

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN

MUSEO DE HISTORIA NATURAL

REVISTA
DEL
INSTITUTO DE ETNOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN

DIRIGIDA POR EL

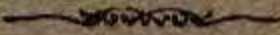
D^r A. MÉTRAUX

—
TOMO II, Entrega 2^a
—

SUMARIO

<i>Homenaje de esta Revista al XXVº Congreso Internacional de Americanistas celebrado en la ciudad de La Plata en noviembre de 1932</i>	I-IV
D ^r SVEN LOVEN, Stone dart points from the district of Old Harbour (Jamaica) and qualified flint artifacts from the Antilles. (Con 1 lámina).....	133
JH ^r L. C. VAN PANHUYS, À propos de similitudes remarquables entre ornements d'origine différente.....	139
GUALTERIO LOOSER, Urnas funerarias de Greda de tipo diaguita halladas en Chile. (Con 1 citocromía).....	145
ELIZABETH DIJOUR, Preliminary study of Runasimi (Q'és'wa) of the Cuzqueño and Bolivian groups.....	155

(Continúa a la vuelta.)



TUCUMÁN

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN

—
1932

471

LA « MÈRE COMMUNE »

DANS LA MYTHOLOGIE DE DEUX TRIBUS SUDAMÉRICAINES

(KÁGABA ET TUMEREHĀ') (1)

PAR LE D^r HÉBERT BALDUS

(Berlin)

Au cours de ces dernières années, la théorie dont Andrew Lang (2) fut le promoteur, de l'existence d'un monothéisme primitif chez les peuples sauvages, n'a fait que gagner du terrain. Le R. P. W. Schmidt s'est consacré, d'une façon particulièrement féconde, à l'étude de ce problème dans son œuvre *Ursprung der Gottesidee* (Münster, 1926), dont le second volume, paru en 1929, traite de la religion des peuples les plus anciens de l'Amérique. Les ethnographes, de leur côté, réunissent de jour en jour des témoignages de plus en plus nombreux en faveur de cette notion d'un être suprême chez les tribus qu'ils ont observées. Elle a été constatée tout récemment chez deux peuplades sudaméricaines qui vivent de la chasse et de la cueillette : les Botocudo et les Fuégiens. La découverte a été faite chez les premiers par Manizer et chez les seconds par le R. P. W. Koppers. L'on ne saurait trop, à ce propos, insister sur la nécessité d'accueillir sous bénéfice d'inventaire tous les renseignements qui nous viennent sur le monothéisme des primitifs. Quelques notions de notre foi ont bien pu pénétrer jusque chez les tribus les plus éloignées de l'influence de notre civilisation. N'importe quel enquêteur, selon la manière dont il interroge son informateur, peut en tirer la preuve que celui-ci croit en un maître du monde tout puissant. Même l'ethnographe le plus habile et le plus prudent risque d'obtenir une

(1) La version allemande de cet article a paru pendant l'impression de cette traduction sous le titre : *Die Allmütter in der Mythologie zweier Südamerikanischer Indianerstämme (Kágaba und Tumerehā')*, dans *l'Archiv. für Religionswissenschaft*, Bd. XXIX, Heft 3/4, Leipzig, 1932. La traduction en a été faite sur le manuscrit original par A. Métraux.

(2) *Magic and Religion*, Londres, 1910 ; *The Making of Religion*, 3^{ème} édition, Londres, 1909.

confirmation de l'hypothèse monothéiste, pour peu que le sujet qu'il questionne se lasse de l'entretien et cherche à y mettre fin par des réponses qu'il suppose devoir satisfaire son interlocuteur. N'oublions pas non plus que les missionnaires emploient souvent dans leurs sermons, pour désigner le Dieu chrétien, le nom de quelque démon de la fertilité ou de quelque héros civilisateur. Ils ne prennent pas garde qu'en ce faisant ils donnent lieu souvent à des confusions comiques. Il n'est pas rare, en effet, que le démon promu à la dignité de dieu fasse figure, dans la mythologie indigène, de voleur, d'auteur de viols ou d'autres exploits de ce genre, et ne jouisse en outre d'aucune considération particulière. Dans tous ces cas, il ne s'agit même pas le plus souvent d'un être que l'on soit en droit de considérer comme la « divinité suprême », et si l'un d'eux peut prétendre à ce rang, on ne lui attribue pas les qualités éthiques et autres que nous associons à l'idée de Dieu.

Le dieu suprême, en règle générale, et pour autant que nous puissions en conclure des données le plus souvent sommaires que nous possédons à son sujet, est du sexe masculin. Il ne faut pas négliger ici le degré d'objectivité dont l'informateur indigène est capable, en raison de sa vision masculine de l'organisation sociale. On conçoit aisément qu'au sein d'un groupe à descendance utérine, la divinité tende à être représentée comme une femme. Ce caractère devient incertain dès que les systèmes à filiation paternelle et maternelle coexistent à l'intérieur d'une même tribu. Des divinités androgynes, comme Brahma aux Indes et Viracocha (1) « le créateur du vrai Soleil » dans le vieux Pérou, semblent s'élever déjà à la catégorie d'abstractions et être le produit d'une haute évolution. Il ne fait aucun doute que des divinités suprêmes féminines aient survécu à l'organisation matriarcale, aussi bien de nations civilisées, comme les Hindous, les Égyptiens, les Grecs, les Aztèques et les Incas, que de tribus sauvages.

Dans une étude systématique sur la nature des divinités suprêmes du sexe féminin, il importe de distinguer la « Mère première » de la « Mère commune ». Or, par suite des lacunes de nos sources, une telle délimitation offre souvent de grandes difficultés.

Je proposerai, donc, de n'employer le terme de « Mère commune » que lorsqu'il s'agit de celle qui a enfanté toutes choses, les dieux et les premiers hommes, c'est-à-dire, par exemple, de *Tonacaciuatl*, la « Maîtresse de notre chair », la partenaire du dieu primitif mexicain *Tonacatecutli*, ou *Mamaquilla*, la « Mère lune », l'épouse et la sœur du dieu solaire péruvien considéré sous un aspect plus matériel que le « Créateur du vrai soleil ». Le terme de « Mère commune » pourrait constituer ici une

(1) R. LEHMANN-NITSCHÉ, *Coricancha*, in *Revista del Museo de La Plata*. Buenos Aires, tome XXXI, 1928, pages 75 et suivantes.

extension de la notion de « Mère première », ou indiquer aussi qu'il ne s'agit pas seulement d'un être à situer aux origines, d'une divinité créatrice, mais de l'unique maîtresse du tout, de la personnification féminine de la toute puissance. Il est difficile de dire dans quelle mesure l'appellation de « Mère commune » convient aux « Mères premières » des anciens peuples de civilisation supérieure et jusqu'à quel point aussi elles doivent leur existence au besoin qu'éprouvent les hommes, non seulement d'expliquer l'origine de la terre et de ses créatures, mais aussi de se sentir protégés.

Je suis convaincu que la mentalité primitive n'est pas assez évoluée pour se préoccuper de l'origine du monde. L'homme des sociétés inférieures s'imagine facilement que l'univers a existé de tout temps, et ce qu'il désire connaître c'est la façon dont il s'est peuplé d'astres, de nuages, de démons, d'hommes et de bêtes, etc.

Je veux, dans les lignes suivantes, attirer l'attention sur les analogies que présente la conception de la « Mère commune » chez deux peuples sudaméricains qui vivent très loin l'un de l'autre, et dont la civilisation diffère extrêmement. Je considère ces ressemblances comme des aspects typiques de la notion de la « Mère commune ». J'aurai à parler des *Kágaba* étudiés par Preuss (1), qui font partie de la tribu chibcha des Arhuaco et qui ont pour habitat la Sierra Nevada de Santa Marta, en Colombie. Je comparerai leurs représentations à celles des *Tumerehá*, Indiens dont je me suis occupé dans un ouvrage antérieur (2) et qui forment une des tribus *čamakoko* du groupe linguistique *samuko*. Ils vivent sur la rive droite du rio Paraguay, à l'intérieur des terres, autour du 22° latitude sud.

La civilisation matérielle et la vie spirituelle des *Kágaba* témoignent du fait que ces Indiens sédentaires dans leurs villages des montagnes et tirant leur subsistance de l'agriculture, sont les descendants d'un ancien peuple fort avancé dans la voie de la civilisation, mais aujourd'hui déchu au rang de primitifs. Les *Tumerehá*, par contre, qui errent dans les forêts du Chaco, peuvent passer pour une des tribus les plus pauvres parmi celles qui vivent de la chasse ou de la cueillette des fruits. En dépit de ces oppositions, il y a entre l'organisation sociale de ces deux tribus des ressemblances qui se reflètent dans la condition des puissances surnaturelles et lui donnent un caractère fondamental féminin, soit matriarcal. Dans ces deux tribus domine encore le système « matrilocal », c'est-à-dire que l'homme, après le mariage, réside dans le village, ou dans le

(1) PREUSS (K. TH.), *Forschungsreise zu den Kágaba*, Mödling, près de Vienne, 1926.

(2) BALDUS (HEBERT), *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco* (Éd. C. L. Hirschfeld), Leipzig, 1931.

camp de sa femme. Cette disposition coïncide chez beaucoup de peuples primitifs, mais non chez tous, avec la descendance utérine et elle est, par conséquent, un indice de la présence de ce type de filiation. Une autre coutume pratiquée à la fois par les *Kágaba* et les *Āamakoko* est l'« école du mariage » : les garçons sont initiés à la vie sexuelle par des vieilles veuves, et les filles, après leur première menstruation, par des hommes âgés. Je dois ajouter que la femme, chez *Kágaba* n'occupe pas une situation très privilégiée, et que ces Indiens sont souvent polygames. Chez les *Āamakoko* les femmes ont également perdu, pour une large part ce pouvoir qui arrachait des exclamations d'étonnement aux premiers missionnaires (1), et plus tard à Alcide d'Orbigny (2). Une certaine prédominance de l'élément féminin n'est pas toujours conditionnée par le type de l'organisation sociale, bien que dans les sociétés à filiation utérine et à droit maternel l'avènement d'un matriarcat proprement dit soit plus aisé que dans les groupes à descendance paternelle. La position sociale de la femme dépend de facteurs individuels qui peuvent se rencontrer aussi bien dans le système maternel que paternel. Cette constatation prouve encore une fois que les phénomènes sociaux ne trouvent pas toujours leur expression immédiate dans la condition des individus. Si nous cherchons à découvrir la raison profonde de ces divergences entre les cadres extérieurs et traditionnels des sociétés primitives et leur contenu réel, nous devons nous rappeler que le droit maternel n'équivaut pas au matriarcat dans le sens étymologique du mot et qu'en plus les systèmes du type paternel s'entremêlent la plupart du temps avec ceux du type maternel. Il ne faut pas négliger non plus dans ce domaine l'influence de notre civilisation au caractère masculin si prononcé. Ceci nous permet de constater que chez les tribus qui offrent cette apparence discordante le contact avec les blancs a changé plus rapidement et plus radicalement les formes sociales que les sentiments sociaux des individus. Même si dans de nombreuses autres tribus l'on peut observer l'évolution inverse, nous avons une preuve dans les faits cités plus haut qu'il n'est pas toujours exact de parler d'une rigidité et d'une immutabilité particulière des formes de l'organisation sociale chez les peuples primitifs.

Ce que je viens d'exposer vaut aussi pour les croyances religieuses de ces groupes, si fortement ébranlés par le heurt avec notre civilisation. Chez les deux tribus *Āamakoko* du Nord, les *Hório* et les *Ebidoso*, qui depuis plusieurs dizaines d'années sont en rapport avec les blancs, l'on observe chez les hommes de la jeune génération la disparition complète

(1) FERNÁNDEZ (JUAN PATRICIO), *Relación historial de las misiones de los Indios, que llaman Chiquitos*. Madrid, 1726.

(2) ORBIGNY (ALCIDE D'), *Voyage dans l'Amérique méridionale*. Paris, 1839.

de cette soumission aux femmes qui apparaissait comme toute naturelle à leurs pères. Chez les *Tumerehã*, la plus méridionale des peuplades *camakoko* qui n'est en contact avec notre civilisation que depuis peu, les femmes ont encore leur mot à dire, et ce mot est souvent décisif.

Ces différences se reflètent dans la sphère religieuse : chez les Hório et les Ebidoso la « Mère commune » ne jouit plus d'aucune considération, et l'on ne parle plus que du culte de démons masculins, par contre chez les *Tumerehã* la « Mère commune » a conservé toute entière sa situation primitive. L'influence de notre civilisation, d'un type si essentiellement masculin, se manifeste d'égale façon dans la vie des *Kágaba*. Preuss (1) nous dit : « L'adoption proposée par les prêtres catholiques, du nom de la « Mère commune » pour désigner Dieu, correspond aux tendances des *Kágaba* de remplacer les bases féminines de leur panthéon par d'autres de nature masculine ». Il importe d'observer ici que dans la plupart des tribus de l'Amérique du Sud, et surtout chez les plus primitives, en dépit de leur organisation sociale, la religion, c'est-à-dire la pratique des rites et la connaissance des croyances, est entièrement du ressort des hommes et l'a toujours été malgré les exemples isolés de femmes shamans et d'associations secrètes féminines.

Nous voulons d'abord considérer la « Mère commune » chez les *Kágaba* et les *Tumerehã* dans ses caractères de « Mère première ». La « Mère commune » des *Kágaba* est connue dans diverses régions sous des noms différents : « A Palomino, elle s'appelle *hava Gauteóvañ*, la « Mère du feu », comme les Indiens le dirent eux-mêmes. Cette *Gauteóvañ* existe déjà en tairona dans *maui Gaunerehumáñ*, « Mère du feu ». « Les premiers Tairona ont été le feu, qui apparurent ensemble avec les *Kágaba*, le feu ouvrait la route et ensuite naquirent les premiers hommes ». C'est ainsi que le prêtre Miguel de Palomino me disait en partie en langue tairona : « Le feu, la mère *Gaunerehumáñ*, a été mon plus jeune frère ». Souvenons-nous à ce propos que tous les étrangers, même les Tairona, sont appelés jeunes frères. Le feu qui en tant que « Mère commune » (Urmutter H. B.) enfanta les premiers hommes, les Tairona, est appelé lui même un tairona. Aux *Kágaba*, la « Mère commune » apparaît plutôt comme étrangère à la tribu, plutôt empruntée aux Tairona, que sont en quelque sorte les gens du feu, tandis que les *Kágaba* sont leurs compagnons. Conformément à l'élément matériel qui est en elle, la « Mère première » est la mère des choses, aussi bien de celles qui vivent que de beaucoup d'autres. Ces choses lui sont attribuées dans un chant sous le nom de *Šibalanēumáñ*. *Šibala* sont des perles cylindriques en pierre que l'on emploie pour la divination. C'est le même mot que *šibalama* qui signifie « chant », « science secrète » et qui revient dans la désignation de

(1) *Op. cit.*, page 67.

ses fils, les quatre ancêtres tribaux, sous la forme *šibalama kágabakuei*, « hommes connaisseurs de chansons », sobriquet qui convient aussi aux *Tairona*. *Hava Šibalanēumán* n'est pas seulement la mère de « toutes les espèces d'hommes et de toutes les tribus », aussi bien des « frères aînés » que des « frères cadets » (c'est à dire les *Tairona*) et des « frères cadets les Français et les étrangers », mais elle est aussi la mère du monde, des animaux, des fruits des bois, des arbres, de la pluie, des fleuves, du tonnerre, du feu, du soleil, de la Voie Lactée, de la danse et des chants, des accessoires de fêtes, des temples et des choses » (1).

D'autres noms de la « Mère commune » sont *Mameumán*, *Kalguāšiza*, *Šeinavatakán* et *Seuagaviatakán*. Pour éviter toute erreur sur la désignation donnée plus haut de « Mère du monde », rappelons que, selon le même auteur, les *Kágaba* ne s'intéressent qu'à l'ordonnance du monde considéré comme déjà existant et qu'ils sont parvenus à la notion d'une « Mère première » uniquement pour rendre compte de l'origine des objets isolés » (2).

Comparons à ce personnage la « Mère commune » des *Tumerehá*. Avant tout l'on constate qu'elle joue un moindre rôle que l'autre en tant que « Mère première »; cependant, dans sa fonction de « Mère commune » proprement dite, elle surpasse de beaucoup en importance celle des *Kágaba*. Elle s'appelle *Ešetevuarhá* et est désignée comme *ahanog timičarne*, ce que l'on peut traduire par « femme magicienne », car *ahanog* signifie « magicien » et *timičarne* « femme ». Voici ce que non informateur *Belige* me raconta à ce sujet : « C'était une jeune fille de notre tribu, mais à présent elle n'en est plus. Elle alla sur les bords d'une rivière et y rencontra *Pohício*, le grand *anápösö*. (*Anápösö* sont des esprits des bois. Le grand *Anápösö* est leur ancêtre et procède d'un arbre. *Pohício* est un composé de *pohít* : « chien » et du suffixe *šio*, « très ». Ce mot signifie donc « très chien », « grand chien ». Nous avons donc ici le mythe du chien, originaire de l'Asie orientale et qui, à travers le territoire des Esquimaux a pénétré en Amérique du Nord (3). Notre version est très pure, et en même temps la plus méridionale qui nous soit connue, à ma connaissance du moins. *Ešetevuarhá* devint la femme de *Pohício* et mit au monde plusieurs enfants. Elle est peinte, a des plumes partout, pas d'ongles aux doigts et aux orteils et porte une chemise en *caraguatá* sans manches. D'*Ešetevuarhá* sont issus beaucoup d'*Anapösö* que l'on appelle *guarã*. Ils ont les bras et les jambes comme les chiens, couverts de traits transversaux rouges, noirs et blancs, qui ne sont pas peints mais appa-

(1) PREUSS, *op. cit.*, pages 64-65.

(2) PREUSS, *op. cit.*, page 64.

(3) WILHELM KOPPERS, « *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker* », in *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*. Vienne, Jahrgang I, 1930.

raissent spontanément. Les *guarã* ont une figure humaine. Les *Osãsero* sont aussi les enfants d'*Ešetevarhã*. Ce sont des oiseaux qui vivent sur nous, dans le ciel. (Les *Tumerehã* croient à l'existence de plusieurs ciels, au-dessus et au-dessous de la terre). Leur tête, leur queue et tout leur corps ressemblent à des queues de vaches. Ils sont pleins d'eau et s'ouvrent pour que nous ayons de l'eau. Nous voyons ainsi que la première mère des *Tumerehã* a créé les démons et les nuages, mais pas comme chez les *Kágaba* les hommes. On peut expliquer cette différence par l'absence, chez les *Tumerehã*, d'un culte des ancêtres qui est très développé chez les *Kágaba*.

Beaucoup plus importante est l'analogie dans la conception de la prédominance de la « Mère commune ». Preuss (1) dit au sujet des *Kágaba* : « Si nous ne pouvons parler ici que d'ancêtres et de démons, la « Mère commune » est, par contre, un personnage auquel convient parfaitement le nom de dieu. Non seulement on peut l'influencer comme les démons, mais elle en est la mère ainsi que celle des ancêtres. C'est en cette union de l'essence de deux groupes distincts que consiste sa condition divine. Le premier lui assure une domination permanente sur le monde, qui est du ressort des démons. Le second fait d'elle la protectrice de toute l'activité sacerdotale. Lorsqu'on s'adresse aux démons, on n'invoque pas sur-le-champ cette déesse. Elle ne se présente pas en ce cas comme la ressource suprême, mais elle n'est considérée que lorsqu'on l'appelle comme un démon indépendant qui protège en particulier les fruits des champs. On la met sur le même pied que la « Mère des lacs », mais sous l'aspect confus d'un être du sein duquel tout est issu et comme mère des premiers prêtres, c'est-à-dire de toutes les cérémonies qui conservent la vie humaine ; elle nous apparaît comme une ancienne divinité créatrice telle qu'on en trouve chez des peuples de civilisation inférieure. Elle ne peut passer pour l'aboutissant d'une évolution, mais plutôt comme une représentation du même stage que les démons et que le culte qui leur est rendu. L'on comprend ainsi pourquoi chaque fois que je m'informai de la signification de rites magiques, il m'était répondu : « C'est pour que *Kalquašřza* le voie ».

Ce que Preuss rapporte des *Kágaba* peut s'appliquer, presque mot pour mot, aux *Tumerehã*. *Ešetevuahã* est le seul personnage que l'on puisse qualifier de divinité, tandis que toutes les autres puissances surnaturelles n'ont droit qu'au nom de démons. La domination permanente du monde revient à *Ešetevarhã* alors que les démons ne la possèdent que dans leur sphère. Cette divinité est également la protectrice de toutes les activités sacerdotales et c'est elle qui a ordonné les rites et les cérémonies destinés à protéger la vie humaine. *Belige* me disait : « Pour

(1) *Op. cit.*, page 93.

devenir magicien, un homme doit pleurer auprès du cadavre d'un de ses parents jusqu'à ce qu'il s'endorme. *Ešetevuarhã* lui apparaît en songe et lui ordonne de chanter et de devenir magicien. Tout ce qu'il sait, jusqu'aux mythes, il le tient pendant son sommeil d'*Ešetevuarhã*. Celle-ci commande aux jeunes gens de chanter et alors ils chantent. Si l'on ne chante pas chaque nuit, elle vous ferme la bouche (c'est-à-dire elle vous tue). Elle donne à manger à tous et domine tout, même son mari et le soleil. Celui-ci veut boire toute l'eau, mais *Ešetevuarhã* le frappe avec la main (c'est-à-dire couvre le ciel pour que le soleil ne puisse plus boire). *Ešetevuarhã* nous a dit que nous devons chanter pour qu'elle puisse ordonner à ses enfants, les *Osãsero*, d'ouvrir leurs corps pour nous donner de l'eau ». Chez les *Tumerchã* aussi l'on n'invoque pas la déesse en premier lieu, lorsqu'on s'adresse aux démons. En cette occasion on ne la regarde pas comme la suprême instance à laquelle on a recours en cas de nécessité pour jouer sa dernière carte contre les démons. A l'instar de la « Mère commune » des *Kágaba*, lorsqu'on l'appelle, on ne la considère que comme un démon indépendant et même spécialement sous l'attribut de distributrice d'aliments. On en fait un personnage équivalent à la divinité grecque *Gea*, la déesse de la terre, celle qui nourrit tout ce qui vit, ou comparable à la divinité mexicaine *Tonacaciuatl*, « la Maîtresse de la chair ». « Chair » est souvent traduit par « aliments », car *tonacaciuatl* signifie « les aliments » ou le « maïs » dont se compose « notre chair » *tonaca* (1).

Il est indispensable, en ce point de mon exposé, d'attirer l'attention sur l'attitude adoptée aussi bien par les *Kágaba* que par les *Tumerchã*, vis-à-vis de la « Mère commune », attitude qui contraste avec la manière dont ils traitent leurs démons. Preuss (2) nous dit au sujet des *Kágaba* : « Le mot » « supplier » (*bitten*) ne peut s'appliquer aux démons. Il n'est utilisé que pour la « Mère commune » (*Kalguášizã*) dans une chanson. Pour obtenir de la pluie pour les fruits des champs il faut aller « supplier » à la résidence de la « Mère commune ». Les expressions isolées que l'on emploie vis-à-vis de la « Mère commune » ont le même caractère respectueux : « La Mère des fruits des champs nous fera la grâce », ou « aura pitié de nous ». Car (après que les pierres magiques ont été apportées dans les champs), on a pensé à la Mère des fruits des champs. Ces exemples confirment la position exceptionnelle de la « Mère commune ». Vis-à-vis des démons et des malheurs, il n'y a pas d'autre moyen que « donner conseil », « persuader », « influencer », « améliorer », « appeler », par exemple, la pluie ou la sécheresse, et en particulier « adresser la parole », ce qui se rapporte aussi bien à la Mère commune qu'aux démons.

(1) K. TH. PREUSS, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, 1914, page 61.

(2) *Forschungsreise*, etc., page 97.

Ce fait d'« adresser la parole » comporte également toutes les cérémonies pratiquées avec les pierres magiques. D'une façon générale, le contact avec les démons ne s'établit pas aux moyens de discours (ce que j'ai dit jusqu'ici ne comprend que des expressions descriptives), mais par des chants ».

La conduite des *Kágaba* qui vient d'être définie est à peu près la même que celle qui est observée par les *Tumerehã*. Ces derniers abordent la « Mère commune » avec le respect de serviteurs obéissants et craintifs, et ils s'adressent aussi aux démons par le moyen de chansons composées comme si l'on tâchait de convaincre un égal, et peut-être même de le tromper.

Je dois ajouter que, lorsque je demandais aux *Tumerehã* la signification de leurs pratiques magiques, c'est-à-dire de leurs danses, chants et bruits de hochets, j'obtins la réponse suivante : « C'est pour que *Eštevuvarhã* le voie ».

On a montré de combien la Mère commune des *Tumerehã* surpasse celle des *Kágaba*. *Eštevuvarhã* ne domine pas seulement son mari, le « grand *Anapösö* », mais aussi triomphe du plus grand ennemi des *Tumerehã*, le méchant soleil qui avec ses rayons veut brûler tout le monde, boit toute l'eau et envoie toutes les maladies. *Eštevuvarhã* se montre toujours bonne vis-à-vis des hommes et l'on ne peut pas considérer comme une méchanceté de sa part si elle punit de mort un individu désobéissant qui, malgré ses ordres, n'a pas voulu chanter. Elle est cependant impitoyable et dangereuse pour les femmes. Ceci vient de ce que la religion est l'affaire des hommes et est employée contre les femmes, en guise d'épouvantail, comme une sorte de protestation masculine. Alors que la bienveillante *Eštevuvarhã* combat le feu du ciel qui apporte les maladies, la « Mère commune » des *Kágaba*, si utile sous bien des aspects, sympathise, en tant que « Mère du feu », avec cet élément et représente la maladie et la fièvre apparentée au feu (1).

(1) PREUSS, *Op. cit.*, page 65.