de l'huile de palme, puis quatre autres le rouèrent de coups jusqu'à ce qu'il tombât inconscient. Ils lui ouvrirent le corps intérieurement, sous la peau, sans laisser aucune trace de l'opération. Revenu à lui, le héros regagna tranquillement [388] sa maison sans s'être aperçu de ce qui lui était arrivé. Le soir même, il tombait gravement malade, en proie à des maux de tête et incapable de manger. Le lendemain matin, il était mort.

Les Papous Kiwai de l'estuaire de la Fly prêtent aux tribus de la brousse voisine la pratique de la sorcellerie *mauamo*. Les sorciers en cause se mettent d'ordinaire plusieurs pour opérer. Pour se procurer l'état extatique, ils commencent par consommer de la graisse de kangourou (aliment normalement interdit) en même temps que de la chair d'un homme déterrée à cet effet. S'approchant alors de leur victime sans se laisser voir de personne (« lui venir comme les moustiques »), ils la plongent dans l'inconscience en lui jetant quelque « objet diabolique » ou en le mettant au contact de son corps. Ils la tuent alors à coups de flèches, lui ouvrent le corps pour en extraire les intestins qu'ils mettent dans la panse d'un kangourou et remplacent par ceux de l'animal. Ils démembrant ensuite son corps et le reconstituent en faisant passer les jambes à la place des bras et les organes génitaux à la place de la tête et vice versa. Au moyen d'une certaine médecine, ils ramènent à la vie l'homme et le kangourou. L'homme ne se souvient de rien et se comporte d'abord comme à l'accoutumée. Puis, la nuit suivante, il tombe malade, son ventre enfle, sa bouche noircit, l'écume lui sort des narines et des lèvres. Essaie-t-on de faire tomber sa fièvre en le saignant, son sang ne coule pas. Il n'y a plus de doute : il a été victime du *mauamo*, car on l'a vidé de son sang en le démembrant. Le lendemain matin, il meurt et le kangourou avec lui.

Les Koita de la Division Centrale de la Papouasie pratiquent la sorcellerie *vada*. Le sorcier qui a filé sa victime choisie dans son jardin ou la brousse, la transperce et la rosse à mort, puis la dépèce. Il lui enroule alors autour de la tête ou du genou une corde dont l'une des extrémités trempe dans une certaine médecine. La médecine « suivre la corde et l'homme l'attraper » : entendez que la médecine se transmet au mort à travers la corde, pour le rendre à la vie. Le ressuscité est dans un état d'hébétéude - « lui fou » - et ne se rend pas du tout compte de ce qui vient de lui arriver. Le sorcier lui annonce qu'il n'en a plus pour longtemps à mourir, mais il n'a pas at-

teint son village qu'il a oublié la prédiction. Ses amis ne sont pas sans remarquer son état de débilité et d'hébétude et ils comprennent tout.

On trouve dans la même région une autre version de la sorcellerie *vada*. Le magicien commence par assommer sa victime avec un gourdin afin de lui faire perdre conscience ; cela [389] fait, il lui fourre dans le gosier certaines plantes vénéneuses, chante sur elle des formules magiques et finalement la ramène progressivement à la conscience. Le magicien peut l'abandonner avant qu'elle ait retrouvé ses sens ou attendre pour lui dire de regagner son village et lui annoncer sa mort prochaine. Au dire des indigènes, l'homme est incapable de reconnaître l'agresseur, même s'il l'a vu et que l'attentat soit encore tout frais. L'autopsie réglementaire de l'une de ces victimes présumées de la sorcellerie *vada* aboutit à un procès-verbal de « mort par rupture de rate » (R. L. Turner).

Les tribus qui occupent les environs de la pointe et de la baie de Hood n'ont pas idée de la mort naturelle. La mort est toujours l'œuvre d'un *wara*, d'un sorcier, qui rôde de nuit à travers jardins et plantations des villages voisins jusqu'à ce qu'il rencontre un homme endormi. Au moyen d'un couteau de bambou, il décapite ou démembre la victime ; il remet ensuite la tête à sa place en frottant les blessures avec un onguent destiné à faire disparaître toute trace de mutilation. Avant de quitter les lieux de son forfait, il enduit le cou-de-pied de sa victime avec un onguent qui attire les serpents venimeux et leur indique l'endroit où mordre. La victime ne se réveille que le lendemain matin, apparemment intacte. Mais un jour ou l'autre un serpent l'attaque et elle en meurt. Les proches se rassemblent pour découvrir les traces de l'intervention du *wara*. Ils ont vite fait de les découvrir, la mort par morsure de serpent entraînant une décoloration caractérisée. Quelqu'un s'exclame : « Regardez ! l'endroit où on lui a tranché la tête », ou bien : « Tenez ! voilà où la lance l'a transpercé », ou encore « Voyez ! c'est ici qu'on lui a tranché le membre. »

Les Maïlu de l'île Toulon (baie de l'Orangerie) présentent, eux, la conception du *barau*, l'homme doué du pouvoir d'exercer la magie noire. La nuit, il se met en campagne, laissant sa place vide à la maison. Il se rend invisible en se frottant le corps avec des herbes magiques et en murmurant certaines formules. Suivant certains, il n'est invisible que de face et on peut le voir de dos. Les Maïlu aperçoivent-ils des ombres mystérieuses se déplacer dans l'obscurité, ils vous diront qu'ils ont rencontré un *barau*. Le *barau* parcourt des distances considérables à la vitesse du vent. Ayant trouvé sa victime endormie chez elle, il la tue puis la ressuscite. Il arrive que,

trouvant deux ou trois hommes occupés à pêcher ou à travailler leur jardin, il les assomme à coups de gourdin sans leur laisser le moindre souvenir qu'ils ont été attaqués par un *barau*. Les Maïlu imputent à ses machinations toutes les morts qui se produisent parmi [390] eux : ils n'ont pas un instant l'idée que l'être maléfique puisse être l'un des leurs ou appartenir à un village ami ; il appartient invariablement à une communauté ennemie <sup>302</sup>.

On a constaté dans l'île Dobu la magie de l'ectomie avec extraction d'organes vitaux, suture et résurrection dans un état d'amnésie et d'hébétude. Elle porte le nom de *wawari*, du cri que pousse le sorcier en bondissant sur sa victime ; le même terme désigne aussi les hurlements au moyen desquels les insulaires de Dobu chassent les esprits de sorciers qu'ils imaginent en train de s'approcher d'un village. Dans l'île Rossel (archipel de la Louisiade), on trouve diverses méthodes pour mettre les gens à mort par voie de sorcellerie. La plus redoutée est la technique *ngwivi*. L'opérateur s'y prépare pendant dix jours par un jeûne pendant lequel il consomme fréquemment une variété de mille-pattes émettant une forte odeur d'acide prussique, par l'absorption d'eau salée et par le chuchotement de certaines formules magiques. Grâce à quoi, il devient invisible ou acquiert le pouvoir de se métamorphoser en un animal, chien par exemple. Le sorcier opère généralement de nuit : il fond sur sa victime pendant son sommeil et lui déplace ou lui brise les côtes supérieures. Elle ne se rend compte de ses méfaits que le lendemain et ne tarde pas à mourir <sup>303</sup>.

Les insulaires de Wogeo (archipel Schouten, au large de la côte septentrionale de la Nouvelle-Guinée) connaissent une forme redoutable de sorcellerie du nom de *yabon*. Le sorcier ayant repéré l'endroit où il a chance de trouver son ennemi seul, se munit de l'attirail magique requis et s'assure le concours de deux amis. L'homme rencontré, les complices le maîtrisent et récitent une formule qui le plonge dans l'inconscience. Là-dessus, ils le dépouillent de ses vêtements et lui bourrent de coups de poing articulations et côtes. Le magicien lui perce le cœur avec un poignard et verse dans la blessure de la sève de trois arbres connus des seuls sorciers, qui a pour effet de percer les entrailles de la victime. On complète l'opération en lui fai-

---

<sup>302</sup> Un des informateurs de Malinowski ajoutait le détail important suivant : le *barau*, après avoir tué sa victime, ouvre son corps, en extrait quelque chose et y introduit autre chose.

<sup>303</sup> Suivant notre source (W. E. Armstrong), c'est un fait que des gens furent parfois étranglés de nuit et qu'on leur rompit les côtes, une « réalité diabolique » difficile à dé mêler de la sorcellerie imaginaire *ngwivi*.

sant une entaille sous la langue et en lui enfonçant une lance dans le flanc gauche. Une feuille magique placée sur les blessures les referme sur-le-champ sans laisser la moindre trace. Une autre feuille introduite dans sa bouche lui fait oublier entièrement ce qui lui est arrivé ou, suivant d'autres, l'empêche d'en parler. Les aides se retirent tandis que le sorcier lui rend la conscience. Rentré chez lui, le malheureux tombe bientôt malade et meurt dans les dix jours. Les Wogeo expliquent par le *yabon* toutes les morts subites.

[391]

Les Sulka de la Nouvelle-Bretagne mettent au compte de la sorcellerie toute mort autre que la mort des enfants en bas âge, des combattants, des victimes d'accidents, de plaies ou de vieillesse. Cette sorcellerie meurtrière (*pur-mea*) est extrêmement redoutée. Le secret en est réservé à certaines personnes : la victime, qui doit être surprise seule, est attaquée à l'improviste dans la brousse. Après l'avoir assommée, étranglée ou malmenée de quelque autre façon, on la met à mort. Le sorcier la ramènera ensuite à la vie en la saupoudrant de terre sur laquelle il a prononcé diverses incantations. De retour chez lui, le malheureux tombe malade et déclare qu'on l'a ensorcelé, mais son corps n'accuse pas la plus petite trace de magie noire. La mort suit tôt ou tard, à moins qu'on ne puisse mettre la main sur un autre sorcier au fait du *pur-mea* pour lui administrer les soins voulus. Lorsque la victime est elle-même un sorcier versé dans la connaissance de cette magie maléfique, elle arrive parfois à s'en tirer elle-même.

La sorcellerie *vele* de l'archipel Salomon tire son nom du mot indigène signifiant « pincer », à cause de la sensation de picotement aux bras qui avertit les personnes protégées du voisinage d'un magicien noir. Sa puissance maléfique réside dans un petit globe de fibre, le *vasa*, qui contient divers objets recueillis à l'emplacement habité par un esprit ancestral. Ces objets peuvent aussi avoir appartenu à l'esprit durant sa vie : dans ce cas, ils sont imprégnés de son *nanama* (*mana*) et extrêmement dangereux. Le *vasa* doit renfermer, de toute nécessité, de la terre sacrée d'une certaine île de l'archipel Russell. Le *vasa*, une fois « rendu vivant » par la récitation d'incantations, est prêt à exercer son œuvre de mort. Le sorcier va s'embusquer en bordure de la route à l'affût de sa victime. Au moment où elle s'approche, il attire son attention par un bruit aigu. L'individu menacé tourne la tête et aperçoit le *vasa* suspendu au doigt du sorcier : il n'en faut pas plus pour qu'il s'effondre sur place, sans connaissance le plus souvent. Le sorcier s'empresse de fourrer des immondices

dans sa gorge et de faire toucher aux diverses parties de son corps le *vasa*. Il écrase celles-ci du dedans sans laisser de traces sur l'épiderme. Parfois l'opérateur se sert en outre, de la queue d'une pastenague ou d'un os de mort pour lui piquer tout le corps. Il lui met alors du gingembre ou quelque autre objet puissant sous le nez pour le ressusciter, lui dit le nom du sorcier et lui enjoint de rentrer chez lui. L'homme, arrivé à sa demeure, donne des signes de fièvre, mais il ne dit mot de son aventure. Il finit par mourir, le plus souvent dans les trois [392] jours. Certains individus doivent à une protection particulière de leurs mânes ancestraux d'être réfractaires au *vele*. On peut encore, en mettant certaines feuilles ou certaines herbes sacrées sous son bracelet, être averti de l'approche d'un *vele* et lui échapper en prenant un autre itinéraire. Le moindre contact sexuel suffit à faire perdre le *vele* ; la simple vue des organes génitaux d'une femme suffit. De là, la croyance répandue, suivant laquelle la femme surprise par l'homme *vele* n'a qu'à relever son pagne d'herbes et montrer son sexe pour lui échapper, soit qu'il éclate de rire, ou même songe à la posséder. Lorsqu'un individu tombe malade, le médecin commence par déterminer si le patient souffre vraiment de la sorcellerie *vele* : dans ce cas, le malade se remettra sûrement si l'on arrive à lui faire vomir du sang, de la terre, des légumes non digérés et un ver ; le troisième jour, il sera hors de danger <sup>304</sup>.

On a relevé à Malékula (Nouvelles-Hébrides) une forme de magie noire du nom de *nembike*. Après avoir assommé la victime au moyen d'une pierre, on lui applique un masque sur le visage. Le magicien lui frictionne le corps avec des feuilles, s'acquitte des opérations voulues, puis lui rend la vie. L'individu, rentré chez lui, constate un trouble dans ses idées : si on lui demande de montrer le ciel, il désigne la terre et réciproquement. Il fait griller un petit bout de sa propre chair prélevée par le sorcier et le mange : il en tombe malade et n'en a plus pour longtemps <sup>305</sup>.

Suivant les Toradya du centre de Célèbes, les « entrailles » (*lamboyo*) d'un individu peuvent le quitter sous la forme d'un cerf, d'un porc, d'un buffle ou de tel autre animal. Le *lamboyo*, ainsi déguisé, s'approche de la victime qui éprouve un tel assoupissement qu'elle est incapable d'opposer aucune résistance et tombe sans

---

<sup>304</sup> Suivant Wright, la sorcellerie *vélé* est limitée à Guadalcanal, à la petite île de Savo et aux îles Russell adjacentes. Codrington affirme qu'elle est « connue » (sinon réellement pratiquée) à Florida et à Mala ou Malaita.

<sup>305</sup> Suivant Codrington, la sorcellerie *vequa* de l'île des Lépreux (Nouvelles-Hébrides) ressemble étroitement à la *vélé* des îles Salomon.



tarder dans l'inconscience. Puis le *lamboyo* reprend la forme humaine (bien que le corps réel n'ait pas quitté la maison), dépèce la victime, dont il extirpe le foie pour le dévorer. Cela fait, il rassemble les parties démembrées de telle manière que la victime offre l'apparence d'un complet rétablissement. La victime reprend ses sens mais ignore tout de son aventure et ne se doute pas qu'elle n'a plus son foie. La mort suit de près son réveil.

Les Wahadimu - qui passent pour avoir été les premiers habitants de Zanzibar, avant l'invasion des Arabes - croient dur aux sorciers. Ces sorciers ont besoin de victimes humaines pour alimenter leurs festins cannibales. Ils enlèvent un homme à domicile pour l'emporter dans la forêt - comment ? personne ne peut le dire - et tandis qu'il dort encore, ils le rouent [393] avec des assommoirs ou avec leurs sacoches de sorciers. Ils lui percent, en outre, la langue avec une aiguille. Ils le ramènent alors chez lui : le matin, à son réveil, il se sent gravement malade ; il a le corps enflé et sa langue lui fait si mal qu'il ne peut ni manger ni boire, pas même parler. Il meurt et on l'enterre. La nuit même, une sorcière fait se dresser le cadavre, se l'attache sur le dos et danse dans cette posture. Puis tous les membres de la confrérie des sorciers se rassemblent pour banqueter de ses restes.

Les Bathonga attribuent à leurs sorciers, les *baloyi*, entre autres pouvoirs mystérieux et maléfiques, celui d'ouvrir toutes choses : c'est ce qu'ils appellent le pouvoir de *mpfulo*. Le sorcier a le pouvoir de pénétrer la nuit dans un village et d'en plonger tous les habitants dans un profond sommeil. Brandissant alors une queue d'hyène enduite de médecines, il ouvre le kraal pour en faire sortir tout le bétail et l'emmener dans son kraal à lui. Il peut aussi bien ouvrir une hutte, enlever le mari endormi sans le réveiller et avoir commerce avec sa femme. Mais le grand *mpfulo* consiste à ouvrir un homme ; on ne nous dit pas comment cela est possible sans qu'il s'en rende compte, mais le fait est que l'opération a pour effet d'épuiser la victime pour en faire l'ombre d'elle-même et la conduire à la mort en peu de jours.

Les Indiens de la Guyane donnent le nom de *kanaima* (*kenaima*) à l'individu qui s'est voué à tuer quelqu'un par vengeance, mais le mot s'applique aussi à l'esprit meurtrier « sous l'influence duquel il agit et qui est censé le posséder ». Il existe, en outre, un *kanaima* de pure imagination qui opère invisiblement en chargeant son âme de nuire ou de donner la mort à un ennemi. Le même individu peut encore faire passer son âme dans le corps d'un jaguar, d'un serpent, d'une pastenague ou de tel autre être pour lui permettre d'aborder plus facilement la victime convoitée. Nos Indiens

tiennent le *kanaima* pour responsable de tous les malheurs qui peuvent leur arriver. Contre ces sortes d'influence maligne, il n'est qu'un seul remède, la contre-magie de l'homme-médecine, le *piai*. Ce *kanaima* imaginaire sera naturellement toujours placé dans une autre tribu que celle de la victime, ce qui a pour résultat de perpétuer et d'exacerber les sentiments de suspicion et de haine entre tribus voisines.

Certains traits de cette croyance au *kanaima*, telle qu'on la constate chez les Caraïbes de la rivière Barama, ne diffèrent en rien de la sorcellerie *kurdaitcha*, *vada* et *vele* décrite plus [394] haut. Au dire de nos Indiens, le *kanaima* plonge sa victime dans une sorte de transe, se jette sur elle, lui tord les poignets et lui distend les tendons. Il lui introduit dans la bouche une poudre noire qui la fait tousser, éternuer et contracter un rhume ; qu'elle l'avale, ses viscères se décomposent. L'individu qui a été soumis à pareil traitement n'en conserve d'ordinaire pas assez de souvenir pour en parler à ses amis ou à ses proches, mais pour couper court à toute trahison possible, le *kanaima* a la ressource de transpercer sa langue avec un crochet de serpent. La victime ayant repris ses sens rentre chez elle, contracte la fièvre et un « mal osseux » qui la conduisent sans tarder à la tombe. Ses amis et ses proches, à la vue des bleus consécutifs à ses mauvais traitements, comprennent qu'elle a succombé aux blessures d'un *kanaima*.

Chez les Taulipang, un autre groupe caraïbe, le *kanaima* rôde la nuit et frappe les gens avec une massue courte et pesante à quadruple face, l'ancienne massue de guerre que l'on continue toujours de porter sur l'épaule au cours des danses. La victime ne meurt pas tout de suite, mais rentrée chez elle elle prend la fièvre et succombe au bout de quatre à cinq jours. Le *kanaima* n'attaque jamais qu'une personne à la fois. Les Indiens sont convaincus que toute une tribu ennemie peut être *kanaima*.

Les Cherokee racontent l'histoire d'une ogresse qui se repaissait de chair humaine. Elle prenait toutes les formes qu'elle voulait : à l'accoutumée elle avait l'allure d'une vieille femme dont le corps était entièrement recouvert d'une carapace de peau dure comme la pierre, et dont l'index droit présentait la forme d'une longue allène ou d'une tête de flèche effilée. Elle s'en servait pour poignarder quiconque passait à sa portée. Elle enlevait alors son foie au malheureux sans laisser de traces ni lui causer de douleur. De sorte que la victime, inconsciente de son aventure, continuait de vaquer quelque temps à ses affaires sans rien laisser paraître. Puis, brusquement, elle éprouvait de la faiblesse et dépérissait de plus en plus. La mort n'était plus qu'une question de temps.

Il est difficile de régler le compte de la sorcellerie par un verdict pur et simple de supercherie dans laquelle entreraient, d'une part, l'imagination excitée de la victime et, de l'autre, la mégalomanie du praticien supposé. Plus d'une fois la sorcellerie est un fait et il n'est pas besoin d'invoquer des voies de fait sur la victime ou une inoculation mortelle quelconque. Un individu peut être vraiment paralysé par la crainte qu'il n'est plus qu'un jouet pour la volonté du sorcier et réduit à ne [395] penser et à ne vouloir que suivant la direction imposée par le sorcier. À force de ruminer la fatalité sous le coup de laquelle il se trouve, sa raison finit par sombrer et il prend pour belle et bonne réalité les redoutables conséquences de la vengeance du sorcier. Qu'une sorcellerie de cette nature ait été effectivement pratiquée dans une communauté un certain nombre de fois, il n'en a pas fallu davantage pour y faire découvrir la technique normale aussi bien des magiciens en chair et en os que des sorciers imaginaires, machinateurs abominables des maux de l'humanité <sup>306</sup>.

---

<sup>306</sup> Touchant ce type de sorcellerie, il vaut la peine de noter que la privation de la « graisse des reins » (en réalité la graisse de l'épiploon) ne se rencontre qu'en Australie. Les aborigènes apprécient beaucoup la graisse humaine ; car ils se figurent que le courage et les qualités du mort passent dans ceux qui la mangent, s'en enduisent le corps ou en portent sur eux sous forme de charme pour la chasse et la pêche. Chez les Toradya de Célèbes et chez les Indiens Cherokee, c'est le foie de la victime que l'on prélève et que l'on mange. Cette forme de cannibalisme est évidemment en rapport avec la nécrophagie si souvent imputée aux sorciers, réels ou imaginaires.

[398]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre XV

---

### Les moyens de défense contre la sorcellerie

[Retour à la table des matières](#)

Les ressources quasi inépuisables du primitif dans la mobilisation des sortilèges n'ont d'égale que son ingéniosité à imaginer des moyens pour les neutraliser, rites apotropaïques ou techniques de protection. Comme le succès de la magie noire dépend entièrement de la crainte qu'elle inspire à ses victimes, il suffira que la contre-magie, la divination et l'exorcisme, frappent plus vigoureusement encore l'imagination pour assurer une protection efficace contre le sorcier et ses exploits extraordinaires.

Dans les îles Samoa, lorsqu'un homme était malade, on commençait par interroger sa sœur ou les enfants de celle-ci pour « savoir si l'un d'entre eux n'avait pas attiré la maladie sur lui par voie d'imprécation. Dans ce cas, la sœur remplissait sa bouche de lait de coco qu'elle rejetait dans la direction, ou sur le corps, du patient : elle exprimait ainsi son innocence et éloignait en même temps toute autre incantation possible. Cette conduite s'expliquait par la grande crainte attachée aux conséquen-

ces de l'imprécation d'une sœur ». (G. Brown.) Le *tohunga* Maori qui voulait protéger le « principe vital » d'un jeune homme et le mettre à l'abri d'attentats magiques, le plongeait dans une rivière purificatrice en récitant des formules appropriées. Cette pratique devait à la grande confiance qu'elle inspirait sa portée psychologique considérable <sup>307</sup>. Dans le bassin du bas Congo l'indigène peut se procurer un charme qui le protège contre les attaques magiques d'un ennemi : ce charme a pour effet d'obliger l'ennemi à remettre au « « lendemain » ses machinations, et l'acte n'a jamais lieu puisque le lendemain n'arrive jamais. Suivant les Indiens Yagua du Pérou nord-oriental, le magicien ne peut arriver à ses fins contre un autre magicien que si ce dernier n'a pas vent de ses manœuvres ; s'il est au courant, il n'a qu'à boire du jus de tabac pour s'immuniser ; il peut même tuer son adversaire en recourant contre lui à une magie plus puissante. Chez les Indiens Thompson de la Colombie britannique, l'ennemi qui réussissait à s'emparer des armes d'un individu était maître de l'ensorceler, de lui retirer sa chance et de le mettre à mort. [399] Mais si le propriétaire des armes se trouvait supérieur en magie à son ennemi, c'était souvent ce dernier qui tombait malade et mourait. Lorsque deux magiciens Shuswap flanqués d'esprits tutélaires de puissance égale essayaient de s'ensorceler l'un l'autre, tous les deux trépassaient en même temps ou du moins l'un suivait l'autre de près.

La crainte de la magie noire à base d'*exuviae* ou de reliques personnelles d'un individu se traduit, en fin de compte, par des pratiques d'hygiène et de salubrité. Non d'ailleurs que l'indigène se conduise dans un dessein de propreté ; il ne songe qu'à soustraire au magicien tout ce qu'il pourrait retourner contre lui.

Les aborigènes de l'État de Victoria, par exemple, ne laisseront jamais rien traîner de repoussant dans le voisinage de leur camp. Toutes les immondices d'adultes ou d'enfants déjà grands sont enterrées à quelque distance des habitations. Les Narryeri du Sud australien ont soin de brûler les os des animaux qu'ils mangent, pour les empêcher de tomber aux mains de leurs ennemis <sup>308</sup>. Chez les Kakadu du Territoire

---

<sup>307</sup> On a constaté également dans les îles Marquises un rite d'immunisation appelé *kopu ehu*.

<sup>308</sup> Souvent un indigène qui s'est procuré un os d'un animal consommé par un des voisins va le trouver et lui dit : « J'ai ton *ngadhungi* ; que me donnes-tu en échange ? » Il arrive que l'interlocuteur ait lui-même le *ngadhungi* de l'autre. Dans ce cas on fait un échange, et chacun détruit l'objet dangereux qu'il détient. Sinon l'individu interpellé s'efforce de récupérer son *ngadhungi* en offrant des filets de pêche, des lances, ou tel autre objet, à son ennemi virtuel.

Nord, plusieurs hommes assistés d'une femme cherchent à s'emparer d'une « partie spirituelle » de l'ennemi ; ils veulent par là le priver du protecteur qui pourrait l'avertir des dangers ou le guider dans sa recherche de la nourriture. À cette fin, ils se procurent des excréments de l'ennemi, les écrasent et les mettent dans des boules de cire qu'ils brûlent dans un four en terre, en même temps qu'un bâton qui représente l'esprit protecteur. Cette magie est si efficace que chacun prend soin de soustraire à la vue ses matières fécales, ce qui fait que les camps Kakadu se distinguent de beaucoup d'autres par leur propreté.

Les tribus papoues observent des précautions analogues. Chez les Mafulu, elles ne concernent que les enfants en bas âge ou encore très jeunes ; les adultes s'en estiment dispensés. En revanche, jamais un ou une Mafulu ne laisseront traîner des reliefs de repas ; ils les rangent jusqu'à ce qu'ils aient le moyen de les rendre inoffensifs en les jetant dans une rivière ; ces mesures ne s'appliquent pas aux restes des tout jeunes enfants. Les Arapesh distinguent, dans ce qui est lié à l'homme et peut servir contre lui, deux groupes ayant chacun son nom particulier. Le premier comprend des morceaux d'aliments, des bouts de cigarettes à demi consommées et des bouts de canne à sucre sucée ; le second comprend les diverses excréments : sueur, salive, croûtes, sperme, sécrétion vaginale, urine et fèces. Toutefois, seules les excréments d'enfants en bas âge ont une valeur magique. Chez les Arapesh de la montagne, [400] on munit les enfants de sept ou huit ans de petites sacoches en filet dans lesquelles ils doivent cacher les os qu'ils ont mastiqués, la nourriture qu'ils ont laissée, des pansements ayant servi, les parties détachées de leur pagne, bref tout déchet qui peut renfermer quelque partie de leur personnalité. Ils les gardent soigneusement pour les brûler ensuite en cachette. Les Kwoma avertissent l'enfant qui va être sevré de ne pas toucher à la nourriture qui pourrait lui être donnée par un autre qu'un proche, de crainte qu'elle ne renferme du « poison » ; il ne devra pas non plus manger loin de chez lui : il pourrait laisser tomber par mégarde des morceaux. Plus tard, on y ajoutera d'autres conseils : il prendra garde de ne pas laisser perdre son sang, s'il vient à se couper ; un sorcier pourrait s'en emparer. Plus grand, il évitera tout commerce sexuel avec une jeune fille capable de remettre son sperme à un sorcier <sup>309</sup>.

---

<sup>309</sup> Chez les Banyankole de l'Ouganda, l'un des moyens de nuire à quelqu'un consistait à le faire séduire par sa sœur. Celle-ci recueillait le sperme qu'elle passait à son frère ; cette

La pratique, courante dans les îles mélanésiennes, de faire ses besoins dans la mer ou dans une rivière provient de la croyance que l'eau fait disparaître la portion de personnalité qui demeure attachée aux matières fécales <sup>310</sup>. Dans les îles Fidji, avant que le christianisme n'eût liquidé la magie noire exuviale, chacun était son propre boueur, de sorte que chaque village était net. « De sa naissance à la vieillesse, l'homme n'avait pas d'autre crainte ; il allait dans la mer, dans le cimetière ou dans les profondeurs de la forêt pour satisfaire ses besoins naturels ; il brûlait son *malo* usé ; il donnait aux porcs tout ce qui restait de ses repas ; il allait jusqu'à dissimuler ses démêlures dans le toit de sa maison. » (B. H. Thomson.)

À Tahiti, toutes les personnes de condition avaient des domestiques chargés de faire disparaître les objets pouvant être utilisés pour la magie noire. Ces objets étaient brûlés, enterrés, immergés dans la mer ou encore portés au monceau de déchets de l'enclos sacré où ils étaient à l'abri. À Hawaï, ce personnel domestique comptait un préposé au vestiaire, qui avait l'œil sur les vêtements et les ornements portés par le chef, pour les empêcher d'être soustraits à des fins de sorcellerie ; un porte-crachoir tenu de prévenir les besoins expectoratoires du chef sous peine de punition ; un domestique privé chargé de faire disparaître les déjections du chef. Celles-ci étaient soit brûlées en cachette, soit jetées dans la mer. En Nouvelle-Zélande, les aliments, le vêtement et les biens personnels des classes privilégiées étaient défendus par des tabous rigoureux que l'individu dit commun n'aurait pas osé violer ; ce qui dispensait de recourir à un personnel particulier pour empêcher les prétendus sorciers de recueillir les « objets-appâts » <sup>311</sup>.

---

matière, convenablement employée dans un rite magique, rendait impuissant l'homme en question.

<sup>310</sup> Dans l'île de Tanna (Nouvelles-Hébrides), tout indigène emporte avec lui un petit panier dans lequel il met ses peaux de bananes, ses écales de noix de coco et ses reliefs de repas. Il suffit de traverser une rivière avec le panier pour rendre son contenu inutilisable à des fins magiques. On a vu un individu, qui avait réussi à mettre la main sur des reliefs de cette nature, faire un détour de plusieurs kilomètres pour éviter une rivière, dans la crainte de gâcher la puissance occulte captée.

<sup>311</sup> En Nouvelle-Zélande, on apprenait très tôt aux enfants la manière de se défaire des « appâts ». La mère maorie de P. H. Buck lui avait enseigné à ne jamais cracher par terre et à ne jamais marcher en mangeant devant des étrangers. De même, sa mère cacha toujours ses démêlures, « peut-être plus par habitude que par la crainte d'un danger imminent ». Les contributeurs de Buck qui avaient à traverser une région connue pour ses sorciers suivaient la côte et choisissaient l'heure de la marée. Ils allaient en file indienne le plus près possible de l'eau pour que la marée effarât au plus tôt l'empreinte de leurs pas.

[401]

La victime de la sorcellerie ou ses compagnons réussissent parfois à obtenir du sorcier qu'il défasse son œuvre <sup>312</sup>. Dans la tribu Wotjobaluk (Nouvelle-Galles du Sud), l'homme soupçonné d'avoir « pointé l'os » dans la direction d'un autre était sollicité par les amis de ce dernier de mettre l'os dans l'eau pour neutraliser les suites mauvaises de l'acte magique. Si la victime mourait, ses amis essayaient de tuer le responsable par les mêmes moyens ou par la force ouverte <sup>313</sup>. Chez les Murngin de la Terre d'Arnhem (Territoire du Nord), certains individus détiennent des chants qui passent pour les formes les plus redoutables de la magie noire. L'un de ces chants s'appelle le chant du « poisson blanc » : il rend la respiration de la victime rapide et extrêmement pénible tandis que le poisson dévore ses entrailles ; l'état du malheureux s'aggrave à mesure que monte la marée, pour finir, à l'apogée de la marée, par la mort. Si le sorcier vient à changer d'idée et décide de sauver la victime, il n'a qu'à plonger dans l'eau à l'aube, à se laver et à regagner le rivage, puis à se peindre le corps avec de l'ocre rouge. Lorsqu'un Bukaua tombe gravement malade, ses proches vont trouver le sorcier jugé responsable pour acheter son désistement ; l'homme ne fait pas de difficultés si la somme lui agrée et s'il n'a pas été acheté par un membre plus important de la communauté. Sa contre-magie s'avère-t-elle inopérante, on reporte la responsabilité sur un autre sorcier. Si la contre-magie de ce dernier ne produit pas plus d'effet sur le malade, on se rabat sur l'intervention d'esprits malins. La magie noire à base fécale est chose courante dans l'île Rossel (archipel de la Louisiade) : la victime commence par souffrir de diarrhée mais son cas n'est pas mortel si le sorcier ne poursuit pas son opération. S'il projette la mort

---

<sup>312</sup> Dans la tribu Narrang-ga (Sud Australien), l'homme-médecine ne pouvait pas retirer le mal qu'il avait causé. Il y fallait nécessairement un autre praticien. De même, dans la tribu Anula (golfe de Carpentaria), où l'homme-médecine peut opérer la « magie mauvaise » mais non la détruire. Il n'est pas sans intérêt que les Anula sont la seule tribu de la contrée à faire appel à un être spirituel pour guérir un malade. En cas de maladie, l'homme-médecine « chante » à un esprit ami de venir soulager le malade. Suivant les Jivaro, le magicien qui a envoyé un esprit de la maladie est incapable de guérir le patient. L'esprit en cause serait blessé et refuserait son concours si on lui demandait de défaire l'œuvre d'abord sollicitée. Chez les Chemehuevi du sud de la Californie, la plupart des sorciers avaient pouvoir de guérison mais le « follow-doctor », *le médecin suiveur*, qui avait le don de suivre une personne dans ses voyages et de l'ensorceler de loin, ne l'avait pas. La victime n'échappait jamais, car le médecin la suivait « mentalement » et la tuait.

<sup>313</sup> Chez les Dieri, la méthode classique pour priver un os de sa vertu occulte consistait à le plonger dans l'eau.



de sa victime, il place au-dessus d'un feu les fèces en même temps que divers produits animaux ou végétaux, entre autres une anguille venimeuse : l'homme prend la fièvre et meurt sans tarder. Mais le sorcier peut regretter son acte au dernier moment ; il met alors ce qui reste du mélange dans de l'eau froide et l'homme se remet. En Nouvelle-Bretagne, lorsqu'on vient de découvrir un sorcier Sulka, les gens lui offrent des dons pour lui faire retirer les déchets de la victime de l'eau ou du feu dans lesquels ils ont été placés ; faute de quoi, la mort est inévitable. Dans les îles Tonga, la victime du sorcier ne pouvait être guérie que par l'auteur du mal ; les proches de la victime allaient le trouver à cette fin et achetaient ses bons offices. On payait de même le sorcier des îles Marquises pour retirer son sortilège. Les magiciens Achinois du nord-ouest [402] de Sumatra utilisent certaines variétés de champignons vénéneux, de préférence ceux qui poussent par deux. Dans la paire, ils distinguent un champignon « prince » et un champignon « princesse ». Le premier opère le mal et le sorcier le procure à ses clients désireux de se débarrasser d'un ennemi ; il garde par devers lui le second, qui fournit un antidote au poison du premier. Moyennant une rémunération de son goût, il ne refuse pas, d'ailleurs, de remettre la « princesse » à la victime visée, qui sera ainsi à même de paralyser la magie noire de son adversaire.

La contre-magie peut être opérée par un praticien rival du sorcier. C'est toujours le cas dans les îles Trobriand, où chaque incantation a son incantation contraire. Le duel entre les deux forces magiques, la noire et la blanche, la mauvaise et la bonne, se déroule, on peut dire, au grand jour. Dans l'île Eddystone, les sorciers ont leurs adversaires, qui arrivent, grâce au concours d'esprits à leur service, à découvrir le praticien noir et à guérir la maladie qu'il a provoquée. À Ontong Java, l'anti-sorcier agite des feuilles de cocotier huilées sur la tête du patient, tout en récitant une incantation, où interviennent des limaces de mer et autres êtres peu ragoûtants, puis il prie certains de ses ancêtres d'éloigner les limaces que les esprits ancestraux du sorcier ont déposées dans les entrailles de l'homme. Si ce traitement rudimentaire se montre efficace, le thaumaturge est comblé de présents magnifiques. Il semble bien, d'autre part, qu'il ne se prêterait pas à ruiner ainsi l'œuvre d'un autre s'il n'y avait toute une opinion publique pour appuyer la malheureuse victime d'un sortilège immérité.

Le panthéon indigène des Tahitiens comptait un dieu guérisseur de rang élevé, très puissant dans la défense contre les sorciers. Les proches de l'individu victime

de la magie noire allaient offrir des dons au dieu dans la personne de son prêtre, qui entreprenait alors la guérison du patient. L'homme malade (ou ses proches à sa place) devait d'abord pour cela confesser certaines fautes pouvant avoir été à l'origine de son mal. Le prêtre prenait dans une main une pousse de bananier qui représentait le sorcier et dans l'autre une racine de kava représentant son dieu. Au moyen d'une « prière » de guérison il faisait passer le mal dans le pied de bananier, c'est-à-dire dans le sorcier dont il tenait lieu. En même temps, il pria le dieu de pardonner les péchés confessés et adjurait le patient de vomir les esprits mauvais qui le tourmentaient. Lorsque le prêtre se rendait maître de la situation, les puissances démoniaques [403] entraient dans le corps du sorcier et le faisaient périr avec toute sa famille.

L'Afrique orientale a ses bons magiciens qui dépistent et détruisent les sorciers, aussi bien réels qu'imaginaires. C'est ainsi que, chez les Anyanja du Nyasaland, le « coupe-gorge » et « l'homme au marteau » arrivent, au moyen de médecines puissantes, à contraindre les sorciers à jeter le masque et à les attaquer, le premier avec son couteau, le second avec son marteau. Le sorcier Shilluk façonne avec de la terre une image de sa victime projetée, lui enfonce des clous dans les oreilles et la met au feu : l'individu visé meurt ou devient fou. Mais un bon magicien appelé à l'aide fera une autre représentation qu'il placera dans l'eau, neutralisant de la sorte la chaleur de la première image.

Le sorcier caraïbe du fleuve Barama, dûment engagé pour nuire à quelqu'un, commence par se mettre en relation avec ses esprits ; il boit à cette fin une potion d'eau poivrée qui produit en lui une violente réaction sous forme d'accès. Il s'approche alors de la victime visée, ramasse quelque menu objet sur lequel il souffle de la fumée de tabac, et le jette sur elle. Les suites de son acte dépendent de la nature de l'objet : s'il s'agit d'ordures, elle tombera en pourriture ; si c'est un bout de bois, elle s'engourdira. Le sorcier peut aussi simplement souffler de la fumée de tabac en faisant en même temps un vœu ; si la fumée touche la victime, son vœu sera rempli ; on a même vu des hommes transformés en singes par ce moyen sans prétention. Il semble que la fumée du tabac soit l'« incarnation » de la puissance du sorcier. La victime consulte alors un autre sorcier qui, grâce au même moyen de l'eau poivrée, s'adresse à ses esprits à lui, pendant la nuit, car il voit aussi bien dans une pièce obscure que dans une pièce éclairée. Le matin venu, il révèle à son client l'auteur du méfait et ses raisons, lui ordonne d'observer certains tabous alimentaires

pour neutraliser les machinations du praticien rival. Il peut aussi arriver que le malheureux s'adresse sans le savoir au sorcier engagé pour le perdre ; dans ce cas, l'homme se garde de ne rien révéler et accable davantage encore l'infortuné client.

Les Takelma de l'Oregon avaient, outre l'homme-médecine régulier (*goyo*) qui opère aussi bien maladie que guérison, un autre fonctionnaire entièrement voué aux œuvres de guérison. On achetait fréquemment ses services pour neutraliser l'activité néfaste du *goyo*. Les deux praticiens faisaient appel à des esprits entièrement différents et recouraient à des chants médicaux [404] différents. Lorsque le *goyo* qui « dévore les gens » avait passé les limites de la témérité dans ses pratiques meurtrières, l'homme-médecine pouvait expulser visiblement ses esprits tutélaires de son corps en le ligotant et le réduire ainsi à l'impuissance.

Il arrive aussi que la magie noire se retourne contre le manipulateur et soit sa perte. On raconte l'histoire tragique d'un sorcier de Malekula qui se laissa prendre et appliqua ses rites et ses incantations à ses propres excréments au lieu de ceux d'un ennemi. Un mois environ après, il se rendit compte de l'erreur ; il était trop tard pour maîtriser les effets de la magie ; « son sang n'était plus bon » ; les ulcères et la paralysie le condamnèrent à l'impotence définitive et au lit. Les Maori avaient une magie qui ne se contentait pas d'éloigner et de ruiner les sortilèges mais qui se retournait contre leur auteur et le tuait. Ce genre de contre-incantations opérait infailliblement lorsque le *tohunga* qui les pratiquait avait une réserve de *mana* supérieure à son rival. Si le patient se remettait, c'était naturellement le sorcier qui mourait <sup>314</sup>. Chez les Bavenda du Transvaal, la forme peut-être la plus populaire de magie noire utilise le sable prélevé dans les empreintes de pas de l'ennemi. Ce sable combiné avec des herbes vénéneuses donne un charme extrêmement efficace. Il a, du reste, son préventif : l'individu qui se prépare à traverser un district où vit un de ses ennemis se procure auprès d'un magicien une certaine poudre mêlée à de la graisse et il étend cet onguent sur la plante de ses pieds et parfois, pour un surcroît de précautions, sur tout son corps. L'onguent constitue une barrière magique entre les pieds du voyageur et le sol et prévient toute fuite de son « essence » ou de sa personnalité. En outre, la poudre du magicien qui a fourni les pommades va infecter le sol. Si son pouvoir dépasse celui du magicien ennemi, le voyageur n'a rien à redouter ;

---

<sup>314</sup> Cette contre-magie portait le nom de *whakahokitu*. Dans les îles Chatham (Moriori), l'esprit d'un individu tué par un sorcier revenait des ombres et tuait le sorcier ; ce qui, du reste, ne semblait nullement détourner les indigènes de pratiquer la magie noire.

c'est l'ennemi qui subira le sort qu'il avait réservé à l'autre. La forme la plus virulente de la magie Azandé est la magie de la vengeance, *bagbuduma*. Lorsqu'un homme meurt, ses proches concluent qu'il a été la victime d'un sorcier et ils recourent à la magie en question pour tuer le meurtrier. Ils disent d'elle qu'elle est à la fois juge et bourreau et qu'elle « règle les cas aussi judicieusement que les princes ». L'homme qui s'aviserait de recourir au *bagbuduma* pour se débarrasser d'un innocent n'aboutirait à rien d'autre qu'à tourner contre lui sa vertu et à y succomber. Aussi les Azandé n'y recourent-ils qu'après s'être assurés, par voie de divination, que leur consanguin est vraiment mort de sorcellerie [405] et non à la suite de sa mauvaise conduite. Les Ga de la Côte de l'Or estiment absolument nécessaire pour la femme enceinte de se mettre à l'abri des sorcières qui s'emparent des esprits des enfants encore dans le sein. Elle se lave en conséquence avec de l'eau contenant une herbe puissante et quelques pincées de tous les aliments qu'on peut imaginer, indigènes ou importés. L'idée est la suivante : la sorcière, si éclectique que soit son régime, reconnaîtra la présence de sa nourriture dans le mélange. La nourriture avec laquelle la femme s'est lavée la protège de la sorcière en lui disant : « Je suis ta propre nourriture. Tu ne peux pas me blesser sans te blesser toi-même. » Lorsqu'un Cherokee est gravement malade, les sorciers se rassemblent invisiblement de partout autour de sa maison à la nuit tombante et là, ils font tout leur possible pour aggraver son cas et précipiter sa fin. Si le patient vient à succomber, toutes les années qu'il aurait encore vécues passent au compte de ses ennemis qui connaîtront ainsi une longue et verte vieillesse. Les Indiens disposent, contre ces « rôdeurs nocturnes », d'une contre-incantation redoutable. Elle fait mieux que chasser le sorcier ; elle le tue ; suivant la croyance générale, la contre-offensive magique aboutit toujours à la mort de l'auteur du sortilège meurtrier. Suivant les Eskimos Netsilik, une formule de « paroles mauvaises » doit tuer si vraiment elle renferme une puissance : si elle n'atteint pas la personne à laquelle on la destinait, elle se retournera contre celui qui l'a composée et récitée ; si ce n'est pas lui qui succombe, ce sera l'un de ses plus proches parents. Les incantations peuvent ainsi être de vrais boomerangs et les histoires ne manquent pas de mésaventures de cette espèce.

Une mort survient dans une communauté primitive. Une question se pose : est-ce la conséquence d'un acte coupable de la victime, violation de tabou, omission, faute positive, appelant la juste vengeance des puissances spirituelles ? est-elle due, au contraire, à un sortilège de magie noire jeté sur elle par un individu de la communau-

té ou étranger à elle ? On aura fréquemment recours à la divination pour trancher le problème et, dans la seconde hypothèse, pour découvrir le sorcier.

Les Watchandi de l'Australie occidentale dégagent soigneusement le terrain autour de la tombe de l'homme qui vient de mourir et s'y rendent chaque jour en quête de la trace d'un être vivant qui soit passé dessus. Avec le temps, on observera nécessairement la trace de quelque animal, un scarabée par exemple. La direction prise par l'insecte indique [406] de quel côté habite le sorcier responsable. Les consanguins, les plus proches se mettent alors à sa poursuite, dût-il se trouver à des centaines de milles. Les tribus de l'État de Victoria ont plusieurs moyens pour déterminer la direction dans laquelle les vengeurs doivent s'engager pour découvrir le sorcier meurtrier. L'un d'entre eux consiste à élever une butte sur sa tombe et à la recouvrir d'une couche unie d'argile humide. Le soleil ardent a vite fait de fissurer l'argile et l'orientation de la première grande crevasse indique l'itinéraire à suivre par les vengeurs.

La tribu papoue des Orokaiva dispose un tison embrasé à la lisière du village où un homme vient de mourir. Les proches du défunt l'observent soigneusement et lorsqu'il s'envole, emporté par les mânes du mort, ils essaient de le suivre jusqu'à ce qu'il se pose sur la véranda de la maison du coupable. Cette technique aboutit facilement, on le devine, à punir un innocent qui a le malheur de n'être pas dans les petits papiers des devins. Un tison éteint ou un morceau de charbon de bois sur la véranda d'un individu, cela n'a rien d'extraordinaire ; de sorte que n'importe qui s'expose à être accusé du meurtre.

En Nouvelle-Bretagne, après une mort, les villageois se rassemblent. L'un d'eux prend dans la main une coquille nacrée et s'étend auprès de la dépouille. Un autre appelle alors, l'un après l'autre, les noms de tous les hommes du village et, si rien ne se produit, les noms des villages environnants, jusqu'à ce que l'on entende un frapement dans la coquille. L'homme dont le nom a coïncidé avec le phénomène est déclaré coupable et rien ne fera démentir l'assistance. C'est le plus souvent un individu qui avait une rancune contre celui qui est mort « et dans une épreuve de ce genre, un vaste champ est ouvert aux vengeances personnelles de ceux qui y prennent part ».

Dans les îles Tanga (au large de la côte orientale de la Nouvelle-Irlande), c'était l'usage de « pêcher l'esprit » de la personne que l'on supposait avoir succombé à des

sortilèges. À cette fin, les hommes prenaient un poteau de bambou à une extrémité de laquelle ils attachaient une touffe de feuilles particulièrement fragrances. On plaçait dans ces feuilles trois vertèbres recouvertes d'une chair succulente prélevée sur l'un des porcs consommés au banquet mortuaire. Quand tout était prêt, les hommes plaçaient le poteau sur leur épaule et se mettaient en marche, en prenant bien soin de placer l' « appât » à l'arrière, de manière à ne pas voir l'esprit du mort. Tout en s'avançant dans la brousse, ils s'efforçaient d'attirer son attention en le sifflant et en l'invitant à venir respirer les feuilles fragrances [407] et goûter les morceaux de viande succulents. À un moment donné, le poteau devenait plus lourd : c'était le signe qu'ils avaient pris l'esprit au piège. On se mettait alors à l'interroger : « Qui a pratiqué cette sorcellerie néfaste contre toi ? » Un mentionnait divers noms de coupables possibles ; si le poteau ne bougeait pas, on continuait jusqu'à ce qu'à la mention d'un nom donné, il se mît à vibrer si violemment que vingt hommes n'étaient pas de trop pour l'empêcher de tomber. Il faut dire que cette mise en scène se déroulait de nuit, de sorte que la majorité du groupe n'avait qu'à se mettre d'accord pour secouer le poteau lorsque arrivait le nom de l'individu qu'ils tenaient pour coupable. Mais les indigènes étaient formels sur l'absence de toute supercherie ; pour eux, cette technique fournissait une recette infallible de détection.

Chez les Baiga (tribu des Provinces Centrales de l'Inde), les funérailles sont toujours accompagnées d'une divination concernant la cause de la mort. L'une des méthodes consiste à examiner le niveau de la tombe, celle-ci une fois remblayée : s'il se confond avec celui du sol environnant, la mort est l'œuvre du dieu Créateur qui donne la vie et la retire ; s'il marque un affaissement, c'est que le défunt a été victime de la violation d'un tabou tribal ; enfin s'il forme une éminence, il a succombé à la magie noire.

Pour les Tanala de Madagascar, toute mort subite est le signe d'un ensorcellement. On appelle alors un devin pour découvrir le coupable. Le devin, après avoir consulté son oracle, enveloppe quelques grains de sable noir qu'il place sur la tête du cadavre et dit : « Celui qui est pris portant son vêtement au cours de ce mois est à moi. » Les Tanala sont, en effet, persuadés que le sable noir obligera le sorcier à circuler nu et le premier qui réalise cette condition dans la limite de temps désignée est sûr d'être exécuté sans plus tarder.

Chez les Bechuana, lorsqu'un homme tombait malade ou victime de quelque malheur, on recourait à un devin pour s'assurer de la cause. Si le praticien était convain-

cu de la responsabilité d'un sorcier, il ne le nommait pas ; il précisait simplement son sexe, son totem et divers autres détails permettant aux intéressés de l'identifier. Ceux-ci procédaient à une enquête pour achever d'éclaircir la question et faisaient leur rapport au chef. Le coupable désigné était alors soumis à une épreuve en règle : si on le tenait pour responsable, le chef le sommait de guérir le patient et, en cas de besoin, le faisait torturer pour arracher son consentement. Si le patient se remettait, le sorcier était relâché ; s'il mourait, on le mettait [408] à mort. Le dépisteur de sorciers des Babemba a diverses épreuves pour découvrir la personne qui exerce une influence néfaste dans la communauté. Il prendra par exemple une grosse graine, de la taille d'un œuf de pigeon, qu'il placera sur une natte en la couvrant d'une gourde. Il remue alors la gourde de manière à produire un cliquettement et appelle en même temps les noms des personnes suspectées. Au nom que le dépisteur a décidé être celui du coupable, la graine cesse son bruit et, par un tour de passe-passe, vient adhérer à la paroi de la gourde. Le dépisteur peut être corruptible ou sensible à quelque influence inavouable que ce soit, sa technique a un tel crédit qu'un innocent dont le nom est sorti n'hésitera pas à s'avouer coupable. Le dépisteur de sorciers des Benga du Gabon fait le tour du village en agitant une clochette qui s'arrête de sonner quand il arrive devant la maison du sorcier coupable. Chez les Fiote (Fjort), un dépisteur de sorciers enlève et remet tour à tour le couvercle d'un petit panier tout en nommant les gens du village un à un. Si le couvercle se trouve levé au nom de telle personne, elle est perdue. Un autre se frotera les paumes bien à plat : lorsqu'en prononçant un nom ses paumes, au lieu de se rencontrer, se séparent violemment, il tient son homme.

Lorsqu'un Indien Haïda tombe malade ou meurt, on choisit trois hommes pour découvrir l'individu qui lui a jeté un sort. Ils se préparent à cette opération délicate en absorbant un mélange d'eau salée et de grenouille desséchée et pulvérisée. Le vomissement qui en résulte purifie leur organisme, éclaire leur esprit et les met en état de porter un jugement infaillible sur l'affaire. Ils attrapent ensuite une souris des bois (*apodemus sylvaticus*) qu'ils enferment dans une petite cage placée sur une plate-forme devant les juges. Ils nomment alors une à une les personnes susceptibles d'être coupables, et, au moment voulu, l'animal incline la tête : le sorcier ainsi convaincu est condamné à payer des dommages et intérêts en espèces ou sous forme de couvertures.

La divination peut aussi faire intervenir le corps de la personne qui est censée être victime de la sorcellerie. Dans la tribu Tharumba (Nouvelle-Galles du Sud), on frictionne tout le cadavre avec un mélange d'écorce brûlée et de graisse ; ces applications répétées finissent par produire une couche de cendres. Les anciens prennent un peu de cette poudre mêlée aux exsudations du cadavre et la brûlent ; si la fumée s'élève quelque temps verticalement avant de se disperser, c'est le signe que le meurtrier se trouve à une grande distance ; si la [409] fumée ne tarde pas à s'incurver, l'homme ne doit pas être loin. De toute façon, la direction prise par la fumée indique la direction de son camp. Cette poudre prélevée sur le cadavre a une autre propriété étonnante : elle conduit les vengeurs droit au camp du coupable, où ils peuvent pratiquer contre lui leur magie de représailles. Dans certaines tribus de l'État de Victoria, on porte sur une civière le corps du mort dans les différents endroits où il a vécu. Entre temps, un homme placé sous le brancard s'entretient avec le mort et lui demande qui lui a jeté le sortilège mortel. Si la réponse met en cause un individu de l'assistance, le brancard se met en mouvement de lui-même et vient toucher le sorcier coupable. Les Warramunga ainsi que d'autres tribus de l'Australie centrale placent leurs morts sur des plates-formes installées dans les arbres : lorsque le cadavre est en décomposition, on examine attentivement le liquide qui en dégoutte ; la direction qu'il prend indique la région d'où est venu le sorcier meurtrier. Si le filet de liquide ne va pas loin, le sorcier ne doit pas être loin ; s'il se prolonge, il doit venir d'un groupe distant. Dans ce cas, les Warramunga suivent le filet jusqu'au bout et finissent le plus souvent, à les en croire, par y trouver un petit insecte censé ressembler à un homme. Ils le tuent, assurés d'entraîner du même coup la mort du coupable.

Dans certaines tribus papoues de la péninsule Hood, on distribue certaines parties de la dépouille à certains parents du mort, et, lorsque la décomposition est suffisamment avancée, un ami du défunt en arrache l'épiderme. Si la peau refuse de se détacher d'une certaine partie du corps, c'est le proche à qui elle est échue qui est déclaré coupable.

En Nouvelle-Bretagne, la nuit qui suivait la mort, les amis du défunt lui demandaient de désigner l'ennemi qui l'avait ensorcelé. S'il n'y avait pas de réponse, le magicien appelait les noms des suspects, l'un après l'autre, jusqu'à ce qu'une sorte de frappingement se fît entendre dans la maison ou dans une coquille nacrée placée



dans la main de l'opérateur. Cette réponse constituait le « témoignage décisif » : on tenait le coupable.

Dans certaines régions de la Sierra Leone, on hissait le cadavre sur la tête de six hommes et on se mettait à l'interroger sur la cause de sa mort. Le cadavre répondait en poussant les porteurs en avant, ce qui signifiait « oui », ou en les déportant de côté, ce qui signifiait « non ». Lorsque l'interrogation contradictoire arrivait au point crucial de la dénonciation, le cadavre se déplaçait en avant et allait heurter un rameau vert [410] tenu par un proche ou un ami du défunt. Pour s'assurer plus sûrement de l'identification, on répétait plusieurs fois le mouvement.

Certaines tribus de la Guyane ont un autre moyen de dépister le sorcier : ils détachent les doigts et les orteils du mort et les mettent bouillir dans une marmite. Le côté du rebord où le premier doigt ou orteil est rejeté par le bouillonnement de l'eau indique dans quelle direction chercher le sorcier. Les Djuka (Nègres broussards de la Guyane Hollandaise) laissent le cadavre un certain temps sans sépulture. À la faveur de la chaleur humide, il subit une liquéfaction partielle ; on recueille le liquide dans unealebasse que l'on porte de maison en maison. Tout le monde est tenu de porter le récipient à ses lèvres et d'avalier une partie de son contenu. Le premier qui refuse se désigne lui-même comme le coupable.

Si les individus suspectés de sorcellerie sont parfois mis à la question ou soumis à des menaces destinées à arracher un aveu, souvent ils conviennent spontanément de leur forfait. Chez les Moï de l'Indochine française, l'accusé se soucie si peu de prouver son innocence qu'il ne cache pas sa fierté d'habile sorcier et prend plaisir à expliquer ses techniques. Une anthropologue en séjour d'études parmi les Pondo de Pondoland a entendu de ses oreilles trois confessions de ce genre, et on lui a rapporté d'autres cas de date récente, tous spontanés ; dans le passé toutefois, la torture était quasi de règle dans la circonstance. Beaucoup de confessions faites devant le devin et le peuple assemblé sont ensuite rétractées, et il paraît bien, suivant notre auteur, qu'elles obéissent souvent à une influence hypnotique. Chez les Mashona de la Rhodésie du Sud, on trouve des gens, surtout des femmes, qui ne contestent nullement leur qualité de sorciers <sup>315</sup>. L'aveu pur et simple semble la règle générale

---

<sup>315</sup> Toutefois, le Balamba accusé avouait souvent : il se rendait compte que ses protestations d'innocence auraient été sans effet. En avouant, il avait toujours moyen d'impliquer un autre individu auquel il en voulait.

parmi les Bakaondé de la Rhodésie du Nord, et le soi-disant sorcier affronte courageusement la mort. Chez les Wanyamwezi et dans plusieurs tribus du Tanganyika, l'accusé va jusqu'à se glorifier de ses crimes : « Oui, c'est moi qui l'ai tué ! C'est moi qui ai attiré la maladie sur un tel ! » Les vieilles femmes Yoruba qui ont convenu de leur culpabilité se chargent elles-mêmes de toutes les morts survenues récemment dans le groupe. Il est extrêmement fréquent que des sorciers Timné avouent avoir saccagé des propriétés, tué des gens ou s'être livrés à d'autres méfaits. En Amérique du nord-ouest, la plupart des Indiens accusés de sorcellerie « admettent avec une facilité surprenante leur responsabilité », malgré la perspective de la mort qui suit ce genre d'activité. Ces exemples montrent [411] à l'évidence qu'une puissante suggestion collective oblitère souvent le sentiment d'innocence de l'accusé et donne la clé d'un aveu, autrement inexplicable. D'autre part, la fierté d'exceller dans une profession aussi difficile et dangereuse que la sorcellerie peut donner à certains individus une exaltation paranoïaque qui les soutient au milieu des pires tortures, et en face de la mort même.

De nombreux peuples primitifs, à l'exception importante toutefois des Amérindiens, recourent à l'ordalie pour dépister les sorciers. En Afrique, où elle est le plus répandue, elle consiste le plus souvent à administrer du poison au suspect. L'accusé (parfois aussi l'accusateur) avale une portion empoisonnée ou une substance vénéneuse ; s'il la vomit, il est déclaré innocent ; s'il la garde ou l'évacue, il est retenu coupable. Sa mort par le poison constitue la preuve idéale. Le poison passe pour posséder une « quasi-conscience » qui file, tel un policier, la substance maligne ou l'esprit mauvais à travers le corps du coupable, le découvre et l'anéantit. Si le mal n'existe pas, le poison n'a pas d'effet. Il n'est pas rare que les témoins de l'ordalie, frappés par l'impuissance de l'individu à rendre le poison de la manière voulue ou par les vertiges qui le prennent, se chargent du reste et l'achèvent avec des raffinements de cruauté <sup>316</sup>.

---

<sup>316</sup> L'explorateur africain, Paul B. du Chaillu, a décrit une ordalie par le poison dont il a été témoin en 1858 chez les Camma (Commi) du Gabon. Trois suspects burent le poison. C'étaient trois femmes. La première, s'étant vu refuser du sel par un proche, Mpono, lui avait dit des mots déplaisants. La seconde, une nièce du « roi », était stérile et avait envié Mpono qui avait un enfant. La troisième, une esclave mère de six enfants, avait demandé à Mpono un miroir qu'il lui avait refusé. Toutes trois succombèrent sans tarder à l'ingestion du poison. En 1865, du Chaillu assista à un procès de sorcellerie chez les Otando. Trois neveux du « roi », soupçonnés de l'avoir ensorcelé ainsi que toute sa famille, burent le poison mais s'en tirèrent et furent relaxés. Pour couronner la séance, le dépisteur de sor-

Que ces mises en scène comportent une bonne part de supercherie et de fraude éclatante, c'est l'évidence même. Chez les Babemba, l'accusé absorbait, quand il le pouvait, un émétique juste avant d'avalier la potion mortelle, ou encore il prenait la précaution d'acheter le dépisteur de sorciers, qui mélangeait un émétique au poison. Dans les tribus du bas Congo, il arrive que l'on corrompe le dépisteur de sorciers pour qu'il réduise la dose de poison et le coupe d'émétique. En revanche, dans certaines régions, le dépisteur perd son salaire si l'accusé vomit ; il peut même être sévèrement puni pour fausse imputation. Raison de plus pour lui d'être rigoureux dans ses dosages et de ne pas tricher sur la potion mortelle. Chez les Ovimbundu de l'Angola, l'accusateur et l'accusé doivent subir l'ordalie de conserve, et ils font l'un et l'autre d'appréciables cadeaux au dépisteur de sorciers avant de subir l'épreuve. Celui-ci a une médecine d'une sorte dans sa sacoche et une autre médecine dans un plus petit récipient placé dans la même sacoche : l'une des potions est empoisonnée, l'autre est inoffensive. Il verse la potion en disant : « Vous pouvez tous constater que je prends la médecine pour les deux dans le même sac. » Mais l'homme qui s'en tire avec le bénéfice de [412] l'innocence a bu le liquide inoffensif tandis que l'autre a absorbé le poison. La technique du dépisteur n'entraîne pas pour autant une foi universelle, témoin le proverbe indigène : « L'œil vaut mieux que l'épreuve du poison. » Le dépisteur de sorciers du Gabon recourt souvent au chantage : lorsqu'il condamne un individu à subir l'ordalie, il attend de sa famille quelques présents qui le décideront à doser le poison pour le rendre inoffensif. Les Ekoi de la Nigéria du Sud utilisent comme poison d'ordalie une mouture de fève *esere* mêlée à de l'eau. Or, il suffit de faire bouillir au préalable la fève pour limiter le mal à de fortes douleurs suivies de vomissements : les dépisteurs de sorciers gardent naturellement le secret pour eux. Certains indigènes affirment que la virulence du poison varie avec la dose administrée, et qu'une dose inférieure ou supérieure n'a pas d'effet mortel. Quant à la dose exacte, seuls les initiés la connaissent. Les Balanté du Sénégal chargent d'ordinaire une vieille femme de préparer et d'administrer le poison. La femme commence par parcourir le village du suspect, et une rémunération suffisante de celui-ci ou de ses amis arrange tout : elle leur procure un puissant contrepoison, probablement un émétique.

---

ciers avala lui-même une gorgée considérable du poison et, sous l'influence du poison, prononça que les sorciers responsables n'étaient pas des sujets du roi. Selon du Chaillu, l'immunité du dépisteur de sorciers à l'égard d'un poison d'ordinaire fatal explique son crédit auprès de la population.

Il n'empêche que ces techniques rencontrent le plus souvent une crédulité aveugle. Ceux qui se soumettent à l'ordalie sont presque toujours convaincus de leur innocence et assurés de s'en tirer sans mal. Ils y vont sans résistance, ils la réclament même pour se laver de l'accusation de sorcellerie. Dans les cas très rares où l'accusé refuse de subir l'épreuve, on le torture jusqu'à ce qu'il avoue et donne ses complices <sup>317</sup>.

Les accusations de sorcellerie aboutissent à une abondante mortalité sous forme d'ordalie ou de lynchage. On a calculé qu'au Pondoland, avant son annexion à la colonie du Cap, une personne au moins en moyenne mourait chaque jour de la sorcellerie. On a affirmé, d'autre part, que 30% de la population Bechuana mourait pour usage de sortilèges. La terreur de la sorcellerie a entraîné, chez les Anyanja du Nyasaland, plus de morts « que toutes les maladies dues au climat réunies ». Un missionnaire bien informé note, à propos de l'Afrique occidentale, que, « pour une mort naturelle, on a compté au moins une et souvent dix morts ou plus consécutives à l'accusation de sorcellerie » (R.H. Nassau). Un autre auteur sérieux observe que la croyance à la sorcellerie « a tué et continue de tuer plus d'hommes et de femmes que le trafic des esclaves » (M.H. Kingsley) <sup>318</sup>. Une tribu du Cameroun a vu sa population passer d'une dizaine de milliers d'individus, en 1845, à quelque deux [413] mille, en 1885, du fait des poursuites pour grief de sorcellerie. Une petite tribu de Calabar a presque entièrement disparu à la suite d'un usage prolongé de l'ordalie du poison ; dans une circonstance, toute sa population dut absorber le poison, et la moitié environ y resta. Dans la Nigéria du Sud, où l'ordalie en question demeure courante, le nombre de gens qui meurent chaque année dans ces conditions est « presque inimaginable ».

En dehors de sa fonction dans l'ordalie, le dépisteur de sorciers africain est souvent appelé à « dépister » le sorcier au moyen de méthodes inquisitoriales. Cette

---

<sup>317</sup> Dans le bas Congo l'ordalie de sorcellerie était un des moyens de devenir dépisteur de sorciers. Un missionnaire a connu un individu qui, quatre fois accusé de sorcellerie, avait régulièrement vomi le poison, prouvant ainsi son innocence. À la quatrième ordalie, il avisa ses amis que, désormais, il s'adonnerait au dépistage des sorciers. Ses services furent très demandés, et il n'eut plus jamais à se laver d'une accusation de sorcellerie.

<sup>318</sup> Il existe dans la région de Calabar un sanctuaire où les gens accusés de sorcellerie et autres crimes peuvent trouver asile. « Mais la tentative de fuite équivaut à un aveu ; comme on n'est jamais certain que l'accusation tombera sur soi et qu'on parie toujours pour ses désirs, il est généralement trop tard pour fuir. Sans compter qu'en Afrique occidentale, s'enfuir à plus d'une journée de marche n'est pas chose commode. » (Mary H. Kingsley.)

technique a été décrite tout au long par un indigène, en ce qui concerne les tribus Xosa de l'Afrique du Sud. Il s'agissait d'un enfant malade dont les proches et les amis imputaient l'état à la magie noire. Ils allèrent demander à un médecin de les mettre sur la trace du coupable. « Il (le médecin) commence par des suppositions qu'il émet sous forme assertive. Il dit : « Vous êtes venus pour un cheval. » Le groupe répond : « D'accord » et accompagne son assentiment de battements de mains. À la nonchalance de l'assentiment et des applaudissements, le médecin reconnaît qu'il n'est pas encore sur la bonne piste. Il remarque alors : « Je plaisante » ou « Je dis un mensonge » et tâte d'une autre supposition : « C'est une femme. » Malgré leur assentiment habituel et leur impartial battement de mains, les clients marquent encore peu d'intérêt. Le médecin reprend : « C'est un malade. » La réponse à la conjecture est, cette fois, plus marquée et les applaudissements plus convaincus. Les clients maintenant assurés qu'il est sur la bonne piste ajoutent : « Jette derrière », ce qui revient à dire : « Tu as marqué un point. » Conjectures et assentiments se succèdent, apportant au devin les signes auxquels il reconnaît qu'il est dans la ligne de leurs soupçons ou qu'il en est sorti. Finalement, guidé par la méthode, il dit : « C'est un enfant malade. » Applaudissements et assentiments grossissent et ne le trompent pas. Voilà un point d'établi. Il s'agit maintenant de découvrir le sorcier. La séance continue avec le même échange d'affirmations et d'assentiments. Pendant toute la séance, le devin ne cesse de danser et de gesticuler avec une telle violence que son corps est inondé de sueur, mais il a l'habitude, et il compte là-dessus pour impressionner son assistance. Pied à pied il arrache à ses clients tous les détails relatifs à leurs soupçons, l'identité de la personne suspectée, ses relations avec l'enfant malade ou sa brouille avec sa famille. À la fin, si le « coupable » se trouve être l'un des assistants, il s'approche de l'individu en dansant et [414] pousse un cri : « Le voici, celui qui ravage la maison » ; « Le voici, le sorcier ! » (J. H. Soga.)

Dans l'est de l'Afrique centrale le dépisteur de sorciers, une femme, parcourt la région en mission officielle de détection. « Elle est accompagnée d'une forte garde, et, lorsqu'elle promulgue un rassemblement du clan ou de la tribu, toute absence équivaut à un aveu de culpabilité. Quand tout le monde est là, la femme qui est revêtue d'un pagne court en peau de léopard, et littéralement couverte de sonnailles et d'objets bizarres de la tête aux pieds, court çà et là dans la foule, criant, se débattant et bavant comme un énerguemène. Puis, prenant un air tranquille de juge, elle touche la main de chaque personne. Au contact de la main de l'ensorceleur, elle recu-

le en poussant un cri puissant et des hurlements : « Le voilà, le meurtrier ; il y a du sang sur sa main »... L'accusatrice ne se contente pas de découvrir le coupable ; elle prouve sa culpabilité. Pour cela elle dépiste *les cornes* dont il s'est servi pour exercer ses pratiques défendues. La devineresse dépiste les cornes en se rendant le long de la rivière avec un vase d'eau et une houe commune. De temps à autre, elle puise de l'eau dans la rivière, la verse sur le sol, puis s'arrête pour écouter. Elle écoute les voix souterraines qui la conduisent à la cachette du sorcier. Quand elle y est arrivée, elle se met à creuser avec sa houe tout en marmonnant des incantations, et elle découvre les cornes déposées près de la rivière pour empoisonner l'eau bue par la personne à ensorceler. Lorsqu'elle les extrait du sol, gare au profane qui y mettrait la main : il mourrait sur-le-champ. Comment fait notre détective pour découvrir les cornes ? Rien de plus simple. « Partout où l'on fait appel à ses services, elle doit passer une nuit dans le village avant de procéder à ses opérations. Au lieu d'aller se reposer avec le reste des villageois, elle rôde toute la nuit à écouter la voix des esprits. Qu'elle aperçoive un pauvre hère hors de sa maison après l'heure du couvre-feu, elle s'en prévaudra contre lui le lendemain comme d'un indice d'intention coupable : pour son compte ou celui du sorcier son ami, il voulait aller enlever les cornes. La perspective de telles conséquences retient les villageois chez eux et donne toute facilité à la sorcière d'employer sa nuit à monter la mise en scène du lendemain. » (James Macdonald, *East Central African Customs in Journ. of the Anthropol. Institute*, XXII, 1893, 106.)

Dans l'ensemble, le dépisteur de sorciers africain constitue une sorte de ministère public et paraît plus utile que nuisible. Il ne fait pas de la sorcellerie son occupation régulière, quitte [415] d'ailleurs à s'y livrer parfois ou à céder à un candidat sorcier l'outillage requis, contre une bonne rémunération, faut-il le dire. En Afrique occidentale notamment, la sorcellerie implique l'usage de véritables poisons ; « même dans la forme commune et authentiquement nègre de meurtre magique, au moyen d'une médecine déposée sur la route, il entre un clou empoisonné en sus des charmes ». Il est incontestable que « les méthodes mises en œuvre par le dépisteur de sorciers pour découvrir celui qui a empoisonné une personne sont efficaces, et

que la reconnaissance de son pouvoir détecteur par l'opinion publique empêche les empoisonnements de prendre de l'ampleur » (M. H. Kingsley) <sup>319</sup>.

Pour la plupart des peuples primitifs, la sorcellerie, qu'elle vise le groupe social ou s'attaque à ses membres isolés, constitue le pire des délits. Dans le premier cas, elle est une trahison ; dans le second, c'est un meurtre ou une tentative de meurtre. Une réaction de la communauté ou l'initiative des proches et des amis de la victime faisaient de la mort le sort habituel du sorcier. Dans certains cas, la sorcellerie était un motif suffisant de mort <sup>320</sup>. La rancune populaire pouvait néanmoins se montrer moins exigeante : on se contentait alors d'expulser le coupable de la communauté en le privant de ses biens. Chez les Mashona de la Rhodésie du Sud, le sorcier pouvait être amputé de ses oreilles et banni ; sans foyer ni ressources, son sort était lamentable ; aucune personne connaissant son infamie n'aurait consenti à l'héberger. Les sorciers Bathonga étaient d'ordinaire empalés ou noyés, mais, quand leur crime n'était pas particulièrement abominable, ils pouvaient s'en tirer avec un bannissement précédé d'une fustigation. Dans le clan Khosa, « ils erraient à travers le pays, couchant dans les ruines et en butte aux moqueries et aux mauvais traitements des enfants ». Chez les Embu et dans d'autres tribus du Kenya, lorsque les sorciers dépassent la mesure et deviennent la terreur de tous, ils finissent par lasser la communauté. On se concerta alors pour mettre un terme à leurs exactions en les expulsant ou même en les noyant.

Chez les Banyankole de l'Ouganda, le sorcier était abandonné à la pauvreté la plus misérable : personne n'aurait consenti à lui accorder l'honorable fonction de berger. Qu'il quittât ou non le pays, il était réduit à la vie d'un serf paysan. Un voyageur a rencontré au Congo belge des enfants que leurs parents avaient chassés sous prétexte de sorcellerie. Personne n'osait partager sa nourriture ou son toit avec ces orphelins ; les stations de mission pouvaient les recueillir et les élever, [416] ils n'en

---

<sup>319</sup> Un missionnaire, W. H. Bentley, décrit le dépisteur de sorciers comme « un rusé fripon ». Il a des agents chargés de repérer les individus mal vus ou qu'il ne risque rien à accuser de sorcellerie. Bentley parle des Loango.

<sup>320</sup> Le dépistage et l'exécution des « sorciers » sont parfois l'apanage de sociétés secrètes. Les membres de ces organisations forment une sorte de comité de salut public chargé d'assurer la liquidation rapide des éléments considérés comme ennemis de la communauté.

étaient pas moins condamnés à demeurer pour les leurs des hors-la-loi <sup>321</sup>. Les Bangala soumettent à l'ordalie du poison l'accusateur (à moins que ce ne soit un dépit-teur de sorciers) aussi bien que l'accusé. L'accusé qui en sort à son avantage peut exiger, et reçoit en effet, des dommages et intérêts. Dans le cas contraire, c'est à lui que ceux-ci incombent, si toutefois il est en mesure de les assumer. Le pauvre doit se vendre comme esclave ; le maître d'un esclave coupable doit s'acquitter à sa place. Mais l'amende qui punit l'accusation indue est si lourde que personne ne s'aventure à la légère dans cette voie. Chez les Navaho, les Zuñi et d'autres Pueblo, on commence par interroger le sorcier suspect et on le laisse s'accuser librement. S'il se montre réfractaire, on l'attache contre terre et on le laisse sans nourriture, boisson, ni repos jusqu'à ce qu'il ait avoué. La confession passe pour constituer le remède contre les effets de la sorcellerie, sauf si la victime est manifestement à l'article de la mort. Le sorcier qui refuse d'avouer est (en tout cas, était) le plus souvent mis à mort ; il arrivait cependant qu'on lui permît de quitter pour de bon le groupe. Les Tlingit du sud de l'Alaska liaient le sorcier et le privaient de nourriture et de boisson parfois pendant une dizaine de jours jusqu'à ce qu'il avouât et promît de fournir la médecine qu'il avait employée. Une fois qu'il l'avait trouvée, il descendait dans l'eau pour l'y disperser. Le sorcier qui refusait d'avouer était mis en liberté au terme de l'épreuve, mais il mourait plus d'une fois avant l'expiration du terme <sup>322</sup>.

Le sorcier n'encourt pas toujours le châtement suprême ni même une punition sévère pour les méfaits qu'on lui prête. Alors que dans toute l'Australie il s'attend à être tôt ou tard désigné comme le meurtrier d'un contribute avec tous les risques du talion, dans les îles, voisines, du détroit de Torrès, il paraît poursuivre impunément sa carrière, sans dommage pour ses biens ou pour sa vie. Les Orokaiva (tribu papoue) ne font pas non plus grand chose pour châtier leurs sorciers. Le plus souvent, ils se les attachent par des présents, encore qu'il leur arrive d'employer contre eux des

---

<sup>321</sup> Chez les Kaska (groupe semi-nomade de tribus de la Colombie britannique), on attribuait fréquemment une grave maladie à un sortilège, et il n'était pas rare qu'on en fît retomber la responsabilité sur un enfant de l'un ou l'autre sexe. Parfois le suspect, ne saisissant pas de quoi il s'agissait, reconnaissait le bien-fondé de l'accusation ; s'il niait, on lui arrachait l'aveu par la torture. On pouvait alors le tuer ou le laisser mourir de faim. Les grandes personnes cherchaient souvent leur salut en chargeant un enfant.

<sup>322</sup> Les Tsimshian de la Colombie britannique ligotaient aussi le sorcier et le laissaient sans nourriture tant qu'il n'avouait pas. S'il s'obstinait, ou bien on le laissait mourir, ou bien on le portait sur la plage à marée basse jusqu'à ce que le flux le noyât.



représailles magiques. Il est vrai que les sorciers, tout au moins ceux qui passent pour tels, forment toute une classe de la population : tout individu âgé, énergique et doué, s'expose à passer pour un magicien noir, tout au moins occasionnel. Si la rumeur est sans fondement, il a le choix entre la dénégation ou le comme si. « Dans tous les cas, sa puissance et sa réputation s'en trouvent rehaussées, et il a des chances de vivre sans ennuis et sans autre crainte que celle de représailles magiques. » (F. E. Williams). [417] En Nouvelle-Calédonie, lorsqu'un sorcier est accusé d'avoir provoqué une famine générale au moyen d'une pierre de jade polie, connue sous le nom de « pierre de famine », au lieu de le tuer, on le comble de présents pour qu'il veuille bien défaire son œuvre et rendre l'abondance. Les sorciers des Dayak du littoral s'en tirent avec le mépris, alors que les tribus Kayan et Kenyah tuent les leurs. Les Andaman se concertent parfois pour exécuter un sorcier après une calamité qu'il aurait pu empêcher, mais ils semblent n'avoir jamais eu le courage d'aller jusqu'au bout de leurs plans <sup>323</sup>. Les Toda paraissent tolérer l'existence des sorciers ; l'homme qui est sous le coup d'une incantation paie le magicien pour la retirer. Les sorciers avérés des Azandé du Soudan anglo-égyptien ne souffrent d'aucun ostracisme, et ils ne s'exposent à représailles que dans le cas de meurtre constaté. Un homme a le droit de prier le sorcier de lui laisser la paix, mais il ne doit ni l'insulter ni lui nuire, car le sorcier fait lui aussi partie de la tribu et, tant qu'il n'a tué personne, on doit le laisser aller son chemin tranquillement. En revanche, si le sorcier n'accède pas à la demande qui lui est faite, il perd ses avantages sociaux ; en outre, il court le risque grave d'attirer la mort sur sa victime avec les suites que cela peut avoir pour lui <sup>324</sup>. Chez les Mbali (tribu de l'Angola), un individu courageux et influent risque peu d'être accusé de sorcellerie et, même dans ce cas, personne n'oserait le punir. En revanche, un individu modeste devra quitter le pays pour se soustraire aux poursuites qui menacent les sorciers. Si l'on en croit un ancien auteur (J. I. Molina), l'homme-médecine Araucan - dont l'une des fonctions était de dépister la sorcellerie - ne portait jamais ses accusations contre les familles en vue. Chez les Zuñi, connus pour redouter la sorcellerie, ce motif ne fera jamais condamner à mort que de pauvres gens ; les autres risquent tout au plus - et encore bien rarement -

<sup>323</sup> Suivant A. R. Radcliffe-Brown, l'individu qui pratiquait la magie noire s'exposait aux représailles de ceux qui s'estimaient touchés, mais il ne semble pas que la communauté ait jamais agi en corps pour punir le suspect ».

<sup>324</sup> Les riches et les puissants échappent, en règle générale, aux accusations de sorcellerie. Les enfants de même.

d'être cités en jugement. Les Indiens Penobscot actuels n'ont pas souvenir qu'un magicien noir ait jamais été exécuté par les amis de la victime, ni même qu'il ait été maltraité pour son activité malfaisante. « Cela semble d'autant plus extraordinaire que presque tous les malheurs et leurs suites fâcheuses, survenus dans la petite communauté indigène, étaient autrefois mis au compte d'un chaman dont l'identité exacte, sans être absolument certaine, faisait tout au moins l'objet d'une suspicion générale. » (F.G. Speck). En dépit de la crainte générale des Omaha pour la sorcellerie, aucun de leurs sorciers n'était poursuivi, ni châtié ; on l'évitait tout au plus ; on ne le molestait pas.

[418]

Il est clair que la croyance aux sorciers, lorsqu'elle atteint un certain degré, entretient des sentiments de crainte, de haine et de vengeance qui dressent des cloisons de clan à clan, de tribu à tribu, de village à village. E. M. Curr a remarqué à propos des aborigènes australiens que « la sorcellerie leur fait redouter et haïr quiconque n'est pas de leur coterie, suspecter quiconque n'est pas de leur tribu ; elle tend à les enfermer dans de petites communautés, ce qui constitue un grave obstacle au progrès social ». Chez les Arunta et les autres tribus australiennes du Centre, « il existe un sentiment profond d'inquiétude et de malaise qui peut s'apaiser, voire s'oublier quelque temps, mais qui n'en subsiste pas moins. À l'état de nature, l'indigène se dit souvent que quelque ennemi s'applique à lui faire du mal par les moyens de la magie noire, et d'autre part il ne sait jamais si un homme-médecine de quelque groupe éloigné ne l'accusera pas de meurtre magique ». (B. Spencer.)

Pour les tribus des groupes Elema et Namau (Papouasie), « la sorcellerie était vraiment la terreur nocturne, le fléau qui s'avance dans les ténèbres. Elle s'attachait à leur pas de la naissance à la mort » . (J. H. Holmes.) Pour les tribus de la rivière Fly, elle était « la pire malédiction de la vie indigène » . (W. N. Beaver.) Les répercussions mauvaises de la sorcellerie, telle qu'on la trouve chez les Orokaiva, sont « particulièrement graves. On y agit sur le corps par la tête. Il en résulte que le mal vient en général moins de la pratique de la sorcellerie que de la crédulité et surtout de la terreur qui sont attachées à ses pratiques ». (F. E. Williams.) La tribu des Monumbo (Potsdam Harbor) montre une crainte redoutable de la magie noire : derrière chaque arbre, dans tous les coins, ses membres soupçonnent un sorcier embus-

qué qui peut leur nuire au moyen de son bâton pointeur <sup>325</sup>. Infliger la maladie et la mort à son entourage est une des occupations les plus banales des insulaires de Dobu. « Sous les apparences de la vie indigène, on trouve une guerre silencieuse et sans trêve ; la confiance mutuelle ne franchit pas les limites d'un cercle très étroit de parents. La vie tout entière est marquée par une absence totale de confiance dans ses voisins et par la pratique de la perfidie sous des dehors de gentillesse. Personne qui ne redoute cette guerre secrète, qui, souvent, finit par éclater au grand jour ». (R. F. Fortune) <sup>326</sup>.

Dans les îles Salomon, « tout le côté positif de la procédure magique, avec l'idéologie qui l'entoure, paraît contribuer au bien de la société indigène... mais il est incontestable que la terreur de la magie noire assombrit singulièrement l'existence [419] de chaque individu ». (B. Blackwood.) Dans les îles Fidji, « les sorciers professionnels sont redoutés de toutes les classes, et, en ruinant la confiance mutuelle, ils ébranlent aussi la sécurité et la tranquillité de la société ». (Th. Williams.) En Nouvelle-Zélande, « quelle que fût l'occupation du Maori, qu'il mangeât, qu'il bût, dormît, racontât ses randonnées en pays ami ou ennemi, l'ennemi pouvait être à cent milles de lui, la mort le guettait, toujours à ses côtés, n'attendant que l'occasion de le terrasser et d'envoyer son esprit dans les ténèbres de l'enfer ». (Elsdon Best.)

Chez les Bathonga, la sorcellerie « a un effet redoutable sur la vie des indigènes. Elle est une source continuelle de craintes, de brouilles et de chagrins. Ce qui est plus étrange, elle est allée en augmentant durant les dernières années. Elle ruine les villages : autrefois, m'ont dit mes informateurs, on pouvait voir des villages de dix ou vingt huttes ; aujourd'hui, les accusations de sorcellerie les ont fragmentés ; chacun élève sa hutte à part, de crainte d'être ensorcelé, ou encore parce qu'on le soupçonne d'être un *noyi* ». (H. A. Junod) <sup>327</sup>. Chez les Jalu (tribu nilotique de l'Ouganda),

---

<sup>325</sup> Les femmes et les enfants, même en plein jour, ne font presque jamais seuls un déplacement important ; à la nuit tombée, les hommes n'oseraient jamais se rendre seuls dans un autre village.

<sup>326</sup> Comme la sorcellerie se pratique dans le secret, le plus sûr est de ne jamais sortir seul. Il faut toujours être accompagné, ne fût-ce que d'un enfant. Mieux, il est rare que l'on reste seul dans sa maison.

<sup>327</sup> Les Azandé sont convaincus que les méfaits du sorcier sont en proportion directe de sa proximité avec la victime, et ils ont soin de ménager une bande de brousse ou de terre cultivée entre les domaines voisins. Les Tarahumara (tribu mexicaine) voient dans tous leurs voisins des ennemis et des malfaiteurs possibles et se gardent de grouper leurs mai-

rien de plus facile, pour un individu sans scrupules, que de s'arroger le bien d'autrui en l'accusant d'avoir tué magiquement un proche. Ce crime inspire une telle terreur que l'accusateur, même sans preuves, est sûr d'avoir de son côté la collectivité. Chez les Bakongo du nord de l'Angola, la sorcellerie est la pire des malédictions. « Sous prétexte de sorcellerie, des mères délaissent leurs enfants, les meilleurs amis deviendront des ennemis jurés. Aucun nègre du Congo ne veut de rapport avec un sorcier, sans distinction de fils, de voisin ou d'étranger. Le malheureux est bon pour l'exil, l'ostracisme ou la mort. La preuve de la sorcellerie ou d'accointances avec elle peut être un bien que les autres n'ont pas et convoitent, ou quelque trait qui distingue une personne d'une autre : une particularité, un phénomène extraordinaire, un trait insolite, un présage, un songe, une récolte abondante, un accident, la richesse, la sagesse, l'habileté, la prospérité, etc., autant de « preuves », entre autres, que quelqu'un est un *ndoki* » (G. C. Claridge). La terreur de la sorcellerie présente une intensité égale chez presque toutes les tribus nigériennes. Elle colore toute leur existence et frappe d'une « sorte de paralysie » les activités humaines. La sorcellerie est - nous citons un chef Ibibio devenu chrétien et fonctionnaire officiel - « quelque chose de très profond. Rien n'est aussi enraciné dans notre peuple, et la terreur qu'elle inspire assombrit d'innombrables existences ». (P.A. Talbot) <sup>328</sup>.

[420]

Lorsqu'un Jivaro est atteint d'un mal que sa tribu met au compte de la sorcellerie, lui ou le chef de la famille est fort tenté d'incriminer un voisin avec lequel sa famille a eu maille à partir, et l'on sait que les Jivaro sont de nature emportés et coléreux. Que le malade meure, on recourt à la divination pour découvrir le coupable, qui est naturellement le plus souvent le voisin en question. Le sens de la justice fait un devoir à la famille du défunt de venger sa mort : on tue le soi-disant sorcier ou un autre à sa place. Cette exécution impose à son tour le devoir de vengeance à la famille outragée. L'inimitié de sang ainsi amorcée peut se prolonger, voire devenir durable, bien que les Jivaro se contentent d'ordinaire d'une seule vie. La raison en est que, dans les cas de sorcellerie supposée, l'accusé souvent refuse de plaider coupable.

---

sous. Chaque famille vit le plus à l'écart possible des autres familles et change souvent de maison.

<sup>328</sup> On comparera l'affirmation de « Deux-Cœurs », un chef Hopi, suivant laquelle les « sorciers sont la cause de presque tous les malheurs du monde ». Deux-Cœurs n'aimait « rien au monde autant que sa mère », mais, à la suite de quelques rêves qu'elle eut, il se demanda si, par hasard, elle ne serait pas une sorcière.

ble et proteste de son innocence. Qu'il vienne à être tué, ou à son défaut, un de ses parents, ses proches refusent d'admettre le bien-fondé du meurtre et cherchent à se venger. La sorcellerie contribue aussi pour une bonne part à provoquer les guerres ruineuses qui sévissent sans fin entre les diverses tribus Jivaro, ou entre elles et les tribus voisines. Que des cas de maladie, de mort ou d'autre accident mortel se renouvellent dans une tribu et surtout dans la famille du chef, on les mettra généralement au compte des machinations magiques de quelque tribu voisine. La guerre qui s'ensuit est menée à outrance et finit par l'extermination de la tribu vaincue.

Chez les Paviotso, la crainte de la sorcellerie était « nettement la source essentielle des conflits violents entre tribus ». La plupart des meurtres étaient provoqués par l'accusation de sorcellerie ; le moindre soupçon pouvait mettre en danger la vie d'un homme.

La croyance à la sorcellerie, quand elle tourne à l'obsession, ruine toute initiative individuelle, engourdit tout désir de développement personnel et devient une des causes les plus efficaces de la stagnation culturelle. Dans les îles Trobriand, « toute supériorité, tout excès de qualités ou de biens qui n'est pas couvert par une position sociale appropriée, toute réalisation ou toute valeur personnelle marquante qui n'accompagnent pas un rang ou un pouvoir en conséquence » ne sont pas pardonnés par les gens riches et influents. Les succès amoureux d'un individu, sa beauté insolite, ses talents de danseur, son désir indiscret de richesses, la liberté sans contrainte avec laquelle il étale les biens de ce monde ou en jouit - tout cela soulève le ressentiment et l'expose tôt ou tard au châtement du chef. Celui-ci n'emploie pas la violence pour lui imposer la [421] règle d'or de la *mediocrilas* ; il utilise un sorcier (qu'il paie sur sa cassette) pour ravalier le coupable à coup de charmes et de formules magiques. La sorcellerie forme ainsi l'un des piliers des situations acquises ; elle est toujours un élément de conservatisme. Les insulaires de Dobu éprouvent un grand dépit pour celui dont les réussites sont par trop voyantes. Ils recourent à la magie noire contre l'homme dont le jardin a trop bon rendement, parce qu'il vole magiquement les ignames des jardins voisins ; contre les concurrents qui gênent leur activité commerciale au dehors de l'île ; contre le propriétaire qui possède trop de porcs. Bref, les habitants de Dobu comptent sur la sorcellerie pour « détrôner les puissants ». (R.F. Fortune.)

Dans les îles Mentawai la personne « empoisonnée » par sorcellerie est d'ordinaire une personne particulièrement douée et bien nantie. Qu'un homme soit plus favo-

risé à la chasse ou à la pêche que ses voisins, que son application l'enrichisse plus que de raison..., il portera la suspicion et l'envie du groupe. Ce n'est pas par des moyens naturels, raisonnent les indigènes, qu'un tel vit si longtemps, est si riche ; s'il n'était pas hanté par des puissances magiques, s'il n'avait pas partie liée avec les esprits mauvais des morts, il n'aurait pas si bien réussi. L'individu supérieur se trouve ainsi éliminé par la sorcellerie au profit du communisme égalitaire des Mentawai (E. M. Loeb).

Dans les tribus de l'Afrique du Sud, « bien des gens s'abstiennent délibérément de dépasser une certaine limite dans le travail de la terre : on pourrait les accuser de recourir à des pratiques magiques pour accroître la fertilité de leur terre... Il ne faut guère compter élever le niveau de telles tribus tant qu'on n'aura pas liquidé la terreur inspirée par les sorciers ». (D. Kidd.) Chez les Pondo, tout individu qui avait excité la jalousie de son milieu ou du chef en devenant cossu était jadis en danger de mort. Aujourd'hui encore, celui qui utilise des méthodes perfectionnées d'agriculture est souvent accusé de faire tort aux récoltes voisines, sous prétexte que ses engrais sont une médecine qui fait pourrir les champs avoisinants. Chez les Bavenda du Transvaal, n'importe qui peut être soupçonné de sorcellerie, « surtout si quelque personne de rang élevé lui en veut ou s'il est riche ». Chez les Lovedu, les gens à succès - ceux qui rentrent de plus belles moissons, qui reviennent de la chasse avec un gibier plus abondant ou qui ont la faveur des maîtres européens - sont des plus exposés à être ensorcelés par des envieux. Inversement, ce succès ne risque pas moins d'être mis au compte de pratiques de sorcellerie. Qu'un Basuto fasse quelque chose un peu mieux qu'un [422] autre, ou d'une manière un peu différente, il « peut s'attendre à des ennuis » c'est-à-dire l'accusation de sorcellerie : « bâtir une grande maison, posséder des champs particulièrement fertiles, un beau troupeau, autant de moyens excellents pour s'attirer la jalousie d'autrui. » (E. A. Dutton.) Chez les Bechuana, « les victimes de la sorcellerie étaient d'ordinaire des vieilles femmes, des propriétaires, des individus de mœurs originales ou mal vus du chef. Toute personne en avance sur son milieu s'exposait particulièrement à la suspicion, de sorte que tout progrès vers ce que nous appelons la civilisation était rendu extrêmement difficile par une telle croyance » (G. McCall Theal) <sup>329</sup>. Le Ba-ila « qui peinait pour obtenir de

---

<sup>329</sup> « On achète couramment un dépisteur de sorciers Bechuana pour dépister tel individu, généralement le propriétaire d'importants troupeaux ou quelqu'un qui déplaît au chef. » (S. S. Dornan.)

plus belles récoltes que ses voisins ou qui veillait à ne pas gaspiller son grain s'exposait à être accusé de sorcellerie... L'homme redoute trop de prospérité, et son ambition, s'il en a une, de s'élever au-dessus de la moyenne, est vigoureusement contenue » . (E.W. Smith.)

Les Angoni (nord du Zambèze) croient dur à la sorcellerie. « C'est une servitude à laquelle on n'a pas trouvé d'émancipation. Elle envahit et régite toute espèce de relation humaine et forme un obstacle infranchissable à tout progrès, partout où elle s'exerce... La paresse apparente de l'indigène s'explique : il redoute, en s'enrichissant, d'exciter la jalousie et de s'attirer des accusations de sorcellerie avec la mort au bout. Cette crainte engendre l'inquiétude, la cruauté et un grand gâchis de biens matériels et de vie. » (W.A. Elmslie.) Pour les Wakondé, cela ne fait pas de doute : l'homme dont le bétail se multiplie rapidement ou dont les affaires sont particulièrement prospères ne peut être qu'un sorcier. Chez les Héhé du Tanganyika, on fera bien de ne pas chercher à se procurer richesse ou supériorité sociale par des méthodes qui sortent par trop de la tradition tribale ; on serait sûr de tomber sous la main meurtrière d'un sorcier ; de sorte que la croyance à la sorcellerie réprime toute aspiration au développement individuel et ne fait qu'aggraver le conservatisme naturel de la société Héhé. Les Azandé, qui ne mettent pas de rapport entre une intelligence ou une habileté exceptionnelles et le don de sorcellerie, regarderont néanmoins de travers tout individu qui prétend détenir le pouvoir de faire des choses exceptionnelles. C'est ainsi que les dépisteurs de sorciers ne peuvent, dans la pensée des gens, accomplir les « miracles » qu'on leur prête que s'ils sont en même temps sorciers.

À propos des Bangala (Boloji) du Congo supérieur, un missionnaire informé note que « l'indigène a un talent extraordinaire [423] d'imitation, mais manque d'invention et d'initiative ; cette déficience tient incontestablement au refoulement de sa faculté d'invention. Depuis des générations, ç'a été l'usage d'accuser de sorcellerie quiconque amorçait une nouvelle industrie ou découvrait un nouvel article d'échange. La fabrication de tout objet sortant de l'ordinaire a attiré sur l'auteur une accusation de sorcellerie qui a plus d'une fois conduit à la mort par l'ordalie. En savoir plus que les autres, être plus habile qu'eux, plus énergique, plus fin en affaires, plus élégant dans la manière de s'habiller, cela a souvent fini par une accusation de sorcellerie et la mort. L'indigène, désireux de vivre et d'avoir la paix, a fini par étouffer ses dons d'inventions, et tout esprit d'entreprise lui est devenu étranger » . (J.H.

Weeks) <sup>330</sup>. Les mêmes effets abêtissants se retrouvent parmi les diverses tribus du bas Congo : leurs dépisteurs de sorciers « sont les grands responsables de cet étouffement des qualités d'invention : ils ont mis les calamités publiques, telles que les épidémies, au compte de tel contemporain nommément désigné ; et ils ont paralysé tout progrès en accusant de sorcellerie quiconque montrait plus d'habileté au travail, plus d'énergie et de sagacité dans le négoce. La crainte de cette accusation s'est développée et enracinée au point de paralyser et de ruiner tout effort de progrès ». (J. H. Weeks.).

Les Indiens Tarahumara du Mexique se font un devoir de conscience de partager leurs biens avec leurs proches et leurs amis : en y manquant, ils redoutent d'être ensorcelés et probablement mis à mort. La nature humaine étant ce qu'elle est, on devine que bien des gens cherchent à éluder l'obligation en se montrant aussi réservés que possible sur leurs biens. On aura ses dépôts cachés et difficiles à trouver ; on évitera de faire valoir sa moisson ; on choisira la nuit pour aller au marché et en revenir ; sans être précisément indigent, on portera des habits rapiécés ; on habitera dans une maison délabrée, etc. ... Dans ces conditions, on a toute raison de se méfier des personnes qu'on a blessées en refusant de partager ses biens avec elles et qui représentent pour les *beati possidentes* une menace de sorcellerie. La sorcellerie des Tarahumara ne se traduit pas par des voies de fait ouvertes, mais elle crée le sentiment que ses amis et ses proches sont des ennemis virtuels.

Les Navaho sont d'accord que les pauvres gens qui n'ont ni beaucoup de bétail, ni beaucoup de bijoux sont rarement ensorcelés. Ils n'éveillent pas la jalousie de leur entourage.

Chez les Pueblo, l'accusation de sorcellerie est la plus ignominieuse [424] et la plus grave que l'on puisse porter. Les fondements d'une telle accusation ne manquent pas. L'un d'eux consiste à s'adresser avec insouciance à ses compagnons : « sans

---

<sup>330</sup> « J'ai connu il y a quelques années, écrit J. H. Weeks, une femme-médecine indigène très habile à guérir certaines maladies indigènes ; comme elle était devenue riche, les indigènes l'accusèrent de donner la maladie par sorcellerie afin de la guérir ensuite contre argent ; ils disaient : « Comment peut-elle si facilement guérir le mal si ce n'est elle-même qui l'a donné ? » Elle dut abandonner ses occupations ; elle aurait été tuée comme sorcière. L'introduction d'un nouvel article commercial a toujours attiré sur l'initiateur l'accusation de sorcellerie ; suivant une légende, l'homme qui découvrit le moyen d'inciser le palmier pour en tirer du vin de palme fut accusé de sorcellerie et paya son invention de sa vie. »



prendre garde à ce qu'on dit » ; un autre consiste dans l'improbité en matière de propriété ou surtout dans la possession de richesses de sources inconnues. C'est ainsi qu'un membre du Conseil de Taos se fit une réputation de sorcier parce que, sans travailler, il pouvait porter de beaux habits. Les Hopi ont tendance à se méfier de quiconque montre des talents insolites ou que sa conduite distingue de la foule. Un chef de village peut être accusé d' « avoir deux cœurs » à cause de sa conduite peu traditionnelle. Un chef se vit dénoncer comme sorcier parce qu'il s'était mis à gagner sa vie en fabriquant et en vendant des poupées *katcina*, au lieu de cultiver la terre comme ses compagnons. Comme le chef n'avait plus, pour son compte, besoin de pluie, on l'accusa d'avoir utilisé son pouvoir mauvais pour chasser les nuages. Cette crainte envahissante de la sorcellerie a eu une influence marquée sur le caractère des Hopi : « ils ont vite fait d'apprendre à éviter toute apparence d'habileté exceptionnelle et à marquer leur modération en tout. » (M. Titiev.)

La croyance à la sorcellerie, en dépit de ses conséquences négatives en matière d'économie, d'industrie et d'esprit d'invention, n'est pas sans exercer, d'autre part, une sorte de régulation sociale. Dans des collectivités grossières sans forces de police, sans prisons, sans autorité puissante pour assurer l'ordre, la croyance à la sorcellerie constitue un moyen de réparation légale pour des méfaits qui resteraient impunis ; elle garantit l'observance des règles morales établies ; elle maintient la famille et les relations sociales dans le cadre de l'usage et de la tradition. Et comme on l'a vu, le président ou le chef est souvent lui-même un sorcier ; quand ce n'est pas le cas, il dispose souvent d'un sorcier comme bras droit pour imposer l'obéissance à sa volonté.

Dans la tribu Dieri (Sud australien), « nul n'est censé mourir de mort naturelle ; on suppose toujours qu'il a été tué soit par un membre d'une tribu voisine, soit par un de la sienne ; aussi hommes, femmes et enfants sont-ils sous la terreur constante d'avoir offensé quelqu'un qui leur en garde rancune » . (S. Gason.) C'est pourquoi les indigènes n'ont pas de plus grand soin que de s'épargner le ressentiment de leurs compagnons. On a remarqué, à propos d'une autre tribu du Sud australien, les Narryneryi, que la croyance à la sorcellerie a atténué leur soif naturelle de sang. Au lieu d'exiger la vengeance sanguinaire [425] de l'injure, ils se contentent généralement d'employer la magie noire contre le coupable.

Dans les îles Murray (détroit de Torrès), la croyance à la sorcellerie mettait un frein aux adultères. L'adultère redoutait toujours d'être tué par la magie noire se-

crète du nom de *maid* que le mari outragé ou ses amis pouvaient employer contre lui. L'emploi du *maid* contre un adultère était considéré comme légitime.

Dans la plupart des tribus papoues, un membre d'un groupe local a pouvoir d'employer la sorcellerie contre un autre. Par suite, la crainte de représailles du même ordre de la part d'un voisin ou de ses proches contribue à empêcher de leur nuire magiquement. Le sorcier des îles Trobriand, toujours empressé à déférer aux ordres de chefs ou de personnes de rang ou de condition élevés, ne se prêterait pas à des sollicitations injustes ou arbitraires d'individus moindres. « En revanche, lorsqu'il s'agit de châtier une réelle injustice ou une action absolument contraire à la loi, le sorcier, conscient qu'il est d'être porté par toute l'opinion publique, est toujours prêt à embrasser la bonne cause et à percevoir son plein salaire. » Dans un cas de ce genre, le coupable, à la nouvelle qu'un sorcier opère contre lui, se prêtera le plus souvent à réparer ou à passer un compromis équitable avec la personne lésée (B. Malinowski). À Wogeo (archipel Schouten), la sorcellerie sert à toutes sortes d'usages : à provoquer la maladie, à faire sécher le taro, à faire pourrir rapidement les clôtures de jardin pour permettre aux porcs sauvages de passer à travers et de manger la plantation, à lâcher les porcs du village dans la montagne, à éloigner le poisson du canot, etc. Bref, il n'est pas une doléance fondée ou imaginaire, depuis celle du mari auquel un amant a pris sa femme jusqu'au créancier frustré, qui ne puisse être ainsi vengée. La perspective de représailles magiques de cette nature contribue certainement à réduire les violations de biens ou de droits individuels.

À Mala ou Malaita (archipel Salomon), la magie noire constitue une sorte de soupape de sûreté pour les colères fondées. Dans la plupart des délits mineurs - négligence à payer une dette, refus d'assistance pour les travaux de plantation ou autres, vol de denrées, mensonge, calomnie, - la partie lésée se borne à mobiliser la sorcellerie contre le coupable. Cette sorte de talion demeure secret et la victime n'en sait rien. Chacun peut ainsi soulager son cœur sans causer le moindre ennui à personne.

Dans l'île d'Ontong Java, la sorcellerie servait souvent [426] à assouvir la vengeance, par exemple, contre un voleur ou contre la séduction d'une femme mariée. À l'égal de la « loi non écrite » de l'homicide autorisé, elle avait l'approbation passive du corps social. En revanche, le sorcier qui se servait de ses pouvoirs par pure méchanceté et à des fins antisociales était fui de tout le monde, quand il n'était pas mis à mort par les proches de la victime. À Hawaï, la sorcellerie marquait fortement l'existence et le caractère de la population. Kamehameha I<sup>er</sup>, qui unifia le groupe

hawaïen sous son empire, en avait fait la constatation : il déploya tous ses efforts à se ménager tous les dieux puissants de la sorcellerie adorés par les chefs des diverses îles et éleva des « maisons de dieux » vouées à leur culte. La croyance des Maori à la sorcellerie (*makutu*) a encouragé chez eux l'hospitalité et la courtoisie en même temps qu'elle contenait les malfaiteurs. « On savait qu'en cherchant à nuire d'une manière quelconque à un compagnon de tribu, on s'exposait à retourner contre soi les armes de la magie. » (Elsdon Best.) La sorcellerie donnait, en particulier, une arme aux esclaves et aux gens du commun qui n'avaient pas d'autre moyen pour obtenir justice devant les puissants. Il n'est pas douteux, comme on l'a observé, que sa perspective a souvent constitué un élément d'utile contrainte dans une société qui ne connaissait par ailleurs d'autre droit que la force <sup>331</sup>.

Les Pondo de l'Afrique du Sud admettent dans certains cas la légitimité du recours à la magie noire contre un autre membre de la tribu. Comme d'autres peuplades africaines, ils l'admettent contre des voleurs : le voleur qui perd ses dents en mangeant du maïs volé qui a été traité avec une médecine ne peut s'en prendre qu'à lui-même ; l'épouse dévoyée peut subir un traitement magique qui lui fasse communiquer une maladie à celui qui aura commerce avec elle ; on admet encore la magie pour influencer le jugement dans un procès ou pour « lier la langue » d'un témoin ; elle est également légitime quand on veut s'assurer le recouvrement de dettes. Par contre, il n'est jamais permis d'utiliser la magie noire pour tuer, sauf en cas de violation de propriété. Il est même défendu de la mettre en œuvre contre des sorciers présumés ; on peut seulement prendre des mesures défensives de nature à leur nuire. Le chef n'a pas le droit d'employer la magie contre ses sujets. La croyance aveugle des Bavenda du Transvaal au pouvoir qu'ont leurs magiciens de découvrir et de châtier les malfaiteurs contribue à maintenir la population dans une observation assez fidèle des lois. La crainte surtout d'être dénoncé [427] par eux comme sorciers réfrène efficacement les individus mal intentionnés ; elle explique aussi pour une grande part la courtoisie et l'entregent si frappants des Bavenda. Chez les Tumbuka-Kamanga du Nyasaland, l'homme qui a une doléance contre son prochain va planter un certain nombre de rameaux autour de sa récolte de grains encore sur pied ou autour de son grenier, si elle est déjà rentrée. Personne, à partir de ce moment, ne pénétrera dans

---

<sup>331</sup> En Afrique occidentale, les maîtres hésitent à châtier sévèrement leurs esclaves ou à les punir sans motif, de peur qu'ils ne se vengent par des opérations de magie noire dans laquelle ils passent pour exceller ; ce qui vaut aux esclaves d'être relativement bien traités.

le champ ou n'ira chercher de grain dans la grange, tant que l'enquête publique n'aura pas révélé l'auteur de l'embargo. Ce dernier se présente alors de lui-même devant le conseil des anciens, dit ce qu'il a fait et formule sa plainte. Si le conseil reconnaît qu'il a été lésé, il ordonne à l'accusé de payer des dommages et à l'accusateur d'enlever les rameaux afin que le peuple ait accès au grain. Le dépisteur de sorciers des Anyanja porte généralement une accusation de sorcellerie contre l'individu qui s'est disputé avec le chef, en expliquant que le chef s'est vengé en arrêtant la pluie. Chez les Héhé du Tanganyika, la crainte de la sorcellerie contribue à affermir l'obéissance aux autorités tribales. De nombreux chefs accumulent des médecines dans le dessein déterminé de frapper leurs sujets rebelles dans leur vie ou leurs biens. En sens inverse, un sujet puissant et riche arrive parfois à se ménager les services ou les médecines de sorciers pour renverser le chef et prendre sa place.

Les Baganda trouvent tout naturel de recourir à la sorcellerie pour venger une injustice qui n'a pas d'autre recours. L'individu lésé s'adresse pour cela à un sorcier estimé avec l'approbation tacite de son milieu. On se servira, par exemple, de la magie noire contre un voleur qu'on n'arrive pas à faire avouer. Elle est même devenue une sorte d'instance supérieure contre les injustices instaurées par les innovations des Blancs : un indigène qui perd un procès devant la Cour Suprême se rabattra parfois sur la sorcellerie pour décharger son cœur blessé. De même, les Azandé distinguent nettement entre l'emploi défensif et l'emploi offensif de la magie noire : le premier n'éveille aucune réprobation publique. Comme ils ne savent pas qui est sorcier et qui ne l'est pas, ils ont bien garde de blesser qui que ce soit à la légère ; toute manifestation d'humeur, de mesquinerie ou d'hostilité injustifiée risquerait d'avoir des suites graves si la personne lésée se trouvait être vraiment un sorcier. Cette psychologie a deux sortes d'effets : d'une part, l'individu jaloux a toute chance d'être suspecté de sorcellerie par ceux qui sont visés, et il s'efforcera d'éviter la suspicion en réfrénant ou en dissimulant ses sentiments ; [428] d'autre part, les gens qu'il jalouse peuvent être des sorciers et chercher à lui faire payer ses sentiments, ce qui est pour lui un autre puissant motif de ne pas se trahir. Chez les Kwotto (tribu du Niger), un individu ira demander les services d'un sorcier contre telle personne qui lui a fait du mal, mais personne ne mettrait en œuvre la magie noire contre des innocents.

Chez les Caraïbes Guyanais du fleuve Barama, une personne qui s'estime injustement traitée demandera le concours du sorcier professionnel pour obtenir satisfac-

tion. Dans les Indes occidentales, le Noir à qui l'on a volé quelque animal domestique va aussitôt demander au magicien (*obeah*, homme ou femme) de mettre *obi* sur le coupable ; après quoi, il le fait savoir à tout le monde. Le voleur a la ressource de recourir à un professionnel plus fort encore, pour paralyser l'intervention du premier ; qu'il n'en trouve pas, il peut s'attendre aux pires malheurs sans tarder. Sous le coup de ces conséquences, il voit décliner toutes ses facultés et descend peu à peu dans la tombe.

L'intense croyance des Navaho à la sorcellerie explique qu'ils ne refusent jamais l'hospitalité à une personne âgée, si désagréable qu'elle puisse être. Leur crainte d'éluider une requête quatre fois répétée paraît s'expliquer de même. Ils montrent d'autant plus d'empressement à aider un parent malade qu'en le laissant mourir sans soin ils prépareraient une accusation de sorcellerie contre le survivant. D'une manière générale, tout Navaho qui se « conduit bassement » risque de passer pour sorcier. Les Pueblo estiment que l'ensorcellement est très souvent la conséquence d'une injustice, le sorcier blessé cherchant à rendre la pareille. « Comme il est impossible de dire qui est sorcier, on prend toujours garde de blesser quelqu'un... à moins d'être sorcier soi-même. » On voit par là que la timidité sociale prononcée de ces Indiens est étroitement liée à la croyance à la magie noire (E. C. Parsons) <sup>332</sup>. Chez les Yokuts-Mono de la Californie, la crainte de la sorcellerie était encore la plus efficace gardienne de l'ordre public. « Personne n'aurait osé tricher au jeu ou dans le commerce, commettre l'adultère, négliger un devoir civique ou rituel envers son prochain, de crainte que la personne frustrée n'attirât la maladie ou la mort sur lui ou quelque membre de sa famille, soit directement en vertu de sa propre puissance, soit en louant les offices d'un chaman. En revanche, personne ne pouvait se froisser sans motif et user du talion magique sans fondement sérieux, car l'affaire finissait par être portée devant le chef. » (A. H. Gayton.)

[429]

La croyance aux machinations des sorciers ou des sorcières, réels aussi bien qu'imaginaires, fournit à la pensée primitive une explication générale de tous les maux de l'humanité y compris le pire, la mort. Là où l'animisme est enraciné, la

---

<sup>332</sup> « Pourquoi les Indiens Pueblo sont-ils si pacifiques ? Pourquoi n'essaient-ils pas de se défendre dans les querelles ? C'est que, dès leur jeunesse, les anciens leur ont appris que personne ne connaît le cœur des hommes. Tout est plein de sorciers, et malheur à celui qui a maille à partir avec eux. » (Elsie C. Parsons.)

croyance à l'action des esprits malins peut concurrencer l'autre et même la dominer, mais il est naturel que des êtres spirituels ne se laissent pas manier aussi facilement que les professionnels de la magie noire. La maladie, les accidents, la mort provoquent, chez l'individu touché ou dans son groupe, une grave rupture d'équilibre qui ne peut être conjurée qu'en découvrant le sorcier, en prouvant sa culpabilité et en la lui faisant expier par le bannissement ou la mort. Ces mesures sont autre chose qu'un pur châtement, que des représailles pour la perversité mise au jour ; elles visent aussi à assainir l'air des influences nuisibles et à assurer une existence désormais tranquille. La communauté peut maintenant aller de l'avant, avec une confiance et une énergie renouvelées, vers les tâches qui l'attendent.

Certains peuples - inégalement primitifs - passent pour être très peu marqués par la croyance à la sorcellerie. Les clans septentrionaux des Murngin, qui croient à la réalité de la magie noire, ne possèdent pas de sorciers alors que les groupes méridionaux en ont. Dans diverses tribus papoues, on conjecture la présence de la sorcellerie beaucoup plus souvent qu'elle n'est réellement pratiquée. Les Manus des îles de l'Amirauté (nord-est de la Nouvelle-Guinée) imputent à la magie noire les maladies des enfants non encore sevrés et, d'une manière générale, les maladies de femmes liées à la grossesse ; ils mettent toutes les autres maladies au compte de mânes offensés. La propitiation des êtres spirituels est donc chez les Manus, l'usage normal par opposition aux rites de l'exorcisme <sup>333</sup>. Dans l'île d'Alor (une des petites îles de la Sonde), la magie noire n'occupe qu'un rang mineur parmi les causes de la maladie et de la mort. Chez les Négritos de Malacca, la sorcellerie existe mais est peu utilisée. Les Jur du Soudan anglo-égyptien ne croient pas à la sorcellerie. Les Pygmées Bambuté semblent en faire peu usage : tout ce qu'ils en savent leur vient des Noirs voisins. Chez les Pueblo Zuñi, la sorcellerie est redoutée, mais ses techniques y sont inconnues. Chez les Omaha, certaines pratiques magiques provoquant la maladie et la mort sont presque toujours le privilège exclusif des sociétés Shell et Pebble ; l'importance de la sorcellerie n'y avait rien de comparable avec ce qu'elle était chez les autres Indiens de la Plaine. La magie noire tient peu de place [430] dans l'existence des Eskimos Netsilik de l'Amérique arctique. Pour conclure, il semble bien que la crainte de la sorcellerie est souvent sans commune mesure avec l'exercice effectif

---

<sup>333</sup> On prescrit aussi un diagnostic et un traitement magiques - et non animiste - en cas de maladies consécutives au vol de palmiers marqués de tabou.

de la sorcellerie ; en d'autres termes, elle est bien plus souvent une « névrose anxieuse » qu'un culte vivant.

[433]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre XVI

---

### La foi à la magie

[Retour à la table des matières](#)

À peu d'exceptions près, le monde primitif croit fermement à la magie et accorde une confiance aveugle aux pouvoirs occultes de ses magiciens, noirs ou blancs. Spencer et Gillen observent, touchant les tribus du Sud-Est australien, que « la magie imprègne si profondément la vie quotidienne des aborigènes que personne, pas même celui qui pratique la supercherie, ne met en doute le pouvoir des autres hommes-médecine. Que l'opération magique échoue, l'échec sera attribué à une faute de technique ou à l'habileté et à la puissance supérieures de quelque opérateur hostile. » Un Arunta « vous dira souvent qu'il a des pouvoirs magiques et qu'il les exerce, alors qu'il est parfaitement conscient de son impuissance, ce qui ne l'empêche pas de croire fermement qu'un autre a vraiment ces pouvoirs. Pour empêcher ses confrères de paraître plus fort que lui, il est obligé de recourir à une vraie supercherie mais, avec le temps, il lui arrivera même d'oublier qu'il pratique une supercherie. » (Spen-



cer-Gillen) <sup>334</sup>. L'indigène de la Nouvelle-Irlande boit la magie au sein de sa mère et elle ne le quitte qu'à son dernier souffle. Le « seul point » sur lequel les peuplades sud-africaines de langue bantoue soient d'accord est la réalité de la magie ; aucun individu « sain d'esprit » n'irait douter de son terrible pouvoir. Les Bakongo, suivant un missionnaire qui les a bien connus, se meuvent dans un univers où tout, pensées et sentiments, paroles et actions, a un fond magique. Impossible de les désabuser de la magie : elle a pris pour eux la valeur d'une science, « dans laquelle contradictions et lacunes sont à ce point masquées qu'elles ne sont plus que les zones plus ou moins obscures d'un système. Ils adhèrent à ce système avec le sentiment tranquille de la vérité possédée. » (J. van Wing.)

De la magie noire et de la magie blanche, il semble bien que la première l'emporte souvent dans leur confiance. Les Azandé du Soudan anglo-égyptien ne sont jamais sûrs que leurs médecines de santé ou de fertilisation des récoltes répondront à leurs espoirs, mais ils comptent entièrement sur celles qui sont destinées aux voleurs et aux meurtriers. Ils font remarquer que des gens ne cessent de mourir pour avoir été ensorcelés, que [434] l'on mobilise chaque fois la magie pour venger ces morts et presque toujours avec succès. Quand la magie noire est dirigée contre un voleur, on vous donnera dix exemples de la restitution d'un bien volé après l'accomplissement du rite magique. Il serait trop insensé, ajoutent-ils, de voler en courant le risque de mourir par voie de sorcellerie. Si vous leur demandez des preuves, ils vous donneront une réponse de ce genre : « Il y a eu beaucoup de vols cette année ; il y a eu pareillement beaucoup de morts par dysenterie. Il semble que bien des dettes ont été réglées par la dysenterie. » (E. E. Evans-Pritchard.) L'Indien Navaho ne se moquera pas facilement de la magie noire ; il sait trop que les phénomènes qui la caractérisent échappent au domaine de la connaissance et de l'expérience personnelle. « On redoute toujours que ces phénomènes ne soient vrais et que les moqueurs soient punis de maladie ou d'une autre infortune. » (F. I. Newcomb.)

Il existe, à l'état sporadique, une attitude de scepticisme à l'égard des talents du magicien ; elle ne s'explique pas nécessairement par le contact d'Européens in-

---

<sup>334</sup> C'est une grosse affaire d'étonner un aborigène australien. « Nourri qu'il est de magie, les spectacles qui nous frappent d'étonnement sont simplement pour lui l'effet de la magie d'une puissance supérieure à celle qu'il possède. » (B. Spencer et F. J. Gillen.) Les Eskimos sont peu sensibles aux inventions des Blancs. « Les merveilles de notre science et les fables les plus folles de nos mythologies pâlissent à côté des merveilles qui se produisent tous les jours autour d'eux sur l'ordre de leurs magiciens. » (Vilhjalmur Stefansson.)

crédules. Dans l'État de Victoria, certains aborigènes « refusent de devenir médecins et n'accordent pas le moindre crédit aux prétentions de tels individus ». Un missionnaire de Nouvelle-Guinée eut souvent l'occasion de demander aux indigènes : « Croyez-vous vraiment que le sorcier extrait des pierres et des bâtonnets du corps ? » La réponse était toujours : « Non. Mais il le prétend. L'homme (le patient) est mourant et nous ne savons que faire. » (C. W. Abel.) On constate dans les îles Nicobar un scepticisme très poussé concernant les prétendus pouvoirs des magiciens et une aversion générale pour la carrière, en dépit des privilèges qui l'accompagnent. « Certains qui y ont été initiés refusent de l'exercer et n'hésiteront pas à l'appeler devant leurs intimes une ineptie. » (G. Whitehead.)

En Afrique, le scepticisme semble presque la règle parmi les chefs et les gens de condition, qui se sentent relativement inaccessibles aux illusions du vulgaire. Un missionnaire a rapporté le discours d'un chef Basuto auquel il avait assisté : « La sorcellerie - disait-il - n'existe que dans la bouche de ceux qui en parlent. L'homme n'a pas plus le pouvoir de tuer son semblable par le simple effet de sa volonté que de le ressusciter. Voilà mon opinion. Toutefois, vous autres sorciers qui m'écoutez, usez de mesure. » (E. Casalis)<sup>335</sup>. Chakka (Tshaka), le célèbre chef Zoulou qui imposa, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, une règle de fer militaire à une grande partie de l'Afrique du Sud, mit un jour les dépisteurs de sorciers à l'épreuve. Une [435] nuit, il barbouilla de sang, sans se faire voir, l'espace devant sa hutte royale, un acte proprement abominable aux yeux de la tribu. On devine le tumulte, le lendemain matin ; Chaka ordonna alors à tous les dépisteurs de sorciers de découvrir l'auteur de l'attentat. Ils désignèrent toutes les personnes l'une après l'autre ; un seul pourtant s'écria que c'était l'œuvre d'une grande puissance ; Chaka, qui le prit pour lui, en fut flatté. Le dépisteur bien inspiré échappa au sort de ses collègues, que le roi fit exécuter par les soi-disant coupables. Depuis ce jour, il n'aurait plus jamais fait exécuter un individu « dépisté » comme sorcier. Un autre incident instructif à cet égard se passe chez les Shilluk du Soudan anglo-égyptien. Leur roi Nyadwai fit creuser un trou dans lequel il mit du bois auquel on mit le feu. Le trou fut rempli avec de la terre. Le roi ordonna alors de faire cuire en sa présence une grande quantité de fèves. Ayant rassemblé les dépisteurs de sorciers, il leur dit : « Enfants de chefs, je ne sais pas ce que signifie ce bourdonnement dans la terre (il pensait au bruit des fèves en train

---

<sup>335</sup> Un autre chef Basuto, payant les devins pour leurs services, n'hésitait pas à dire qu'il les tenait pour les « pires imposteurs de la terre ».

de cuire). » L'un des magiciens prêta l'oreille, puis : « c'est quelque chose qui est en train d'ensorceler le village. » Un autre, après le même manège, aboutit à la même prudente conclusion. D'autres opinèrent dans le même sens. À la fin, un dépisteur, découvrant la raison, dit : « Mets donc de l'eau. » Le roi ordonna de l'épargner, mais il fit mettre à mort tous ses collègues.

Beaucoup d'Azandé vous diront que la plupart de leurs dépisteurs de sorciers sont des menteurs, uniquement préoccupés de s'enrichir. Ce que leurs dépisteurs disent à leur auditoire est pure « supposition » ; ils avancent des probabilités, mais ils ne sont pas inspirés par la médecine qu'ils ont absorbée. Ce scepticisme est sans risque. Très répandu au Soudan et en progrès constant depuis la conquête européenne, il n'explique que les échecs de praticiens particuliers, il laisse intacte la croyance que certains d'entre eux ont des pouvoirs merveilleux de guérisseurs et de devins. Dès avant l'arrivée des missionnaires, beaucoup de Bangala du haut Congo ne croyaient plus aux magiciens, mais ils n'osaient pas leur résister, par crainte d'être accusés de sorcellerie. Un Bakengo a toute liberté de croire ou de ne pas croire aux pouvoirs de tel ou tel dépisteur de sorciers ; il peut moquer l'un d'entre eux et plaisanter sur ses charmes et ses formules ; il peut en négliger un pour faire appel à un praticien éloigné sans s'exposer au moindre ennui. Mais il est tenu de professer sa croyance aux sorciers, faute de quoi il risque d'empoisonner sa vie en passant pour sorcier lui-même <sup>336</sup>.

[436]

Certains Chukchi ont certainement conscience de l'illusionnisme pratiqué par les chamans. Plusieurs ont déclaré à un enquêteur russe que leurs démonstrations étaient de purs tours de passe-passe et ne tenaient que par l'habile illusionnisme des auteurs.

Si le scepticisme est rare chez les profanes, il ne l'est guère moins chez les professionnels. Il peut arriver qu'un magicien doute de ses propres pouvoirs ; il mettra

---

<sup>336</sup> « Le dépisteur de sorciers d'un village n'est presque jamais employé par les indigènes du village. Ils le connaissent trop pour perdre leur argent avec lui. Ils le voient remettre en état ses charmes et ses fétiches endommagés par les rats, les blattes et les fourmis blanches ; ils savent bien que ses fétiches et ses charmes sont impuissants à le protéger lui, sa femme, ses enfants ou même ses chèvres, ses porcs et ses chiens ; ils ne lui accordent aucun crédit et s'adressent, à l'homme-médecine d'un autre village qui leur est à peu près inconnu. C'est dire que leur credo ne comporte pas nécessairement la foi à tous les dépisteurs de sorciers. » (J. H. Weeks.)

rarement en question ceux qui sont attribués à d'autres praticiens. Soutenir le contraire serait faire de tous les hommes-médecine ou de tous les chamans des livres penseurs rationalistes bien en avance sur leur temps. On a souvent constaté que le praticien qui tombe malade appellera un autre praticien pour le soigner, et qu'il recourra volontiers aux offices d'un collègue pour soigner un parent malade. Autre trait significatif : les médecins malades se soignent parfois eux-mêmes et ils accomplissent aussi leurs rites au profit des membres malades de leur famille.

La bonne foi générale de l'homme-médecine et du chaman semble hors de question. Sa préparation initiatique à la pratique de la magie, avec les privations, les tortures, les expériences mystérieuses et effrayantes qu'elle comporte, contribue souvent à laisser une trace indélébile dans l'esprit du sujet. À partir de ce moment, il se considère comme un être au-dessus de la normale, réellement doué de pouvoirs supra humains. Cette disposition sera naturellement plus prononcée lorsque le magicien - c'est souvent le cas - est d'une nature excitable, nerveuse, plus ou moins équilibrée, aux confins parfois de la folie. Les hallucinations de ses états extatiques, spontanées ou artificielles, sont pour lui réalité ; il voit des esprits, s'entretient avec eux, si même il n'a pas conscience d'être possédé par eux. Rien de plus facile, dès lors, que de s'en imposer à lui-même d'abord, et aux autres ensuite. En liant, comme nous l'avons vu, l'efficacité de son activité magique à une conduite digne de sa vocation, à l'observation de tabous et de diverses restrictions, le magicien démontre bien, s'il est nécessaire, la sincérité de son attitude.

Les aborigènes de l'Australie du sud-est ne doutent pas que tout un chacun puisse durant son sommeil voir les esprits de ses ancêtres et converser avec eux. Toutefois, ce pouvoir est surtout exercé par les magiciens ayant des « visions qui sont pour eux des réalités » <sup>337</sup>. Les magiciens des îles Salomon semblent bien « croire » sans réserve à la vertu des charmes, des formules et des techniques qu'ils ont hérités ou qu'on leur a enseignés.

[437]

---

<sup>337</sup> Chez les Arunta, les enfants qui naissent avec les yeux ouverts auront le pouvoir, une fois grands, de converser avec les esprits des ancêtres, si toutefois ils montrent une conduite modeste et paisible. Les *iruntarinia* ne se révèlent pas aux railleurs, aux têtes légères ni aux bavards. Les enfants qui naissent les yeux fermés n'acquerront jamais ce pouvoir en grandissant, à moins de devenir hommes-médecine.

Les Subanun de Mindanao vivent dans un univers hanté d'esprits, avec lesquels il est toujours possible de s'entretenir. Cette croyance est sans cesse confirmée par les rêves, par les présages, par les formes étranges et les sons mystérieux qu'ils voient ou entendent dans les profondeurs de la forêt vierge. Quoi d'étonnant qu'un sujet en vienne vite à s'imaginer qu'il a été élu par un esprit comme médium, qu'il est même son interprète authentique. Les magiciens des Orang Kubu de Sumatra reçoivent leur inspiration en rêves. Doit-on les accuser de mensonge ? Non, ce sont des esprits simples, si habitués à accorder des qualités et des vertus occultes à ce qui dépasse leur intelligence, qu'un rêve extraordinaire suffira à décider de leur vocation à la profession de magicien.

En Corée, le *mutang* (le magicien) est le plus souvent une femme. Elle embrasse la fonction à la suite d'une possession démoniaque. L'esprit peut s'emparer de n'importe quelle femme, jeune fille ou mariée, riche ou pauvre, noble ou roturière, et la contraindre à le servir. L'appel entendu, elle quitte foyer et famille et brise tous les liens qui la rattachaient à son milieu. Elle est désormais au ban de la société ; il ne lui est même plus permis d'habiter dans l'enceinte de la localité. En revanche, on recourt sans cesse à ses offices, pour lesquels elle est grassement rémunérée.

L'*ajoka*, le chaman, des Lango (tribu nilotique de l'Ouganda), est convaincu que ses dons de voyance, d'hypnotisme et de ventriloquie attestent l'intérêt que lui porte Jok, le grand dieu. C'est Jok qui l'a distingué des autres hommes ; en exerçant les dons qu'il tient de lui, il remplit les intentions du dieu. « Que son but ne soit pas de pur égoïsme, la discrétion de sa rémunération le prouve ; mais, à force de vouloir exceller dans la profession et étendre son renom au delà des limites du village, il rehausse ses dons naturels d'une sorte de symbolisme magique dont le mysticisme bizarre fait plus qu'attirer l'attention sur lui : lui fournit un alibi précieux au cas où son inspiration s'avère en défaut. Il ne vise pas à tromper - à part de rares exceptions, à quoi cela lui servirait-il ? - il est convaincu que ses oracles sont les paroles mêmes de Jok. » (J. H. Driberg.)

Les dépisteurs de sorciers africains, écrit Miss Kingsley, « ont foi en eux-mêmes ; il serait peut-être plus juste de dire qu'ils ont foi dans la théorie qui les inspire car cela ne fait pas le moindre doute. Je ne m'étonne pas du tout qu'ils revendiquent toujours un pouvoir invincible sur la maladie ; ils font de leur mieux suivant leurs lumières ; on ne voit pas pourquoi [438] ils douteraient de leurs métho-

des : il ne faut pas l'oublier, tous leurs patients ne meurent pas ; la plupart se remettent » 338.

On serait injuste pour les magiciens du Brésil en faisant d'eux de purs imposteurs. S'ils trompent quelqu'un, c'est, d'abord eux-mêmes.

Chez les Indiens Yuma, l'esprit que le candidat médecin rencontre en rêve lui demeure fidèle durant toute la vie ; il lui dit quand il doit accepter un patient et lui donne la force nécessaire pour mener à bien la guérison. Lorsque le médecin est d'humeur optimiste et courageuse, il sait qu'il a le bon pouvoir ; une disposition d'inertie et de répugnance indique au contraire qu'il ne réussira pas. Il ne recourt pas à des tours de passe-passe, pas plus qu'il n'emploie de sortilèges. « Le médecin a reçu une essence divine qui lui vient de son esprit gardien et, en définitive, du Créateur lui-même. Il est de son devoir de faire passer cette puissance dans le patient ou de s'en servir pour lui rendre son âme ; toute jonglerie, toute démonstration matérielle sont superflues et hors de saison. » (C. D. Forde.) La foi du médecin Lillooet (Colombie britannique) à l'efficacité de ses pratiques et au pouvoir de guérir de son esprit tutélaire « n'a rien à envier, en fait de sincérité, à la confiance de son confrère plus prétentieux dans sa science et son habileté professionnelles, et dans la puissance de ses remèdes » (C. Hill-Tout).

La plupart des chamans des Eskimos Centraux croient à leur démonstration, « lorsqu'à force de pousser des cris et des invocations, ils tombent en extase et se figurent vraiment voler et voir les esprits » 339. Il est probable aussi que les chamans des Eskimos du Groenland « croyaient au moins dans une certaine mesure à

---

338 Le devin typique des Yoruba croit à son art. Il recourt à l'avis d'autres devins et offre les sacrifices qu'ils lui prescrivent. Au contraire, les « crises » des médiums Ga de la Côte de l'Or offrent un curieux mélange de spontanéité et de calcul. Peu de médiums sont incapables de produire une imitation convaincante de la crise quand on le leur demande.

339 Rasmussen a connu un jeune Igloodik extrêmement nerveux. Lorsqu'il partait pour une expédition de chasse solitaire, il avait toutes sortes de visions étranges. Son imagination peuplait le monde de formes spirituelles, qui lui apparaissaient aussitôt qu'il se couchait pour dormir ou tandis qu'il marchait épuisé de fatigue et de faim à la recherche du caribou. S'il n'hésitait pas à recourir à la supercherie pour convaincre les autres de la réalité de ses expériences, il paraissait croire sincèrement à ses pouvoirs chamaniques lorsqu'il était en état d'extase chamanique. On comprend par là, note Rasmussen, qu'un chaman qui dupe habituellement ses compagnons peut continuer à s'estimer irréprochable. Bref, ses supercheres ne constituent qu'un à-côté dans la pratique de sa profession.

leurs pratiques et étaient même convaincus de recevoir parfois de véritables révélations ». (F. Nansen.)

L'état de dissociation mentale du chaman sibérien au cours de ses rites magiques semble incontestable. Dans les tribus du nord et du centre, il s'obtient naturellement au moyen de chants, de danses, de tambourinement, et il est caractérisé par un violent accès d'hystérie qui finit en évanouissement cataleptique. Plus au sud, si les jeunes chamans obtiennent souvent cette dissociation par des moyens naturels, on y compte davantage sur le secours des narcotiques ; il arrive encore qu'elle soit simplement imitée d'une manière réaliste <sup>340</sup>.

Le magicien n'est donc pas un pur imposteur, un fieffé menteur. Il n'empêche que l'imposture demeure un trait constant de son art. La supercherie, l'obtention d'effets bizarres et troublants par ventriloquie et prestidigitacion sous toutes ses [439] formes sont des caractères universels de l'art magique. C'est un fait que le charlatanisme prend sa nourriture où il la trouve. Le jeune homme qui a commencé avec un profond respect de sa vocation, convaincu d'être en contact avec des puissances invisibles, d'être leur confident et leur instrument, peut finir piteusement en vétéran blasé qui connaît les mensonges de sa magie, mais qui lui demeure fidèle comme à un moyen commode de subsistance. Il est vrai encore que, plus le magicien sera intelligent, plus il sera un grand charlatan. Il remarquera, plus vite que ses collègues plus bornés, avec quelle facilité on peut abuser des terreurs du vulgaire et entretenir son appétit de merveilleux. Un missionnaire ayant longtemps vécu avec les Indiens du Paraguay l'a noté : « Rien n'est plus facile que de tromper des sauvages ignorants et crédules qui font un prodige de ce qu'ils voient pour la première fois et l'attribuent à la magie. » (M. Dobrizhoffer.)

---

<sup>340</sup> Certains chamans yakoutes sont « aussi passionnément attachés à leur vocation que des ivrognes à la boisson ». Un chaman avait été plusieurs fois condamné pour exercice de son art. On avait brûlé son costume et son tambour de chaman, on lui avait coupé les cheveux, on l'avait obligé à faire un certain nombre de révérences et à jeûner. Nous n'exercions pas impunément cette profession », disait-il à un enquêteur polonais : Nos maîtres (les esprits) veillent jalousement sur nous, et malheur à nous si jamais nous ne leur donnons pas satisfaction. Mais nous ne pouvons pas démissionner, nous ne pouvons pas renoncer à exercer les rites chamaniques ; pourtant nous ne faisons pas le mal. » (W. G. Sumner.) On raconta à J. Stadling l'histoire d'un « bon chaman » de la basse Léna qui se débattit trois jours et trois nuits pour chasser l'*aspa* (la petite vérole) de son peuple. Il s'évanouit plusieurs fois et finit par mourir à la tâche.

Les exemples de supercherie consciente sont innombrables. Un prophète papou annonça, comme révélation d'un esprit, qu'au cours de la prochaine pleine lune un tremblement de terre, doublé d'une éruption et d'un raz de marée, détruirait les villages de la côte. Ce cataclysme devait être suivi d'un millénaire de facilité pendant lequel on mangerait à son gré sans travailler. La population, à cette nouvelle, de consommer ses porcs ainsi que tous les produits de la terre <sup>341</sup>. Un certain nombre de villages Orokaiva (Papouasie) décidèrent un jour une attaque de surprise contre un établissement voisin. Le temps se mit si fort au froid que les guerriers reconsidèrent la question. Une explication fut vite trouvée : l'un des guerriers déclara que c'était lui qui avait provoqué cette froidure pour surprendre plus complètement les ennemis en train de faire grasse matinée. En l'occurrence le froid était assez rigoureux pour faire tomber sérieusement l'enthousiasme des assaillants ; il n'empêche que le fait n'entama pas leur foi à l'efficacité de la « magie froide ». Au cours d'une séance, un chaman malais, censé possédé par un esprit durant sa transe, gardait assez le souvenir de l'étiquette de la cour pour faire sa révérence aux membres de la famille royale. Un chaman édenté demanda pourquoi on n'avait pas pilé sa noix d'arec, puisque l'esprit qui était en lui était brisé d'années ; un autre chaman qui avait un esprit de sexe féminin s'habillait en conséquence, à la grande hilarité des spectateurs. On raconte qu'un médecin Ao-Naga, en se mettant en transe pour traiter un malade, eut le malheur de choisir un coin écarté de la maison qui était infesté de puces ; la nature fut plus forte : il dut simplement [440] interrompre sa transe pour se gratter vigoureusement et la séance finit en queue de poisson. En Afrique du Sud, une femme-médecine fut un jour appelée pour soigner un homme qui avait mal au côté. Elle se mit à sucer la place douloureuse et sortit quelques grains de maïs. L'examen de sa bouche ne révéla rien, mais, s'étant remise à sucer, de nouveaux grains apparurent. Pour finir, elle cracha un fragment de feuille de tabac enroulé. La supercherie était désormais éclaircie : elle avait d'abord avalé du tabac pour provoquer une nausée, puis là-dessus une certaine quantité de maïs. Une corde serrée autour de sa taille lui permettait de contrôler les mouvements de son estomac et de ne

---

<sup>341</sup> On a un autre exemple de prédiction désastreuse de cet ordre pour l'Afrique du Sud. On annonça, autour de 1857, que si les tribus confédérées abattaient leur bétail, détruisaient leurs réserves de grain et cessaient de travailler la terre, les ancêtres reviendraient, jetteraient les colons anglais à la mer et donneraient à chacun tout le bétail et tout le grain qu'il pourrait souhaiter. On donna pour signe de ce grand événement que le soleil, le lendemain de la pleine lune, se lèverait double. Les gens firent le vide de toutes leurs réserves et passèrent leur temps à jeûner et à danser dans l'attente du millénaire.



rendre que quelques grains de maïs à la fois. Un magicien Lengua (Paraguay) venait fréquemment demander à un missionnaire de lui fournir quelques paquets des plus petites épingles possibles. « Le bonhomme était assez ingénieux pour avoir découvert ce nouveau genre de commerce, mais nous eûmes des doutes. Quel usage un Indien pouvait-il bien faire de si petites aiguilles ? Nos soupçons furent renforcés lorsque, peu après, une nouvelle épidémie, si l'on peut dire, éclata dans la population. Les « épingles » devinrent la maladie à la mode. Nous décidâmes de mettre le holà ; on coupa son ravitaillement en épingles, la maladie disparut avec elles et le sorcier y perdit une occupation lucrative. » (W. B. Grubb.)

Un jour, un chaman des Eskimos de l'Alaska réunit le peuple pour lui exprimer son désir d'être brûlé vif. Il voulait subir cette mort douloureuse pour revenir sous une autre forme et lui être plus utile encore. Suivant ses indications, on éleva une cage de bûches qui lui venait jusqu'à la ceinture et au centre de laquelle il pouvait se tenir debout. On lui lia mains et pieds, et on lui mit un grand masque qui lui couvrait le visage et tout le corps. Quand on l'eut introduit dans la cage, ses deux assistants y mirent le feu. La fumée et les flammes brouillaient un peu l'intérieur de la cage, mais on voyait nettement le masque. On invita alors les assistants à rentrer chez eux et à y rester jusqu'au lendemain matin. Lorsqu'ils se furent dispersés, les aides délièrent le chaman et lui substituèrent une bûche à l'intérieur du masque. Le lendemain matin, le chaman, qui s'était bien caché, apparut tout à coup. Prenant au bûcher une paire de tisons, il escalada le toit de la maison commune et s'assit à côté du trou de fumée. Il se mit à agiter ses tisons au-dessus du couvercle en semant des étincelles de tous côtés et en agitant les pieds de-ci de-là. « Il marche dans les airs au-dessus de la fenêtre », disaient les spectateurs. Satisfait d'avoir [441] obtenu l'effet désiré, le chaman revint au milieu du peuple qui, de ce jour, ne cessa plus de le considérer comme un très grand chaman (E. W. Nelson) <sup>342</sup>.

---

<sup>342</sup> Certains magiciens reconnaissent leur mauvaise foi, ceux notamment qui passent au christianisme. Dans les îles d'Entrecasteaux, un magicien, s'étant converti, abandonna sa profession et, un dimanche, en pleine église, dévoila toute sa technique curative. Certains indigènes furent furieux d'apprendre comment il s'était moqué d'eux, « mais cela n'ébranla guère leur foi dans les magiciens qui restaient ». Une jeune femme des îles Banks avait la réputation de guérir les maux de dents au moyen d'un charme qui lui avait été enseigné par un parent âgé alors décédé. Elle mettait une feuille sur la dent douloureuse tout en prononçant une formule. Lorsque la douleur venait à cesser, elle retirait la feuille, la déplaçait et exhibait le petit ver blanc responsable. « Lorsque le christianisme pénétra dans les îles, elle ne fit pas difficulté pour éventer le secret et toute l'assistance

Le magicien habile peut d'ordinaire apporter une bonne excuse pour ses échecs, et ses clients ne demandent généralement pas davantage. Le médecin dont le patient va décidément de plus en plus mal aura la ressource de dire qu'on l'a appelé trop tard et que le mal était désormais incurable ; il peut regretter avec émotion que son client n'ait pas fait appel à un praticien spécialiste du cas ; rien de plus facile non plus que d'invoquer la contre-magie d'un collègue plus puissant ou l'intervention d'un esprit ou d'un dieu malveillant. Le magicien peut se rabattre sur une méprise dans le rite, une défaillance de mémoire, l'omission d'un acte décisif qui a annulé tout le processus. Il pourra reprocher à son client d'avoir négligé d'observer un tabou ou telle autre obligation. Il existe presque toujours une « clause restrictive », explicite ou implicite, à savoir que les efforts ne seront couronnés de succès que s'il n'y a pas de sorcellerie, s'il ne se trouve pas à proximité des personnes impures, s'il n'y a pas d'autres influences maléfiques.

---

en fut bien amusée. » (R. H. Codrington.) Un faiseur de pluie Barolong qui avait tiré quelque profit des médecines d'un missionnaire et se regardait, de ce fait, pour l'un de ses collègues, lui dit un jour : « Seuls les sages peuvent faire des faiseurs de pluie, car il faut une très grande sagesse pour tromper tant de gens. » Et il ajoutait : « Vous le savez comme moi. » (R. Moffat.) Le grand faiseur de pluie héréditaire des Bari avoua à un fonctionnaire anglais que ni lui ni ses assistants n'avaient jamais cru à leur pouvoir de produire la pluie. Mais leurs pères avaient la réputation d'avoir détenu cette faculté et on la leur attribuait de même. « Alors, demandait-il, que faire ? » Un sorcier Bangala accula un esprit ou plutôt un animal possédé d'un esprit dans l'angle d'une hutte, le transperça et montra le sang sur sa lance. Le fils du sorcier avoua dans la suite à un missionnaire que son père avait produit le sang en se grattant les gencives : dans la demi-obscurité de la hutte indigène, rien de plus facile qu'un tour de ce genre. Un missionnaire au pays des Bakongo baptisa un chef qui avait été vendeur de charmes et qui avait pendant plusieurs années poussé la vente d'un charme particulièrement recommandé contre la sorcellerie ; il s'y fit une petite fortune, mais comme il l'avoua plus tard, il ne crut jamais à son pouvoir. Cela ne l'empêchait pas, avant de se convertir, de porter toujours sur lui d'autres charmes pour se protéger contre les *ndoki*, les terribles sorciers. Deux hommes-médecine Tinné, très réputés et incontestablement intelligents, avouèrent à un prêtre catholique sur leur lit de mort qu'ils n'avaient jamais cru à leurs vertus magiques et qu'ils avaient longtemps cherché à se tirer de cette situation gênante. Ils y avaient renoncé par crainte de la réprobation universelle qu'ils se seraient attirée en cessant leur profession. « Les gens, expliquèrent-ils, les auraient regardés comme d'indignes compagnons refusant de secourir les patients alors qu'ils en avaient le moyen. » (J. Jetté.) Rasmussen rencontra chez les Eskimos de la rivière Copper une jeune femme très intelligente qui avait jadis exercé la profession de chamane mais y avait renoncé. Elle avouait franchement qu'« elle ne pouvait pas mentir assez bien ». Les autres chamans avaient cherché en vain à la dissuader en lui disant : « Essaie d'abord, fixe l'attention des gens et tu trouveras presque toujours moyen d'en sortir ».

« Il y a beaucoup de menteurs dans la profession », déclarait un chaman Chukchi à un enquêteur russe. (W. Bogoras.)

Un missionnaire du Queensland septentrional promit un jour à un magicien en présence de tout le camp de lui donner un sac de froment, s'il faisait pleuvoir dans les vingt-quatre heures suivantes. Il n'y eut pas de pluie, mais le magicien expliqua son échec par la présence du missionnaire à ses opérations. Dans d'autres circonstances, on expliquera l'échec par l'intrusion d'indigènes dans l'espace défendu où se déroulaient les rites de la pluie. Chez les Wonkonguru du district du lac Eyre, la présence de la caméra d'un Blanc fit échouer la magie de la pluie : « Tout le temps lui tourner manivelle trop de vent, *pudney* pluie. » Un docteur Orokaiva qui a en vain donné ses soins à un malade abandonnera le client en alléguant que le mal doit provenir d'un sortilège et donc est réfractaire aux méthodes ordinaires de guérison. Un magicien malais qui passait pour pouvoir à volonté soulever un banc de sable dans la mer fut prié par un Européen de s'exécuter devant lui. Le thaumaturge argua qu'il ne pouvait pas le faire par ostentation ; il ne le faisait qu'en temps de guerre quand il était pressé par la barque d'un ennemi. Lorsque les Pondo vont demander de la pluie à un magicien et qu'elle ne vient pas, l'homme leur raconte que la violation d'un tabou a paralysé son action : un tel a manqué de respect à la pluie ; un tel a frappé un membre de la famille du faiseur de pluie ; [442] un tel a secoué la pluie de son vêtement. Le chef peut alors mettre à l'amende le violeur de tabou ; l'amende acquittée, la pluie viendra sûrement. Un faiseur de pluie Bechuana envoyait ses clients à la chasse en leur demandant de capturer un animal de telle couleur et d'ordinaire assez peu courant. Il calculait qu'il leur faudrait du temps, ce qui lui permettait de préparer une bonne excuse au cas où la pluie ne suivrait pas ses rites. Lorsqu'on lui amenait la bête, le faiseur de pluie pouvait encore la refuser pour n'avoir pas la couleur voulue ou pour tel autre défaut. Les chasseurs recommençaient et l'homme disposait d'un nouveau sursis pour faire aboutir ses efforts. Le devin particulier d'un chef Basuto proposa un jour à un missionnaire de faire cause commune avec lui. « Il voyait une infinité d'avantages à cette alliance, pour l'un comme pour l'autre. Je lui répliquai que je ne pouvais pas mentir et que le mensonge était précisément son métier. Il répartit : 'Nous ne mentons pas mais nous nous trompons. Quand mes prédictions ne s'accomplissent pas, je dis que tous les jours ne se ressemblent pas, et ils recommencent à me croire.' » (E. Casalis.) Certains indigènes du bas Congo attribuaient une sécheresse à la coiffure que les missionnaires portaient durant les cérémonies religieuses. « Les missionnaires montrèrent leur jardin aux princes indigènes pour leur faire constater que leur plantation était perdue par manque d'eau : comment dès lors supposer qu'ils aient voulu détruire leurs récoltes ? Les indigènes ne furent pas

convaincus et leur excitation ne tomba que lorsque la pluie fut tombée en abondance. » (R. C. Phillips.) Dans la Nigéria du Nord, il est rare qu'un faiseur de pluie soit destitué, car il peut toujours alléguer que quelqu'un a commis un sacrilège ou s'est adonné à la sorcellerie, paralysant ainsi ses efforts. Ce genre d'accusation requiert une enquête prolongée et des sacrifices d'expiation. Le faiseur de pluie a une semaine ou une quinzaine de répit, ce qui lui suffit généralement pour attendre l'arrivée de la pluie. Chez les Achantis, un homme qui s'était procuré auprès d'un magicien un charme d'invulnérabilité s'empressa de l'essayer et s'en tira avec une balle dans le bras. Le magicien lui expliqua qu'il avait eu tort d'avoir des relations avec sa femme un jour défendu. Il convint du reproche et admit l'explication.

Dans la mentalité primitive, sauvage aussi bien que civilisée, la succession chronologique revêt régulièrement une valeur causale ; on mesure dès lors l'appoint important que les coïncidences apportent à la magie. Tout rite, incantation, charme, dont l'emploi s'est trouvé accompagné de succès, [443] sera considéré comme la cause de ce succès ; un seul cas de cette nature retiendra l'attention, sera grossi en se transmettant et il n'en faudra pas plus pour satisfaire les esprits crédules. Et plusieurs cas en sens contraire seront souvent impuissants à détruire ce sentiment et à donner raison au sceptique.

Ces coïncidences, qui se vérifient surtout dans le monde des phénomènes physiques, notamment dans la production de la pluie, ne sont pas rares non plus ailleurs, et l'on peut être sûr que le magicien en fait son compte pour appuyer des prétentions de thaumaturge. « Un missionnaire en Papouasie obtint d'un magicien Koita renommé un gros morceau de cristal de roche. C'était une « pierre de mort » sur laquelle on ne pouvait arrêter les yeux sans mourir. À quelques semaines de là, le missionnaire eut une violente attaque de fièvre, que tous les indigènes ne manquèrent pas d'attribuer à la détention de l'objet dangereux. Un ancien gouverneur de Papouasie connut un indigène exceptionnellement intelligent qui passait « pour causer la mort à volonté » ; il y croyait peut-être lui-même ; ce qui est sûr, c'est qu'il faisait bon usage de sa réputation. Il s'asseyait devant sa maison, et si quelqu'un venait à passer avec de la nourriture, de l'argent ou toute autre denrée intéressante, il lui lançait : « Tu ferais bien de me donner quelque chose. » C'était infallible : on avait bien trop peur de s'attirer sa malveillance. Un jour, un vieil ami du gouverneur, passant devant sa maison, refusa net d'obtempérer à son conseil. La nuit qui suivit, son fils mourut. L'homme fit un jour remarquer au gouverneur : « Vous autres, Blancs, vous avez tout

à fait raison de penser que la sorcellerie est pleine d'ineptie. Mais il est une sorte de sorcellerie qui est réelle et que les Blancs ignorent absolument ; elle ne vous atteint pas et vous en concluez qu'elle n'existe pas ; mais elle existe, et nous, nous la connaissons ». (J. H. P. Murray.)

La population de l'île de Malai, ou Malaita (îles Salomon), est sujette à de nombreuses maladies tropicales, sans parler des maladies introduites par les Européens. Elles sont assez rarement mortelles, mais l'indigène a de la chance s'il ne passe pas, de leur fait, quelques semaines au lit tous les ans. Pour ces maladies on ne connaît pas d'autre remède que la magie ; comme les rites médicaux sont d'ordinaire suivis tôt ou tard de la guérison du malade, on en conclut à l'efficacité indubitable de l'opération magique.

Les *regalia* des souverains de Malacca sont particulièrement sacro-saints. On s'expose aux pires dangers en y touchant. Les [444] *regalia* d'un sultan de Selangor comportaient deux tambours et une longue trompette d'argent. On les gardait dans une petite armoire de fer galvanisé posée sur des montants dans la pelouse de la maison de plaisance de Sa Majesté. On les gardait auparavant dans la maison, mais leurs effets étranges étaient une source d'inquiétude pour les habitants. Un jour, un Raja Baka mit par mégarde le pied sur le fût du tambour ; il en mourut. Un nid de frelons ayant été découvert dans un des tambours, on fit appel à un Chinois pour l'enlever ; un Malais ne l'aurait pas pu ; quelques jours plus tard, le Chinois « enflait et mourait ». Ces détails furent rapportés par le Sultan lui-même à W. W. Skeat, auquel nous les empruntons. Skeat exprima le désir de voir les tambours ; le sultan essaya de l'en dissuader : « personne ne pouvait dire ce qui arriverait. » Il les vit quand même et les prit même en main en présence du prince héritier. « Je n'y pensais plus, quand, à quelques jours de là, par une très curieuse coïncidence, je fus pris d'une crise aiguë de malaria, de sorte que je fus obligé de quitter le district pour entrer à l'hôpital du quartier général. » Les Malais furent très impressionnés par la nouvelle.

Dans le pays des Bongo (Soudan anglo-égyptien), la branche pourrie et vermoulue d'un figier géant tomba en manquant de peu une hutte voisine. Les indigènes attribuèrent cette chute au mauvais regard porté sur la branche par un soldat qui passait ; il avait montré la branche en disant qu'elle était pourrie et risquait de s'abattre quelque jour sur la tête des gens ; il n'avait pas plus tôt parlé que la branche s'abattait.

Un anthropologiste en mission chez les Navaho signale plusieurs coïncidences contribuant à renforcer la croyance des Indiens, même évolués, à la causalité magique. C'est ainsi que les fautes commises en apprenant le Chant de la Nuit frappent l'élève de paralysie : on montrait un indigène frappé de paralysie parce qu'il avait eu le malheur de mal retenir les mots magiques. Les Navaho croient que les éclipses portent malheur : une éclipse de soleil, en 1915, fut suivie par la plus grave épidémie de grippe que le peuple ait connue, et l'éclipse de 1925 fut accompagnée d'un hiver très rigoureux qui vit mourir beaucoup de gens et d'animaux.

Au cours d'une danse d'Eskimos de l'Alaska, un indigène donna deux peaux de renard à un chaman à condition qu'il lui promît de prendre deux baleines à la campagne suivante. L'homme prit ses deux baleines comme le chaman lui avait dit. Cette coïncidence « confirma quelque peu à Point Barrow l'opinion que, si les prières des chrétiens sont très bonnes pour [445] les choses ordinaires, les vieux charmes à baleines sont bien plus efficaces quand il s'agit de prendre des baleines ». (V. Steffansson.)

Dans les rites de guérison et dans les pratiques de la magie noire, la suggestion d'un côté et la foi de l'autre jouent le rôle principal et parfois le rôle unique. Les méthodes employées peuvent relever de la pure supercherie ; le fait est qu'elles produisent le résultat attendu : la guérison ou la mort ; le médecin guérit sans remèdes ; le sorcier tue sans avoir besoin de poison. Dans un cas comme dans l'autre, le succès dépend de la croyance préalable de l'opérateur et du sujet à la réalité et à l'efficacité de la magie, chaque fois que les conditions de celle-ci se trouvent remplies. On peut appliquer d'une manière générale aux magiciens l'axiome : *Possunt quia posse videntur*.

Ce qu'on a appelé la thanatomanie, la folie de la mort, est un phénomène tout à fait commun dans les cultures inférieures. Un individu, las de la vie, annonce qu'il veut mourir, se couche, refuse toute espèce de nourriture ou de remède et ne tarde pas à trépasser le plus tranquillement du monde. Il arrive qu'un autre meure parce qu'il a violé quelque terrible tabou ou s'imagine être tombé dans les griffes d'esprits malins dont on n'échappe que par la mort. Parfois, c'est un médecin qui le déclare perdu parce que son âme s'est enfuie et qu'il est impossible de la rattraper. Le sujet se soumet à l'inévitable et se met en devoir de mourir au plus tôt. Il a rarement be-

soin de s'excuser, comme le jovial monarque, de mettre « par trop de temps » à mourir <sup>343</sup>.

Dans une collectivité où la sorcellerie porte la responsabilité de la plupart des accidents et des malheurs, l'homme a toute chance de mourir s'il se croit ensorcelé, surtout quand l'auteur du sortilège est inconnu, ou si, ce dernier étant connu, il refuse de défaire son œuvre. L'homme peut être sain et vigoureux, il se met à décliner et a vite fait de rendre l'âme. Non qu'il souhaite la mort mais, dans sa conviction absolue des pouvoirs discrétionnaires du sorcier, il ne fera aucun effort pour s'opposer à ses décrets. On connaît de nombreux cas bien avérés de cette thanatomanie, dans lesquels toute cause naturelle ou tout usage de poison sont absolument exclus <sup>344</sup>.

Dans le Queensland, W. E. Roth a connu personnellement plusieurs cas de ce genre : un malade persuadé qu'on avait dirigé un os contre lui, perdit tout espoir et mourut. Le domestique indigène de Roth, un simple profane, se mit en tête d'attaquer un médecin de la même façon : le médecin mourut une quinzaine plus tard. On peut être sûr, déclarent Spencer [446] et Gillen, qu'un aborigène du Centre australien succombera à la blessure la plus superficielle s'il a le malheur de croire qu'elle a été faite avec une arme « enchantée » et, de ce fait, imbibée d'*arunquiltha*, de pouvoir magique occulte. Les mêmes auteurs citent trois cas de thanatomanie constatés par eux <sup>345</sup>.

Un Papou meurt pour un rien : un sorcier n'a qu'à le déclarer condamné ; il s'en va dans la brousse et bientôt y rend l'âme. Un sorcier Kiwai irrité contre quelqu'un n'a qu'à lui lancer : « C'est ton dernier jour ; tu ne verras pas le soleil se lever demain matin » ; le malheureux est sûr de tomber malade et de mourir, à moins qu'il ne puisse à temps recourir à une contre-magie. Un indigène malade des îles Salomon reçoit

---

<sup>343</sup> Les Bakongo ont une telle foi dans leur dépisteur de sorciers que lorsqu'il déclare un cas incurable et mortel, ils ne doutent pas de l'issue. Les amis du malade se mettent aussitôt à préparer les funérailles, creusent la tombe et invitent les proches aux obsèques.

<sup>344</sup> En langage médical, état d'excitation profond et persistant qui résulte de la peur irrésistible du sujet, est suivi d'une chute brusque de la pression sanguine et aboutit à la mort. L'abstention de nourriture et de boisson précipite l'issue fatale.

<sup>345</sup> E. C. Stirling rapporte le cas d'un homme vigoureux qui avait été blessé à la fesse par une flèche « enchantée ». Il mourut sans qu'on eût pu déceler aucune complication chirurgicale. Dans un autre cas, l'autopsie d'un homme mort à la suite du braquage de l'os pointeur ne révéla aucune lésion macroscopique dans les organes.

un message : « Un tel t'a jeté un sort ; dans trois jours, tu seras mort » ; il meurt bel et bien. Un colon blanc des îles Fidji, dans un violent emportement, souhaite solennellement la mort à un indigène, en ajoutant qu'il mourrait dans les douze mois. Le malheureux fut si frappé qu'il trépassa avant l'échéance <sup>346</sup>. Dans les îles Hawaï, les indigènes « moins éclairés » ne croient pas à la mort naturelle : tout cas de mort est rejeté sur la magie noire ou sur un empoisonnement secret. L'homme qui apprend qu'il a encouru la disgrâce d'un sorcier et que celui-ci a « prié sa mort » est presque assuré de mourir.

La sorcellerie Maori (*makutu*) possède (ou possédait) une redoutable efficacité. Il suffit de dire à un indigène qu'on l'a ensorcelé ; la suggestion tombant sur un terrain bien préparé ne tarde pas à opérer son effet mortel, à moins qu'un autre magicien n'oppose une offensive antimagique. « Je me trouvai un jour au lit de mort d'un vieux chef qu'on disait mourir de typhoïde, mais qui, en fait, mourait de peur. Il avait, d'une manière ou d'une autre, blessé un autre chef qui l'avait pour ce motif fait maudire par un *tohunga*, un prêtre. Il me fut impossible de savoir exactement ce que le prêtre avait fait, mais toujours est-il qu'il avait façonné une image d'argile censée le représenter et l'avait déposée dans un ruisseau : à mesure que l'eau effaçait l'effigie, le chef baissait ; lorsque le dernier petit morceau fut dissous par l'eau et disparut dans le ruisseau, l'âme du vieux chef passa dans l'autre monde. » (E. W. Elkington. )

Un cas frappant de thanatomanie est rapporté des Ba-ila de la Rhodésie du Nord. « Je me souviens d'un homme, un fort gaillard qui n'avait jamais laissé soupçonner la moindre couardise, qui fut grandement affecté, en trouvant à son retour chez lui une ficelée de perles suspendue dans sa hutte et portant une petite masse noire. Personne ne put lui en dire [447] l'origine ; on eût dit qu'elle était sortie de terre. Il avait été habitué depuis son jeune âge à entendre parler des sorciers et de leurs exploits et il n'avait jamais douté de leur pouvoir ; cela devint pour lui une affreuse vérité qui ne quitta plus son esprit : quelqu'un avait placé l'objet dans sa hutte pour l'ensorceler. L'être éveillé, gai et rieur qu'il était se transforma sur-le-champ en une loque pitoyable. Il devenait malade, et je crois bien que, si nous ne l'avions pas pris en main, il serait sûrement mort. » (E. W. Smith.) John Roscoe, qui fut longtemps mis-

---

<sup>346</sup> Suivant un missionnaire, Thomas Williams, le Fidjien qui vient à apprendre qu'on a pratiqué contre lui la magie noire se couche sur sa natte et meurt de peur.



sionnaire en Afrique orientale britannique, raconte qu'on lui amena un jour trois hommes blessés pour les panser. Deux d'entre eux avaient été sévèrement griffés par un léopard, le troisième n'avait qu'une griffure superficielle au cou. « Je m'occupai de lui en dernier lieu, et après avoir bandé sa plaie, je lui dis : « Pour toi, c'est peu de chose ; tu seras bientôt rétabli. » Quelle ne fut pas ma surprise quand il me répondit : « Je suis mourant. » Me disant qu'il s'exagérait la gravité de sa blessure, je lui parlai encore quelques instants et les renvoyai tous les trois en leur recommandant de revenir le lendemain matin. Le lendemain, il ne vint que deux hommes ; l'homme à la griffure manquait ; je demandai de ses nouvelles il était mort. Arrivé chez lui, il avait dit qu'il avait été tué magiquement et il était mort peu après. Autant que je pouvais juger, il n'y avait pas eu complications, mais il était convaincu que l'animal, en l'attaquant, avait obéi à une force magique, et son imagination avait fait le reste <sup>347</sup> ». Le major Leonard déclare : « J'ai vu bien des vieux soldats Haoussa endurcis mourir petit à petit et sans à-coups parce qu'ils se croyaient sous l'effet d'un sortilège. Aucune nourriture ni aucun remède n'avaient le moindre effet pour arrêter le mal ou améliorer leur état et rien ne pouvait distraire leur esprit d'une fatalité pour eux irrésistible. J'ai vu mourir de la même façon et dans des conditions toutes semblables des Kru et d'autres, en dépit de tous les efforts déployés pour les sauver. »

On n'exagère rien en disant des Eskimos de la Terre de Baffin qu'ils tiennent dans leurs mains la vie de tous leurs semblables grâce à « leur influence psychique souveraine ». Un praticien hautement considéré et bien connu pour sa sensualité et ses appétits égoïstes convoitait vivement la jolie femme métisse d'un chasseur qui refusait de la lui céder. Ce chasseur, par ailleurs, n'était pas des plus populaires dans le village ; bien pourvu matériellement, il ne prodiguait pas ses biens à ses compagnons paresseux et avait tendance à les garder pour lui-même. Une longue saison de mauvais temps vint avec son [448] cortège de maladies et de demi-famine. Le magicien, incapable d'y porter remède par ses talents, s'excusa en disant que les esprits étaient irrités par la conduite insociable de ce chasseur avare. Seule, sa mort pouvait apaiser les esprits et mettre un terme à la famine. La plupart des villageois furent de son avis ; le magicien alors lui jeta hardiment : « Je t'ordonne de mourir. »

---

<sup>347</sup> Un soldat soudanais du lac Albert s'imagina qu'il mourait d'un os introduit dans sa gorge par un camarade. Après sa mort, on ne trouva pas la moindre trace de corps étranger dans sa gorge.

L'homme était sain et vigoureux, dans la force de l'âge. Mais il avait une croyance si enracinée au sorcier et à son pouvoir d'entrer en communication avec le monde des esprits que l'ordre était pratiquement sans appel. » Le chasseur renonça à ses occupations, se retira sous sa tente, ne buvant et ne mangeant presque plus : quatre jours après il était mort. Ses amis avaient bien essayé de le raisonner, de se moquer de lui pour chasser son obsession, tout fut vain. Il n'avait qu'une réponse : « J'ai reçu l'ordre de mourir. » Inutile de dire que le magicien n'eut rien de plus pressé que de s'emparer de la veuve.

On voit par là que la croyance à la magie, loin de paraître déraisonnable et absurde à ses adeptes, trouve sans cesse un aliment dans les circonstances de la vie quotidienne. L'objectif avoué du magicien est si souvent atteint : il attire la pluie, apaise la tempête, guérit les malades, tue ses ennemis, tout cela à coup de rites ; en tout cas, ces résultats suivent souvent ses opérations. La manière dont ces résultats sont obtenus n'arrête pas l'esprit des primitifs. Une enquête scrupuleuse sur les lois de la probabilité, le pouvoir de l'imagination, la psychologie de la suggestion, cela n'a aucun sens pour eux. Il ne faut pas oublier non plus que le magicien se mesure rarement à l'impossible, comme serait la production de la pluie en saison sèche ; qu'il se fonde souvent sur une connaissance et une expérience empiriques dans des cas où la magie ne suffirait pas (il peut être rompu aux signes du temps ou être un empirique averti) ; qu'il est passé maître en supercherie et illusionnisme ; qu'il a toujours, en cas d'échec, une provision de bonnes excuses pour expliquer cet échec. Ajoutez à cela que la magie jouit partout du prestige d'une antiquité très reculée : elle remonte à un passé très éloigné, au temps du rêve, l'*Alcheringa*, lorsque les ancêtres mythiques de la tribu l'inaugurèrent pour la transmettre à la postérité comme le plus précieux des héritages. La magie a, en d'autres termes, l'appui total de la tradition et elle s'impose à l'individu aussi naturellement et inéluctablement que n'importe quel autre cadre tout fait imposé aux membres du groupe social <sup>348</sup>.

---

<sup>348</sup> L'hypnotisme, qui n'est que la suggestion portée à un très haut degré, semble parfois pratiqué par les magiciens. L'obtention d'effets tels que l'anesthésie ou la catalepsie est le meilleur argument pour appuyer la croyance à la magie. Mais les documents sont rares et peu concluants. Le *tohunga* Maori « paraît bien avoir eu le pouvoir de faire croire aux gens qu'ils avaient vu des choses qui en fait n'existaient pas. On m'a raconté de nombreux cas de ce pouvoir étrange, mesmérisme ou suggestion hypnotique ou quelque nom qu'on lui donne, et il n'a pas encore tout à fait disparu ». (J. Cowan.) Suivant un autre auteur, les Maori pratiquaient « une certaine forme d'hypnotisme et de télépathie ». Les magiciens Bavenda possèdent une aptitude hypnotique certaine, « aidée, du reste, par l'immense

---

crédulité des esprits faibles parmi lesquels ils recrutent leurs clients ». Beaucoup de magiciens du delta du Niger passent pour exercer l'hypnotisme, ceux surtout de Fernando Po. Un anthropologiste américain a raconté une danse Wichita à laquelle il avait assisté. Il remarqua une femme qui offrait une résistance peu commune aux efforts hypnotiques du magicien, qui agitait un mouchoir noir devant ses yeux puis une plume d'aigle. Après une lutte qui dura une demi-heure, et durant laquelle elle parut en agonie et se raidissait pour ne pas tomber, elle s'écroula finalement comme les autres danseurs. James Mooney, que nous venons de citer, croit que toute une assistance d'Indiens peut être hypnotisée lors, par exemple, de la Danse des Mânes où les sujets sont pris d'hystérie. Au cours de la Danse des Mânes, telle que la pratiquent les Arapaho et les Cheyenne, il observa que les jeunes femmes étaient d'ordinaire les premières touchées, puis les vieilles et enfin les hommes. Trois femmes environ pour un homme étaient bons sujets. Ils semblaient dans la vie ordinaire aussi vigoureux et sains que la moyenne des gens de la tribu. Il n'était pas au pouvoir de n'importe quel chef de la Danse de plonger les gens dans le sommeil hypnotique, mais tous pouvaient essayer s'ils avaient le sentiment de posséder la puissance voulue.

[452]

Hutton Webster  
La magie dans les sociétés primitives.

## Chapitre XVII

---

### Le rôle de la magie

[Retour à la table des matières](#)

La magie, blanche ou noire, bienfaisante ou malfaisante, se présente comme un bloc fruste et hétérogène de croyances et de pratiques qui ont en commun leur caractère traditionnel et leur absence de contrôle expérimental. Elle n'a d'autre logique que celle de possibilités conjecturales, toujours impossibles à vérifier. L'efficacité de l'opération magique, en dehors du cas de pure coïncidence, s'explique par les lois de la suggestion renforcées par le savoir réel et variable du sorcier. La magie ne peut être que stérile ; c'est dire qu'elle n'est pour nous qu'une pseudo-science, comme toutes les autres croyances et pratiques qu'une connaissance plus poussée de la causalité a fini par exorciser.

À ce titre, la magie appartient à un domaine où le phénomène semble souvent dépendre d'un pur hasard et dans lequel les moyens pratiques de l'homme - ses techniques - ne sont jamais assurés de succès. La magie offre à l'homme une méthode pour affronter des forces et des phénomènes qui semblent réfractaires à toute autre forme de contrôle ou qui passent pour renfermer un facteur de danger mystique à expulser ou à paralyser. C'est ainsi que la magie s'occupera surtout d'activités telles

que la chasse, la pêche, le jardinage (« la culture à la houe »), l'élevage du bétail et l'art de la navigation, alors qu'on mobilisera rarement des rites magiques pour des occupations ordinaires comme la cueillette, la production du feu, la fabrication d'outils, la construction de maisons, dont l'exercice est considéré à la mesure de la capacité humaine. Un système de magie peut prendre de grandes proportions et pénétrer profondément les assises sociales, mais il ne constitue jamais qu'un surcroît par rapport aux habitudes de la vie quotidienne.

Les femmes des tribus de Kimberley (Ouest australien) ne font appel à la magie ni pour l'approvisionnement courant ni pour les tâches ordinaires de la vie domestique. Dans les îles Trobriand, la méthode la plus sûre de pêche - par emploi de poison - n'a pas de magie alors que la pêche à la seine dans le lagon (très capricieuse) et la pêche dangereuse au requin en pleine mer ne vont pas sans rites magiques, qui sont, dans le [453] dernier cas, publics. Les petits canots utilisés pour se déplacer dans les lagons ou les estuaires de rivières ne réclament pas de magie, mais les grands bateaux réservés aux expéditions de haute mer demandent leur sécurité et leur vitesse à des rites magiques. Les techniques de la fabrication industrielle se passent pareillement de la magie, sauf parfois à lui demander inspiration pour la sculpture artistique. Dans l'île Dobu, où il n'est de succès dans l'existence que par la magie, les formules utilisées pour procurer la grossesse sont « le seul cas isolé » où l'on recourt à la magie pour obtenir un effet pouvant aussi, de l'avis commun, s'obtenir naturellement. Les Azandé du Soudan anglo-égyptien n'ont pas de médecines pour la croissance d'un grand nombre de plantes ; ils observent, à propos de certaines d'entre elles, que « leur médecine est exclusivement dans la terre ». Certains métiers non plus n'ont pas de magie, qu'il s'agisse de la fabrication des boucliers, des paniers, des marmites, des tambours ou de la construction et de la couverture de la hutte.

La magie noire semble présenter, dans une certaine mesure, une utilité sociale étendue et indéniable. Le magicien acquiert, de la confiance dans l'heureuse issue de ses entreprises, et la confiance est un précieux facteur lorsque, au lieu d'éliminer l'effort, elle l'intensifie. Dans un milieu aussi ingrat que celui de Mala (îles Salomon), où l'humidité chaude du climat pourrit rapidement le bois de charpente et où le mauvais temps concourt avec les insectes à endommager les récoltes, la certitude de pouvoir surmonter ces obstacles grâce à des rites magiques contribue à mettre les choses au point et à donner un peu d'énergie à une population notoirement paresseuse.

se et imprévoyante. Chez les Bakgatla du Bechuanaland, une tribu à la fois pastorale et agricole, qu'une sécheresse persistante fasse périr le bétail par manque d'eau et de fourrage ou qu'une épidémie décime le bétail, l'indigène demande à la magie son concours pour venir à bout de la calamité et retrouver des raisons d'espérer. Il n'en va pas autrement pour les maux, qui ne sont pas moins terribles pour être souvent imaginaires, qui assiègent le monde suivant la pensée primitive. Si l'on n'y voit pas assez clair, on peut s'informer en s'adressant à la divination sous ses nombreuses formes et prendre en conséquence les moyens d'y parer ou de les paralyser. Si, au contraire, on les connaît, on a des médecines à porté pour s'en protéger. Le magicien Vai (Libéria) a mainte façon de « calmer l'âme inquiète et de rendre la paix à celui qui est assiégé de toutes parts par des esprits pervers et invisibles ». (G. W. Ellis.) Il [454] est presque impossible,, si l'on en croit un connaisseur des tribus guyanaises, « d'exagérer le sentiment terrible de danger constant et inévitable dans lequel l'Indien vivrait s'il n'avait foi au pouvoir protecteur du *peaiman* ». (E. F. un Thurm.)

La magie blanche fournit à la société primitive un principe appréciable d'organisation. On a vu plus haut que le « bon » homme-médecine, le « bon » chaman, ajoute souvent à ses fonctions strictement magiques et à son activité de pourfendeur de sorciers, un rôle de premier plan dans la vie pacifique ou guerrière du groupe. Quand il n'a pas le titre de chef, il est d'ordinaire le bras droit du chef et, plus d'une fois, le soutien le plus efficace du trône. D'une manière générale, il est le gardien de confiance des lois sociales et des tabous, le champion de ce qui a été éprouvé par le temps, le défenseur énergique du mode de vie traditionnel. Il sera naturellement l'âme de la résistance à l'activité des missionnaires et aux idées ou usages modernes contractés au contact des Européens. Le dépisteur de sorciers des Bomvana (colonie du Cap) contribue à maintenir les coutumes tribales ; il détient le pouvoir redoutable d'accuser de sorcellerie ceux qui affichent une attitude moderniste et d'emporter le plus souvent un verdict de culpabilité. Pour des raisons sérieuses, il pourra sanctionner l'abandon de certaines observances consacrées par le temps. Son influence est telle que la population admet aussitôt la nécessité et l'utilité du changement ordonné. Le magicien des tribus Bari du Soudan anglo-égyptien est sans conteste un facteur important de cohésion sociale. Maintes cérémonies où il joue un rôle de premier plan, outre qu'elles inspirent la confiance, contribuent à assurer l'unité de la famille et des groupes sociaux plus étendus. Le magicien Bakongo assure dans une large mesure la continuité de la vie indigène. S'il échoue à guérir un client, il mettra

son échec au compte d'une violation de tabou ou d'une infraction à une « coutume locale ».

Nous savons déjà que la croyance à la magie noire peut avoir, sa part dans la répression des attitudes et des activités anti-sociales. L'emploi de la sorcellerie pour défendre la propriété, collective aussi bien que privée, offre un nouvel exemple d'une pratique nuisible pour les victimes, mais inspirée par des fins sociales incontestablement saines.

Les magiciens forment la seule classe des cultures inférieures qui unisse à des loisirs des connaissances supérieures. Ils ont le moyen, par suite, de consacrer leur temps et leurs dons à des recherches qui ont parfois abouti à des acquisitions nouvelles. Le magicien atmosphérique devient parfois une sorte [455] de météorologiste ; un autre magicien étudiera les aspects changeants du ciel et établira les premiers calendriers ; un autre se familiarise avec les mœurs des bêtes sauvages ; un autre étudie les propriétés des drogues et des minéraux. L'intention première reste toujours de mieux savoir la magie pour satisfaire des clients difficiles, ce qui ne l'empêche pas d'aboutir à de réelles découvertes qui forment comme le sous-produit de ses activités magiques.

Le processus apparaît avec une particulière clarté dans l'art de guérir. On a constaté, chez certains hommes-médecine primitifs, un fonds très fourni de plantes présentant des vertus médicinales certaines. Il est des plus probables que ces plantes, nombre d'entre elles en tout cas, furent, à l'origine, choisies en s'inspirant du principe immémorial des *signatures*, des clés, c'est-à-dire du rapport imaginaire entre leur forme, leur couleur ou tel autre trait et les diverses maladies <sup>349</sup>. À force

---

<sup>349</sup> L'analogie joue un rôle de premier plan dans la *materia medica* de plusieurs peuples primitifs. Pour traiter les spasmes et les contractions cutanées, le Zoulou fabrique une médecine au moyen d'un petit insecte qui se met en boule quand on le touche et d'une plante qui replie ses feuilles au contact d'un corps étranger. On avale la médecine et on s'en frictionne tout le corps pour la faire pénétrer dans les pores. Pour guérir une hémorragie nasale ou buccale, les Zoulous se servent de l'écorce d'un arbre dont la sève rappelle du sang et de morceaux d'un animal ayant beaucoup de sang ou saignant facilement ; ils mélangent le tout, le réduisent en cendres et l'administrent sous forme interne et externe. Les Azandé disent : « Nous utilisons telle et telle plante parce qu'elle est comme telle et telle chose ». Le fruit mûr du *varuma*, par sa rondeur, son velouté et sa turgescence laiteuse, rappelle le sein d'une jeune mère ; on fera donc une infusion de sa racine pour la mère qui manque de lait. Le fruit du *danga* rappelle le scrotum ; on utilisera donc ses cendres pour traiter la hernie et l'éléphantiasis scrotales. Les taches rougeâtres qui cou-

de les appliquer au petit bonheur, on a peu à peu constaté que certaines profitaient réellement au malade, leur usage s'est généralisé et elles ont trouvé une place définie dans la pharmacopée <sup>350</sup>. Il n'empêche que la médecine primitive est toujours profondément engagée dans la magie. Les médecins Azandé, par exemple, savent se servir de plus de deux mille drogues tirées de plantes, mais ils ne distinguent pas dans le traitement des malades les drogues à valeur thérapeutique et celles qui n'en ont aucune ; en d'autres termes, leur pratique médicale mêle des techniques empiriques, comme nous dirions, avec des techniques proprement magiques. Ils ne font, pour leur compte, aucune différence entre les deux catégories.

Là où la croyance à la sorcellerie est particulièrement vivante, elle tend à entraver, voire à empêcher, tout progrès des connaissances médicales. Dans les tribus du Congo belge où toute maladie, tout au moins grave, est imputée à la sorcellerie, il est naturel qu'on n'observe pratiquement pas la moindre connaissance de plantes médicinales. Même constatation pour les indigènes de l'Afrique du Sud. « Leur foi universelle à la sorcellerie a conduit à négliger quasi entièrement l'art de guérir au moyen de médecines. »

C'est un fait bien connu que plusieurs des mesures thérapeutiques en usage chez les primitifs apportent à la nature un authentique concours. Massage, ventouses, vésicatoires et cautérisation, fomentation, bains de vapeur, émétiques et purges : autant de moyens qu'on trouve, à l'occasion, utilisés par eux. Ils représentent autant de procédés scientifiques, de [456] véritables découvertes faites par l'homme-médecine, plus ou moins au hasard, durant le traitement du malade. Ici encore, la magie est mêlée de sens commun. Certaines tribus du Queensland, par exemple, traitent les morsures de serpent par succion de la plaie accompagnée de cautérisation et de ligatures « pour empêcher le sang de monter », ce qui n'empêchera pas de faire appel aux offices magiques d'un homme-médecine pour mieux assurer la guérison du patient.

---

vrent le tronc de *kunga* ressemblent aux taches de la lèpre cutanée ; l'arbre en question fournira donc le remède contre cette maladie.

<sup>350</sup> Un anthropologue (W. E. Roth) a constaté que les aborigènes du Queensland utilisent plus de quarante plantes, dont certaines ont une vertu médicinale notoire. Une comparaison entre la pharmacopée des Cherokee et le Codex des États-Unis a montré que sur les vingt remèdes étudiés cinq ont une valeur thérapeutique caractérisée, trois autres une valeur possible. On a de même observé que les hommes-médecine indiens furent les premiers à découvrir les vertus du coca, du jalap, de la salsepareille, du quinquina et du guaiacum.



L'homme-médecine et le chaman ont été les premiers à découvrir le rôle des facteurs psychologiques dans le traitement des diverses maladies. L'homme-médecine impose sa personnalité à un patient très réceptif par ses atours bizarres, ses attitudes grotesques, son langage inintelligible et sa bonne manière professionnelle (« bedside manner ») qui inspirent irrésistiblement la confiance dans son pouvoir à le soulager ou de guérir. Le patient, de son côté, collabore sans cesse avec le praticien en lui avouant spontanément et tout au long les fautes qui ont pu entraîner son malheur, en se soumettant sans mot dire au traitement, si désagréable ou douloureux soit-il, en acceptant volontiers les restrictions onéreuses qu'on lui impose. Il est utile de rappeler à ce propos que souvent l'opérateur ne prendra pas un malade dont le cas apparaît à un observateur plus ou moins expérimenté comme désespéré ou qui ne se prête pas à la technique ordinaire de suggestion. Inutile de dire que cet usage de la suggestion n'est pas conscient chez l'homme-médecine. Pour lui comme pour le patient, l'issue dépend uniquement de sa puissance occulte <sup>351</sup>.

On est sérieusement fondé à croire que la magie n'a pas joué un rôle négligeable dans les premiers développements des beaux-arts. Les dessins gravés, les peintures et les sculptures sont souvent utilisés à des fins magiques. Cette pratique remonte à l'âge de pierre et aux hommes des cavernes qui s'efforçaient de s'assurer par les représentations picturales un pouvoir sur le gibier qu'ils chassaient. Plus ces représentations étaient réalistes, plus on leur reconnaissait de puissance occulte. Trait frappant : l'élément magique est presque entièrement absent de l'art décoratif des

---

<sup>351</sup> Une autorité médicale qualifiée décrit un cas de suggestion dont elle fut témoin. Un homme de la Cross River était en traitement depuis trois semaines à l'hôpital indigène d'Old Calabar. La crise était passée depuis longtemps ; les symptômes physiques de la maladie disparaissaient et, suivant les lois ordinaires, le sujet aurait dû aller de mieux en mieux. Or, son état s'aggrava et la mort parut inévitable. Au dernier moment le docteur fit appeler l'homme-médecine du patient qui arriva alors que tout semblait fini. Les deux hommes se reconnurent cependant. L'homme-médecine se livra à ses opérations, brûla un « encens » nauséabond et chantonna à voix basse un chant auquel le moribond donnait de temps en temps une faible réponse. Son pouls, très irrégulier, se régularisa progressivement, et, à la fin de la journée, le patient était hors de danger. L'homme-médecine refusa tout honoraire et rentra chez lui. Les Chickasaw (Indiens) utilisent parfois la suggestion collective pour des fins curatives. On allume un feu devant l'entrée principale de la maison du patient (la porte d'entrée est toujours orientée dans la direction de la bonne fortune) et l'on plante dans le sol, près du feu, de petites cannes à sucre ornées de rubans, d'images et d'autres objets convenablement enchantés par l'homme-médecine. Les amis et connaissances du malade se réunissent alors et dansent entre le feu et la maison, cependant que le patient, assis sur le seuil, assiste au déroulement du rite. Les mouvements vigoureux des danseurs passent pour le reconforter et expulser sa maladie.

Indiens d'Amérique. Le mot latin *carmen*, qui signifie à la fois chant et formule magique, porte témoignage à la magie du chant ou de la parole chantée. En décrivant un être aussi soigneusement que possible au moyen de paroles, on l'influence magiquement. C'est avec des mots que le magicien tire des lapins d'un chapeau vide ou des esprits du « fond de l'abîme ». Le rythme, l'assonance et la rime, en se développant, renforcent le caractère [457] magique de la parole. L'usage constant que l'homme-médecine et le chaman font d'instruments primitifs, tels que le tambour et les sonnaillles, attestent l'antiquité de cette association entre musique et magie. La danse et le spectacle dramatique reproduisent souvent des événements attendus de la nature ou de la vie humaine, mais il est difficile, sinon impossible, de faire le départ entre la puissance occulte qu'on leur attribue et leur destination profane en qualité de passe-temps organisé. Dans les diverses parties du monde, des peuples, agriculteurs surtout, célèbrent des jeux pour promouvoir la croissance des récoltes. Mais il est rarement possible d'y distinguer les aspects magiques des aspects récréatifs.

L'origine magique de nombreuses parures masculines et féminines dans les sociétés primitives est beaucoup mieux attestée. Elles semblent bien n'être devenues des ornements qu'après avoir été portées en qualité d'amulettes contre la maladie, la sorcellerie et autres infortunes ou de talismans porte-bonheur. On a observé que les amulettes se portent souvent aux divers orifices corporels, par lesquels pourraient entrer des influences pernicieuses ou des esprits malins ou qui pourraient laisser l'âme s'échapper ou être ravie. On attribue, d'autre part, souvent des vertus magiques à divers ornements tels que le corail, l'ambre, la mère-perle et surtout les pierres précieuses auxquelles on a attribué des propriétés médicinales ou autres inspirées par la théorie des signatures.

L'importance prise par les croyances et les doctrines magiques varie considérablement d'une aire culturelle à une autre. Elles sont rarement tout à fait absentes, mais certains peuples ont la « superstition plus naïve » que d'autres. C'est ainsi que la divination, sous sa forme évoluée, est loin d'être universelle. Les aborigènes australiens, par exemple, s'en servent aussi rarement qu'ils en savent peu de chose. Ses formes sont beaucoup moins compliquées dans le Nouveau Monde que dans l'Ancien. Nous avons vu que la magie noire ou sorcellerie n'est parfois que d'un usage occasionnel, et la même constatation vaut pour les formes de magie blanche autres que la divination dans plus d'une communauté.

Les Murngin et tribus circonvoisines de la Terre d'Arnhem (territoire du Nord) ont une foi très ancrée au double pouvoir de la magie, bienfaisant et guérisseur ou nuisible et mortel. Or, les clans septentrionaux des Murngin n'ont aucune espèce de magiciens ; leurs membres doivent se rendre dans le sud ou dans l'est pour se faire traiter par les maîtres de la magie blanche ; ces voyages sont d'ailleurs relativement rares. [458] Lorsque les gens du clan s'imaginent ensorcelés par des étrangers, ils n'ont aucun sorcier auquel faire appel pour exercer des représailles contre les coupables : « Ils ressemblent à des gens qui connaîtraient les effets de l'artillerie lourde sans en posséder eux-mêmes. » (W.L. Warner.) Les Arapesh montagnards (tribu papoue) font un certain usage des formules et des herbes magiques, mais ils y attachent si peu d'importance que le père ne se mettra pas en peine d'enseigner à son fils ses connaissances magiques. D'ailleurs, les Arapesh partagent tous « la croyance rassurante » qu'un individu sans magie peut faire son chemin tout comme un autre. Les Sentani de la Nouvelle-Guinée néerlandaise sont pauvres en rites magiques. À Tikopia, une île de l'aire mélanésienne qui représente en fait un avant-poste de la culture polynésienne, la magie n'existe pas ; si elle y a jamais existé, l'isolement de l'île a dû favoriser son extinction. Chez les Kayan, les Kenyah, les Punan et les Dayak côtiers (Iban) de Bornéo, la magie végète comme, du reste, dans certaines tribus Klemantan de l'intérieur ; en revanche, certains Klemantan de la côte en sont des adeptes fervents. Chez les Semang de la péninsule malaise, l'importance de la magie n'a rien de comparable avec le crédit dont elle jouit parmi leurs voisins non malais, les Sakai et les Jakun. Les Chenchus, une peuplade aborigène de la jungle d'Hyderabad, n'ont aucun moyen magique pour assurer le succès à la chasse ou dans la cueillette des fruits sauvages et des noix, bien que ces occupations aient toujours constitué leur principale ressource ; ils n'emploient pas davantage la magie pour protéger leur élevage ou pour assurer leurs essais assez dispersés de culture de maïs et de millet. Ils ne recourent à la sorcellerie qu'occasionnellement - par suite d'une influence des Hindous et des Musulmans voisins - et la divination leur est quasi inconnue. Bref, la magie ne tient qu'une place insignifiante dans la vie des Chenchus. Elle occupe un rang modeste dans celle des Veda, ceux du moins qui ont subi plus profondément l'influence cingalaise ; elle est presque absolument absente dans les autres cas. On trouverait difficilement un équivalent quelconque de la magie chez les Dinka du Soudan anglo-égyptien. Ni la magie blanche ni la magie noire ne tiennent une place

bien accusée chez les Pygmées Bambuté du Congo <sup>352</sup>. Les pygmées Bachwa ont bien adopté certaines croyances et pratiques magiques de leurs voisins, les Noirs Nkindu, mais ils sont restés au rudiment : ils portent diverses espèces de charmes à leur poignet pour s'assurer une bonne chasse et repousser les incantations des sorciers. D'autres [459] groupes clairsemés de pygmées d'Afrique ne connaissent pas l'usage des charmes ou n'y recourent que peu. L'art magique est beaucoup moins développé chez les Eskimos polaires que chez les Eskimos de la côte orientale du Groenland, où la lutte pour l'existence est plus acharnée et ne connaît pas de trêve. Les Eskimos polaires, eux, sont relativement à l'aise ; la mer et la terre leur assurent une nourriture abondante et pratiquement certaine, de sorte que les périodes de famine ou de misère sont rares chez eux. Ils ne sont donc pas acculés à recourir sans cesse à la magie ou à faire appel aux pouvoirs spirituels pour soulager leur sort.

Il vaut la peine de noter que certains des peuples primitifs les moins intéressés par la magie, viennent très bas dans la hiérarchie des cultures, les Négritos de Malacca (Semang), les Vedda de Ceylan, les Chenchus de l'Inde et les Pygmées d'Afrique, par exemple. Certaines tribus de la Nouvelle-Guinée ne montrent aucun penchant pour la magie, alors que, dans l'Australie aborigène, la magie blanche et la magie noire trouvent, en revanche, un crédit universel.

Les croyances et les pratiques magiques ne cèdent que lentement à l'invasion de la culture européenne représentée par les missionnaires, les commerçants et les fonctionnaires officiels. Les aborigènes du Queensland ont gardé une foi solide à l'efficacité de la magie.

« Même les Noirs devenus chrétiens n'arrivent pas à s'en défaire. » Les insulaires du détroit de Torrès, qui ont depuis longtemps embrassé la foi chrétienne, continuent de célébrer, à l'occasion, leurs cérémonies pour la pluie. Dans l'île de Dobu, les missionnaires ont eu beau s'évertuer à nier l'utilité des formules et des rites pour la production des jardins, les indigènes continuent de penser comme devant et se gardent de les négliger. Dans les îles Salomon, la sorcellerie paraît indéradicable : « Le Blanc prétend que c'est absurde, disent les indigènes, mais nous, nous

---

<sup>352</sup> Dans un ouvrage postérieur, le Père Paul Schebesta, que nous citons ici, déclare que les Bambuté sont plus adonnés à la superstition et à la magie qu'il ne l'avait d'abord supposé.

savons que c'est la vérité <sup>353</sup>. » Aucune croyance ne marque davantage l'esprit des Fidjiens que la foi à la sorcellerie. « Des gens qui se gaussent des titres du prêtre, tremblent de peur devant les pouvoirs du sorcier ; et ce vestige du paganisme est le dernier dont se débarrassent ceux qui se font chrétiens. » (Th. Williams.) Chez les Maori d'avant l'occupation européenne, il n'était guère d'activité qui ne requît, au préalable, des mesures magiques : l'agriculture et la pêche, en particulier, n'allaient pas sans magie. Avec les générations, les vieilles croyances sont maintenant dans une grande mesure tombées en désuétude ; la magie de la [460] pêche demeure pourtant bien vivante dans certains districts <sup>354</sup>. Les tribus Bechuana continuent de redouter la sorcellerie, et l'éducation, les diverses formes de l'influence civilisatrice, ne l'empêchent pas de compter encore sérieusement dans la vie des gens. Dans la tribu des Bakgatla, « plus d'un individu qui a depuis longtemps quitté le culte de ses pères pour l'Évangile, ou même qui n'a jamais connu le vieux culte tribal, estime pourtant nécessaire de faire *traiter* régulièrement ses huttes, son bétail, ses champs, pour leur assurer prospérité et bonne santé ». (I. Schapera.) Après vingt-cinq ans d'évangélisation, le Babemba de la Rhodésie du Nord montre encore une terreur extraordinaire des sorciers et met au compte de leurs machinations bien des cas de maladie et de mort. Suivant l'opinion réfléchie d'un missionnaire, sans les dispositions prises par les gouvernements d'Afrique occidentale contre la sorcellerie, les dépisteurs de sorciers, qui se convertissent rarement au christianisme, auraient vite fait de restaurer leur situation avec ses conséquences : l'ordalie du poison et la mise à mort des individus suspects de sorcellerie. Les Iroquois continuent de croire à la réalité et à la puissance de la magie. Un Indien fort intelligent - le « meilleur chrétien » qu'E. A. Smith ait rencontré chez eux - lui a rapporté fort sérieusement ses exploits : « Il avait arrêté les flammes d'une église en feu en étendant sa main droite ; il avait estropié pour la vie un homme qui était en train de voler des cerises, en pointant vers lui son doigt. Très peu d'Indiens mauvais paraissaient devant lui sans le supplier de ne pas les ensorceler. » (F.A. Smith.) Les Bellacoola de la Colombie bri-

---

<sup>353</sup> Toutefois, dans l'île de Mala ou Malaita, les précautions contre la sorcellerie sont maintenant de plus en plus abandonnées par les jeunes générations chrétiennes. On ne se préoccupe plus du tout de faire disparaître ses reliefs, même en présence de païens étrangers. On est convaincu que l'acceptation du christianisme rend invulnérable à la sorcellerie.

<sup>354</sup> La croyance à la puissance de *makutu* (sorcellerie) n'est pas davantage éteinte. Un collecteur de contes et de traditions maoris fut, un jour accusé d'exercer le *makutu* et « il eut chaud pendant quelque temps ». C'était en 1895.

tannique n'ont pas encore perdu leur foi dans la magie après un siècle de contact avec les Blancs.

La diffusion de l'enseignement moral et religieux, joint à une instruction scientifique élémentaire, finira par débarrasser lentement mais sûrement les peuples primitifs d'une bonne partie de leur magie blanche, en tout cas la réduire à des survivances sans gravité comme celles de nos civilisations. L'arme du ridicule peut avoir aussi sa valeur contre la magie de la pluie, du jardin, de la pêche, etc. C'est ainsi qu'en Australie centrale, les idées magiques ont été ruinées par le mépris que leur montraient les colons blancs.

Dans des zones telles que la Nouvelle-Guinée, la Mélanésie et l'Afrique noire, où la magie noire demeure pour l'indigène une redoutable réalité, la tâche de l'administrateur européen s'avère particulièrement délicate. Ces difficultés ne sont d'ailleurs qu'un aspect du problème plus vaste des relations des races « supérieures » avec les races « inférieures » à travers [461] le monde. Dans le passé, l'individu soupçonné de sorcellerie était d'ordinaire mis à mort par les proches lésés ou sur l'ordre du chef ; aujourd'hui la loi du Blanc punit les meurtriers, c'est-à-dire ceux-là même qui, dans la pensée du primitif, n'ont fait qu'obéir à un devoir naturel et inévitable. L'accusation de sorcellerie est même devenue un délit. Cette loi, loin de réprimer la sorcellerie, n'est bonne, aux yeux de l'indigène, qu'à assurer les sorciers de l'impunité et à encourager leurs agissements funestes. Les membres les plus réfléchis et les plus respectables du groupe ont d'ordinaire une horreur extrême des sorciers. C'est dire qu'ils ressentent vivement le dilemme devant lequel les place l'arrivée de l'Européen avec une loi qui ne reconnaît pas l'existence de la sorcellerie et ne punit le meurtre que lorsqu'il est dûment établi par des preuves matérielles. D'autre part, le dépisteur de sorciers, qui s'acquittait jadis au grand jour de sa mission de « dépistage » et soutenu par l'opinion, est maintenant réduit à exercer son activité en cachette. Pour l'indigène, c'est un bienfaiteur public ; or, la loi en fait un criminel. La situation qui en résulte a été fort bien exprimée par un magicien en vue des tribus de langue roro au gouverneur de Papouasie : « Un homme tombe malade : sa famille vient me demander de le guérir. Si je ne fais rien pour lui, ils vont dire : Tata Ko, le sorcier, désire tuer notre frère ; ils se fâcheront si même ils ne cherchent pas à me tuer. Si je fais quelque chose, ils insisteront pour me payer largement ; que je refuse d'agréer leurs présents, ils n'y comprendront rien et penseront que je suis en train de tuer leur ami ; que je prenne ce qu'ils me donnent, vous m'ar-

rêtez pour délit de sorcellerie ou de chantage. » (C. G. Seligman.) Les Pondo de l'Afrique du Sud se plaignent avec la même amertume que les sorciers opèrent désormais impunément et attirent toutes sortes de maladies sur leur pays. Au bon vieux temps la crainte de la loi les obligeait à se retenir. « Si le gouvernement ne s'en mêlait pas, il y aurait peu de gens ayant des familiers. mais le gouvernement n'en a cure : il n'a rien à redouter pour lui. » (M. Hunter.)

On a suggéré, tout en maintenant les lois pénales actuelles relatives à la sorcellerie, de leur adjoindre une clause restrictive aux termes de laquelle les individus qui auront été dûment « convaincus » par leurs compagnons de pratiquer la magie noire seront autorisés à aller vivre tranquillement en exil. Sans aucun doute, les sorciers eux-mêmes agréeraient la combinaison. Mais, avant de réduire le sorcier à une impuissance relative, et avec, lui le dépisteur de sorciers, qui constitue [462] dans les conditions actuelles un indispensable fonctionnaire, il sera nécessaire d'éliminer la croyance à la sorcellerie en donnant aux indigènes quelques notions sur les causes réelles de la maladie, de la mort et des autres calamités naturelles.

La magie compte parmi les illusions majeures de l'homme. Placé devant un phénomène inconnu qui le déconcerte, le magicien ne le soumet pas à un examen critique ; il se contente d'une explication qui parle à son imagination. Il échafaude un édifice de fantaisie et découvre dans le monde extérieur des séquences chimériques de causes et d'effets. Il s' imagine les comprendre et, dans son assurance imperturbable, les exploite à son profit. C'est dire que toutes ses activités sont mêlées d'un facteur de capricieux et d'impondérable. Prises dans leur ensemble, les croyances et les pratiques magiques ont contribué à décourager le développement intellectuel, à nourrir des espoirs utopiques et à remplacer le progrès réel du monde naturel par un progrès factice. On mesure le contraste entre les méthodes de la science et les méthodes de la magie : l'option entre l'une ou l'autre remplit un long chapitre de l'histoire humaine.

**Fin du texte**