

anthropozoologica

2021 • 56 • 13

LES SUIDÉS EN CONTEXTE RITUEL À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Édité par Frédéric LAUGRAND, Lionel SIMON & Séverine LAGNEAUX

Les contraintes douces :
hospitalité et relations interspécifiques
dans la chasse et l'élevage (Mentawai, Indonésie)

Lionel SIMON

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION / *PUBLICATION DIRECTOR*: Bruno David
Président du Muséum national d'Histoire naturelle

RÉDACTRICE EN CHEF / *EDITOR-IN-CHIEF*: Joséphine Lesur

RÉDACTRICE / *EDITOR*: Christine Lefèvre

RESPONSABLE DES ACTUALITÉS SCIENTIFIQUES / *RESPONSIBLE FOR SCIENTIFIC NEWS*: Rémi Berthon

ASSISTANTE DE RÉDACTION / *ASSISTANT EDITOR*: Emmanuelle Rocklin (anthropo@mnhn.fr)

MISE EN PAGE / *PAGE LAYOUT*: Emmanuelle Rocklin, Inist-CNRS

COMITÉ SCIENTIFIQUE / *SCIENTIFIC BOARD*:

Louis Chaix (Muséum d'Histoire naturelle, Genève, Suisse)
Jean-Pierre Digard (CNRS, Ivry-sur-Seine, France)
Allowen Evin (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Bernard Faye (Cirad, Montpellier, France)
Carole Ferret (Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris, France)
Giacomo Giacobini (Università di Torino, Turin, Italie)
Lionel Gourichon (Université de Nice, Nice, France)
Véronique Laroulандie (CNRS, Université de Bordeaux 1, France)
Stavros Lazaris (Orient & Méditerranée, Collège de France – CNRS – Sorbonne Université, Paris, France)
Nicolas Lescureux (Centre d'Écologie fonctionnelle et évolutive, Montpellier, France)
Marco Masseti (University of Florence, Italy)
Georges Métailié (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Diego Moreno (Università di Genova, Gènes, Italie)
François Moutou (Boulogne-Billancourt, France)
Marcel Otte (Université de Liège, Liège, Belgique)
Joris Peters (Universität München, Munich, Allemagne)
François Poplin (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Jean Trinquier (École Normale Supérieure, Paris, France)
Baudouin Van Den Abeele (Université Catholique de Louvain, Louvain, Belgique)
Christophe Vendries (Université de Rennes 2, Rennes, France)
Denis Vialou (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Jean-Denis Vigne (Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, France)
Arnaud Zucker (Université de Nice, Nice, France)

COUVERTURE / *COVER*:

Nourrissage de cochons, localité de Muntei. Crédit photo : L. Simon, 2018 / Feeding pigs, Muntei locality. Photo credit: L. Simon, 2018.

Anthropozoologica est indexé dans / *Anthropozoologica is indexed in*:

- Social Sciences Citation Index
- Arts & Humanities Citation Index
- Current Contents - Social & Behavioral Sciences
- Current Contents - Arts & Humanities
- Zoological Record
- BIOSIS Previews
- Initial list de l'European Science Foundation (ESF)
- Norwegian Social Science Data Services (NSD)
- Research Bible

Anthropozoologica est distribué en version électronique par / *Anthropozoologica is distributed electronically by*:

- BioOne® (<http://www.bioone.org>)

Anthropozoologica est une revue en flux continu publiée par les Publications scientifiques du Muséum, Paris, avec le soutien du CNRS.

Anthropozoologica is a fast track journal published by the Museum Science Press, Paris, with the support of the CNRS.

Les Publications scientifiques du Muséum publient aussi / *The Museum Science Press also publish*: *Adansonia*, *Zoosystema*, *Geodiversitas*, *European Journal of Taxonomy*, *Naturae*, *Cryptogamie* sous-sections *Algologie*, *Bryologie*, *Mycologie*, *Comptes Rendus Palevol*.

Diffusion – Publications scientifiques Muséum national d'Histoire naturelle
CP 41 – 57 rue Cuvier F-75231 Paris cedex 05 (France)
Tél. : 33 (0)1 40 79 48 05 / Fax : 33 (0)1 40 79 38 40
diff.pub@mnhn.fr / <https://sciencepress.mnhn.fr>

© Publications scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, 2021
ISSN (imprimé / *print*) : 0761-3032 / ISSN (électronique / *electronic*) : 2107-08817

Les contraintes douces : hospitalité et relations interspécifiques dans la chasse et l'élevage (Mentawai, Indonésie)

Lionel SIMON

Place Montesquieu 1/L2.08.05, B-1348 Louvain-la-Neuve (Belgique)
lionel.simon@uclouvain.be

Soumis le 7 février 2021 | Accepté le 19 juillet 2021 | Publié le 17 septembre 2021

Simon L. 2021. — Les contraintes douces : hospitalité et relations interspécifiques dans la chasse et l'élevage (Mentawai, Indonésie), in Laugrand F., Simon L. & Lagneaux S. (éds), Les suidés en contexte rituel à l'époque contemporaine. *Anthropozoologica* 56 (13): 197-213. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2021v56a13>. <http://anthropozoologica.com/56/13>

RÉSUMÉ

Cet article entend mettre en lumière les modes de sociabilité qui organisent les pratiques de chasse et d'élevage chez les Mentawai de la vallée de Bat Rereiket (Siberut, Indonésie). Dans ce contexte ethnographique, la simplicité des dispositifs techniques destinés à ces deux activités est compensée par la complexité des interactions que les individus entendent établir avec les animaux, ici les suidés. Il s'agit de montrer que les projets cynégétiques et « domesticatoires » que j'ai observés reposent sur un tour de force. Au détour d'une spatialisation précise de l'habitat, mais aussi de gestes rituels entourant la conservation des crânes des animaux, les Mentawai aboutissent à transmuter des rapports de prédation-sacrifice en relations d'hospitalité. Ils mobilisent pour ce faire l'affectivité des cochons, de façon à susciter chez eux des formes d'attachement aux maisons (*uma*). À travers les ornements architecturaux et à travers les stratégies figuratives qui président à leur façonnement, cet article présente la manière dont les Mentawai s'attachent ainsi à configurer un espace hybride, à la fois humain et non humain.

MOTS CLÉS

Ontologies,
réciprocité,
figuration.

ABSTRACT

Soft constraints: hospitality and multispecies relationships in hunting and animal husbandry (Mentawai, Indonesia). This article aims to highlight the modes of sociability that organize hunting practices and animal husbandry among the Mentawaians of Bat Rereiket Valley (Siberut, Indonesia). In that ethnographic context, these two activities are characterized by the simplicity of the technical devices. However, this simplicity contrasts with the complexity of the interactions that individuals intend to establish with animals, here the suidae. I intend to show that the hunting and "domesticatory" projects I have observed are based on a *tour de force*. Through the precise spatialization of the habitat, but also through ritual gestures related to the conservation of the animals' skulls, the Mentawaians lead to transmute predation-sacrifice practices into hospitality relationships. To do so, they mobilize the affectivity of the pigs, so as to arouse in them forms of attachment to the houses (*uma*). Through the architectural ornaments, and through the figurative strategies that govern their shaping, the article presents the way in which the Mentawaians strive to configure a hybrid space, both human and non-human.

KEY WORDS

Ontologies,
reciprocity,
figuration.

INTRODUCTION

Durant les dernières décennies, les recherches sur les relations humains-animaux ont connu un engouement considérable. Elles ont notamment conduit à de multiples reformulations des outils conceptuels qui permettent de décrire et de comprendre les modes de cohabitations interspécifiques (Lau-grand & Simon 2020; Simon S., sous presse). Ces travaux s'attachent pour une part à dépeindre les types de sociabilité qui se mettent en place dans des environnements partagés. Les comportements humains n'apparaissent plus seulement comme les reflets de dispositions cognitives, mais comme le résultat d'interactions et d'« associations » au sein de communautés hybrides (Lestel *et al.* 2006). Ils reposent sur une capacité à construire des relations avec le milieu et ses occupants divers, et reflètent les « attachements » multiples dans lesquels s'inscrivent les existences (Brunois-Pasina 2015). Dans ce contexte, des recherches s'engagent aussi à pointer l'interdépendance et l'intrication ordinaire qui relient les individus et les collectifs aux êtres alentours (Haraway 2003; Tsing 2015; Morizot 2020). Parmi d'autres, la notion de « meshwork of life » illustre cette idée (Ingold 2011). Inspirée des travaux de Merleau-Ponty et du biologiste von Uexküll, elle reflète le souci de saisir le processus de « vie » lui-même comme « un engagement avec les composantes non seulement de l'environnement humain, mais aussi de l'environnement non humain » (Ingold 1996: 45).

Ces avancées reposent sur (et contribuent à opérer) un basculement dans les manières dont les sciences humaines aspirent à rendre compte des sociétés, des connaissances et des pratiques. Des laboratoires scientifiques aux forêts tropicales, des champs cultivés aux métropoles, les hybrides rompent avec l'opposition désuète et inconvenante entre nature et cultures (Barrau 1977; Wagner 1981; Latour 1991; Descola 2005). Ils attestent de l'inadéquation du dualisme pour rendre compte des interactions qui configurent l'inscription des humains – et des êtres en général – dans le monde. Ce renouveau des lignes épistémologiques des sciences humaines, dans lesquelles « l'état et les substances sont remplacés par les processus et les relations » (Descola & Pálsson 1996: 12), invite donc à documenter plus avant les modes de sociabilité qui s'établissent dans des systèmes hybrides, ainsi que les types de coopération interspécifiques qui s'y déploient. Aux rapports techniques se substitue la notion d'« engagement conjoint » (Stépanoff 2012) et il devient nécessaire de reconstituer les trames qui relient les humains aux milieux qu'ils côtoient :

« [...] ethnographically informed narratives must sometimes reach beyond the heuristic projects of symmetry and equality to explain how many agents work together in evocative settings to create the conditions for a good life [...] By directing attention to the architectures of domestication, it is possible to obtain a clearer view of the sentience and attention of the humans and animals living together, and the infrastructures which animate their places of co-residence. » (Anderson *et al.* 2017: 412)

([...] les récits ethnographiquement informés doivent parfois aller au-delà des projets heuristiques de symétrie et d'égalité pour expliquer comment de nombreux agents travaillent ensemble dans des cadres évocateurs pour créer les conditions d'une bonne vie [...] En dirigeant l'attention sur les architectures de la domestication, il est possible d'obtenir une vision plus claire de la sensibilité et de l'attention des humains et des animaux vivant ensemble, et des infrastructures qui animent leurs lieux de co-résidence.)

Cet article puise une part de son inspiration dans ces débats. Toutefois si, sur base de cet outillage conceptuel renouvelé, la tentation est forte de décrire les relations « objectives » qui joignent les existants, il s'agit plutôt ici de saisir le point de vue des Mentawai, tel qu'il se manifeste dans des gestes et des discours. Le projet est de mettre en évidence la manière dont se gèrent et s'actualisent les relations entre humains et suidés dans deux systèmes techniques : la chasse et l'élevage.

Les Mentawai appartiennent à l'ensemble linguistique malayo-polynésien, et se répartissent sur les îles de Sipora et de Siberut, toutes deux coiffées d'une épaisse forêt tropicale. Organisés en clans patrilineaires exogames, ils constituent un ensemble égalitaire, sans figure centralisée du pouvoir ou autorité politique (Wallace 1951; Schefold 2001; Hammons 2010: 2-15). Sur Siberut, la plus grande et la plus septentrionale des formations non volcaniques que compte l'archipel des Mentawai¹ (Fig. 1), ils seraient un peu plus de 25 000 (Persoon 2003a). C'est pour ma part dans la vallée Bat Rereiket, au sud de cette île, que je mène mes recherches depuis 2018. Les données qui nourrissent cet article ont plus particulièrement été recueillies au cours de trois séjours, effectués dans les localités qui se situent entre les villages de Matotonan et de Madobag (Figs 1; 2).

À l'instar de nombreux collectifs d'Asie du sud-est – mais aussi, plus largement, du Pacifique et de l'océan Indien (Rappaport 1968; Juillerat 1986; Lemonnier 1992; Schneider 2017) – les Mentawai font jouer aux cochons un rôle majeur dans les contextes cérémoniels (*uliat*), ainsi que dans les transactions qui contribuent à actualiser le paysage social (Loeb 1929a, b; Schefold 1982, 1988, 2001; Tulus 2016). Plus généralement, qu'ils soient inscrits dans une relation d'élevage ou qu'ils constituent l'objet des pratiques cynégétiques, les suidés sont au centre de multiples préoccupations qui permettent de circonscrire une part de l'engagement des Mentawai dans le monde.

Dans ce qui suit, je voudrais porter attention à certains traitements que les communautés vivant dans la vallée de Bat Rereiket réservent aux cochons, en structurant mon propos conformément au discernement dont elles font preuve à l'égard des espèces du jardin (*sima'u*) et des espèces de la forêt (*simalia*). De manière à documenter certaines spécificités des modes de sociabilité qui, dans ce contexte ethnographique, prennent place entre les humains et les animaux, nous mettrons en avant la place qu'y occupe l'« attractivité ». Celle-ci fait de l'invitation cordiale un axe pratique auquel se rattache la gestion délicate des bonnes distances dans les relations de chasse et d'élevage.

1. La superficie de Siberut est de 4000 km² environ. Les autres îles de l'archipel sont Sipora, Pagai Utara et Pagai Selatan.

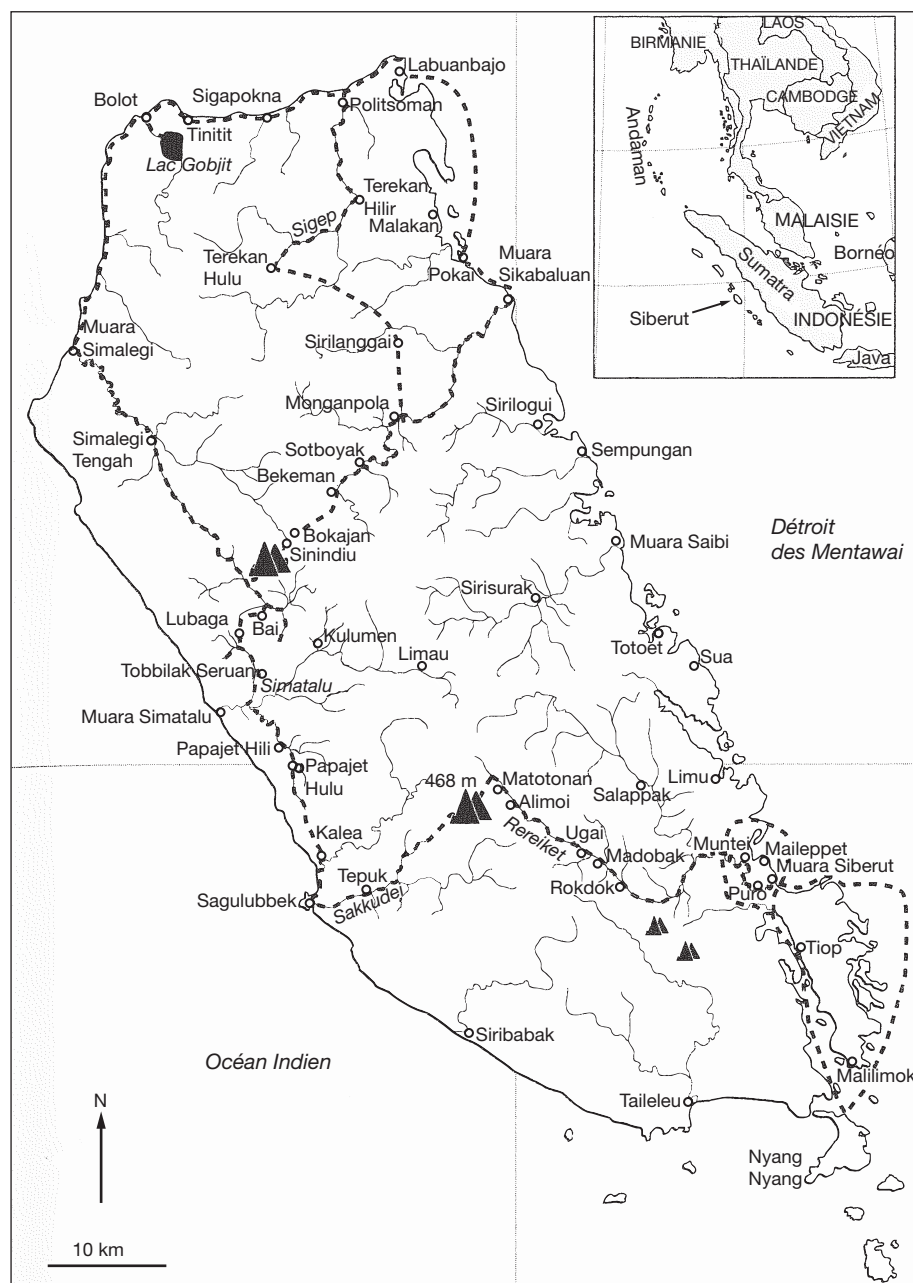


FIG. 1. — Carte de Siberut (d'après Figueras 2010: 9).

Elle revient à susciter chez les animaux – quelle que soit l'activité qui les sollicite – le désir de contribuer aux projets des humains.

Afin de mettre cette logique en évidence, et en guise de conclusion, j'esquisserai une discussion autour d'une notion qui a récemment connu un regain d'intérêt théorique : l'hospitalité. L'une des vertus conceptuelles qui lui est depuis longtemps attribuée tient à son ambivalence fondamentale (Pitt-Rivers 1968 ; Herzfeld 1987). Oscillant entre l'invitation cordiale et l'attente d'un retour, entre bienveillance et planification ou entre spontanéité et nécessité, elle parvient à concilier des valeurs antagonistes et à les mettre en tension. C'est notamment pour les potentialités heuristiques d'une telle ambiguïté que ce thème classique de la discipline a été repris par Candea &

da Col (2012). Pourtant, comme l'indique González Vásquez (2017), il demeure peu exploité pour décrire les rapports entre humains et animaux. Ces derniers apparaissent plus spontanément comme des « moyens » intermédiaires qui, à travers le sacrifice, permettent d'actualiser et de traduire une bienveillance vis-à-vis d'êtres invisibles. Plus discrètes sont les recherches qui mettent en évidence les relations d'hospitalité où les animaux ne sont plus les médiateurs qui expriment les bonnes intentions des humains, mais les récipiendaires de leur convivialité². Cet usage particulier du concept implique d'élargir « l'espace social

2. Le travail de Charlier (2015) sur le loup et le chien constitue une exception notable.

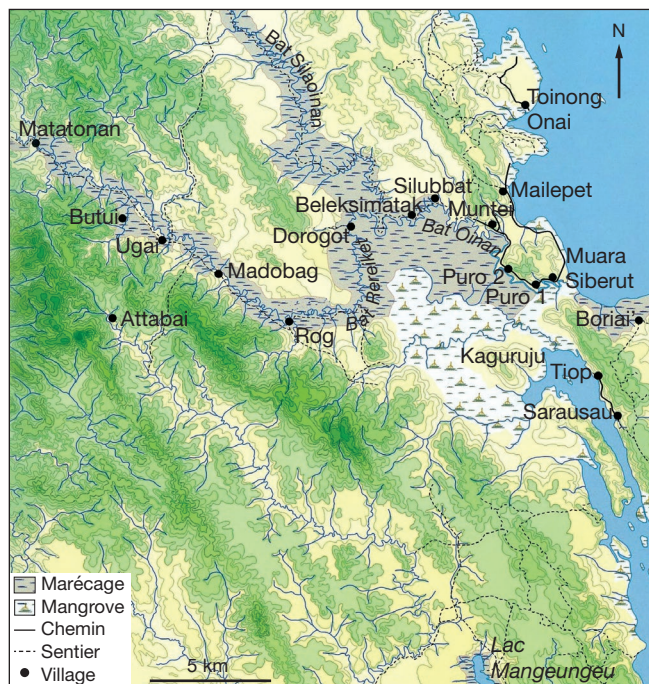


FIG. 2. — Carte de la vallée de Bat Rereiket (d'après Forestier et al. 2008: 31).

humanocentré» (Brunois-Pasina 2015: 85, 86) et d'y faire une place aux sociabilités interspécifiques. Je propose de montrer que lorsqu'elles sont soutenues par un cadre ontologique qui amène à traiter les animaux en sujets, les activités techniques peuvent revêtir les polarités contrastées de l'hospitalité. Cette proposition d'étendre la notion aux rapports entre humains et suidés trouve un alibi dans une projection esquissée par Candea & da Col:

«Taking Ortner's insight (1978) to its radical conclusions would lead us to rethink hospitality beyond the human, as the paradigmatic plane for conceiving of *cosmological relatedness*, a cosmo-ethical operator encompassing a sphere of sociality potentially extensible to all beings, independently of their position [...] When hospitality leaves the safe realms of Kantian humanist universalism, in other words, its inquiry into the stranger becomes a biopolitical engagement extended to political constellations which include a plethora of beings, a pluriverse of different spheres and "containers" [...]» (Candea & da Col 2012: S13).

(Pousser la perspective d'Ortner [1978] jusqu'à ses conclusions radicales nous conduirait à repenser l'hospitalité au-delà de l'humain, comme le plan paradigmatique pour concevoir la *relationnalité cosmologique*, un opérateur cosmo-éthique englobant une sphère de socialité potentiellement extensible à tous les êtres, indépendamment de leur position [...] Lorsque l'hospitalité quitte les sphères sécurisées de l'universalisme humaniste kantien, en d'autres termes, son interpellation sur l'étranger devient un engagement biopolitique étendu à des constellations politiques qui incluent une pléthore d'êtres, un plurivers de sphères et de «conteneurs» différents [...])

L'hospitalité sera appréhendée dans ce texte comme l'expression d'une formule ontologique qui, d'une part, attribue une subjectivité aux non-humains et qui, d'autre part, reconnaît des liens inextricables entre chaque spécimen et son collectif-espèce. Pour mettre ces idées en évidence, nous allons commencer par envisager la variété des procédés par lesquels les Mentawai s'attachent à induire des comportements spécifiques chez les cochons. Nous allons le voir, c'est sur ce processus fragile que reposent les actes domesticatoires que j'ai pu observer. Après avoir documenté les pratiques d'élevage, nous nous pencherons sur le contexte cynégétique et terminerons par la discussion sur le concept «d'hospitalité».

LES MENTAWAI DE BAT REREIKET : HÉTÉROGÉNÉITÉ DU PAYSAGE SOCIAL

La vallée de Bat Rereiket est le décor où se configurent des modes de vie et des paysages sociaux hétérogènes. Tandis que les villages (*barasi*) accueillent un nombre croissant de familles, seule une minorité d'individus demeure installée «dans la forêt»³ («*ka lelu*», *pulaggaijat*), s'attachant à perpétuer un mode de vie qu'ils jugent «traditionnel» (du fait qu'il se conforme à l'*Arat Sabulungan*, «la voie mentawai»). Les villages sont en effet au cœur de fortes dynamiques de modernisation, notamment soutenues par l'intervention du gouvernement indonésien (Schefold 1998; Reeves 1999; Persoon 2002; Figueras 2010: 19, 20; Yulia et al. 2018). Ils sont des jalons par lesquels transitent de proche en proche les équipements et technologies importés depuis Padang (Sumatra), et des relais où se concrétisent des formes mercantiles d'usage du territoire et des ressources forestières (Persoon 2001, 2003a). Autour d'eux s'organise et se développe le tourisme alternatif (Bakker 2007), ainsi que l'offre dans le domaine de la foi (Persoon 2004; Delfi 2013a; Hammons 2016). Les villages constituent ainsi les lieux privilégiés par lesquels infusent des influences qui reconfigurent, à des degrés divers, la vie sociale et culturelle des populations.

En raison d'une concentration démographique accrue, ils sont aussi le théâtre de modifications dans les modèles de résidence. Quoique la patrilocalité y demeure la règle, ils se caractérisent par un rapprochement significatif des habitations, déplaçant les réseaux qui s'établissent dans les communautés établies en dehors des villages. Au sein de celles-ci, les Mentawai épousent en effet un paysage clanique patrilinéaire qui fournit l'essentiel des dynamiques sociales ordinaires. Les clans (*uma*) sont disséminés le long de bras de rivières dont ils tirent généralement leurs noms (Hammons 2010: 3). Ils réunissent un nombre variable de familles (*lalep*) autour d'une maison collective (*uma*) où s'effectuent notamment les grandes cérémonies (*pulaijat*).

Les Mentawai tirent la base de leur subsistance de l'horticulture (Persoon 2001: 69-72; Forestier et al. 2008: 82-101; Darmanto 2020). Ils cultivent une grande variété d'arbres fruitiers – jacquiers (*Artocarpus heterophyllus* Lam., 1789; *pegu* en mentawai), durians (*Durio zibethinus* Rumph. ex Murray, 1774; *doriat*),

3. Sur les quelques 25 000 Mentawai vivant sur l'île de Siberut, seuls 2000 environ sont toujours établis en marge des villages (Persoon 2003a).



Fig. 3. — *Lolog'log* (instrument battu pour annoncer le nourrissage), localité d'Atabai. Crédit photo : L. Simon, 2018.

bananiers (*Musa* spp. ; *mago*), cocotiers (*Cocos nucifera* L. ; *toitet*), notamment – ou de tubercules, comme l'igname (*Dioscorea* spp. ; *laiket*) et le taro (*Colocasea esculenta* (L.) Schott, 1832 ; *gettek*). Mais c'est plus spécifiquement le *sagu*, des ficelles produites par la transformation du tronc de sagoutier (*Metroxylon sagu* Rottb., 1783), qui occupe le centre des repas. Il est complété ordinairement par le produit de la pêche en rivière, la chasse de petits animaux (oiseaux, rongeurs), la cueillette ou la collecte de larves. L'élevage n'est quant à lui lié à la subsistance que de manière détournée⁴. Les Mentawai ne tuent en effet leurs cochons (*Sus domesticus* Linnaeus, 1758 ; *saina*) qu'en contexte cérémoniel et la taille des troupeaux est avant tout le signe du statut des familles. Celles-ci trouvent aussi dans leurs animaux le support de nombre de transactions importantes, comme le paiement du prix de la fiancée (*alat toga*) et les transferts compensatoires destinés à résoudre les conflits (*tulou*).

Les contrastes entre la vie telle qu'elle s'organise dans les *barasi* et telle qu'elle se met en place dans « la forêt » (*pulaggaijat*) attestent à cet égard de la délicatesse impliquée par la cohabita-

4. Outre les cochons dont il est question dans cet article, les Mentawai créditent les poules (*Gallus gallus domesticus* Linnaeus, 1758 ; *gougouk*) et les chiens (*Canis familiaris* Linnaeus, 1758 ; *sigeta*) de rôles de grande ampleur. Les premières, à l'instar des suidés, interviennent dans tous les contextes cérémoniels et rituels. Les seconds sont quant à eux élevés pour devenir des compagnons de chasse. Des anatidés et des bovins ont par ailleurs trouvé une place récemment dans les pratiques d'élevage des Mentawai. Tandis que les bovins (*Bos taurus* Linnaeus, 1758 et *Bubalus bubalis* Linnaeus, 1758) font à certains égards l'objet de traitements semblables à ceux réservés aux cochons, les anatidés sont, à ma connaissance, au centre de relations d'élevage plutôt récréatives.



Fig. 4. — Nourrissage des cochons, localité d'Atabai. Crédit photo : L. Simon, 2018.

tion entre les cochons et les humains (Darmanto 2020 : 124). Celle-ci requiert en effet des conditions écologiques et démographiques particulières, conformes au caractère dévastateur des animaux et à leur incompatibilité avec les jardins. De sorte que, dans les villages, certaines pratiques d'élevage – celle des cochons au premier chef – sont découragées par la proximité des habitations et des terres cultivées. On y voit en revanche se développer des comportements économiques centrés sur la production de surplus dans des tâches ciblées (la confection de nattes en feuilles de sagoutier pour coiffer les toitures par exemple). Les ménages peuvent ainsi vendre ou échanger le fruit de leur travail avec d'autres familles, spécialisées dans la production d'autres biens (disons des aliments). Pour pallier les contraintes du village et établir un cadre propice à l'entretien des cochons, beaucoup de familles possèdent deux habitations souvent fort distantes : l'une où s'organise l'activité horticole et l'autre destinée à l'élevage. C'est sur les pratiques qu'observent les populations vivant à distance des *barasi* que nous allons nous concentrer. Là, les maisonnières s'adonnent à toutes les tâches liées à la subsistance et à la gestion de l'habitat, observant une répartition genrée des activités (Delfi 2013b).

LA JUSTE PLACE DES BÊTES : CRÉER ET MAINTENIR DU LIEN AVEC LES COCHONS DU JARDIN

INDUIRE UN ATTACHEMENT AUX LIEUX

Chez les Mentawai de Bat Rereiket, l'élevage se caractérise par les contraintes minimales qui sont exercées sur les animaux (Persoon 2001 ; Tulus 2016). Il se résume, à première vue du moins, à entretenir la propension de chaque spécimen à regagner les abords de la maison après ses libres escapades. À cette fin, les éleveurs pratiquent quotidiennement le nourrissage au moyen de portions de troncs de sagoutiers, qu'ils délivrent jusqu'à trois fois par jour. Ce processus continu d'habitation est associé au son typique que produit le *lolog'log* (Figs 3 ; 4), un instrument taillé en une pièce de bois ou de



FIG. 5. — *Uma* (maison collective) entourée de son esplanade, localité d'Atabai. Crédit photo : L. Simon, 2018.

bambou, qui est battu pour annoncer le moment du repas. Ces procédés aboutissent à (et reposent sur) la circonscription d'un lieu propre des cochons, qui jouxte la maison et s'étend en dessous des planchers construits sur pilotis. Cette esplanade (*mone, geli*) n'est pas clôturée mais ses propriétés tangibles contribuent à la faire dénoter, par contraste avec la densité végétale qui l'entoure (Fig. 5).

Aucun dispositif technique contraignant – clôtures ou laisses par exemple – n'est donc mobilisé quotidiennement. Seuls les spécimens qui viennent d'être acquis sont maintenus dans des cages posées sous les habitations, le temps de procéder à une habitude suffisante. Pour le reste, l'élevage repose essentiellement sur les efforts consentis par les familles pour entretenir la promptitude des animaux à se conformer aux comportements que l'on attend d'eux. L'entreprise consiste à mettre en place des relations qui sont à actualiser continuellement, sous peine, disent les acteurs de mon terrain, de voir les troupeaux s'ensauvager à nouveau, c'est-à-dire désertier les lieux prévus à leur intention et disparaître définitivement dans la forêt. Si cette attitude court le risque de l'échec, elle contourne aussi la force et la contrainte physique; elle se borne à inciter les animaux sans les astreindre, à les engager dans une voie sans les y confiner. Mais cette attitude non contraignante, qui repose sur le maintien d'un lien entre les suidés et le lieu de l'habitation, s'exprime aussi de façon détournée. Les traitements réservés aux victimes sacrificielles sont censés, eux aussi, contribuer à susciter un tel attachement⁵.

Au terme de chaque cérémonie, lorsque les cochons mis à mort ont été intégralement consommés et répartis entre les convives, les crânes sont conservés et reconstitués, maintenus avec des liens de rotin et suspendus dans la maison qui a accueilli les festivités (Fig. 6). Lorsqu'ils ont été brisés au moment de la découpe de l'animal, seule une partie est conservée, le haut du

5. Dans ce texte, j'adopte une acception assez littérale du terme « attachement », puisque je me borne à l'envisager comme un lien affectif. Je ne réfère donc pas au sens particulier que lui confèrent les travaux qui, en psychologie et en éthologie, se rapportent à Bowlby (1978) et Zazzo (1979).



FIG. 6. — Crânes de cochons du jardin suspendus dans une *uma* (maison collective), localité d'Alimoi. Crédit photo : L. Simon, 2018.

crâne ou le maxillaire inférieur. En plus d'être la source d'un certain prestige – en ce que leur nombre manifeste l'importance et la régularité des cérémonies exécutées –, le fait de conserver ces os et de les agencer en un lieu précis de l'habitation revêt une importance considérable, aux yeux des Mentawai. Pour le comprendre, il faut noter que les maisons (*uma*) sont, d'une manière générale, le reflet d'une spatialisation méthodique. Chaque objet y occupe une place qui lui est propre ou qui, du moins, convient à son type d'agentivité. Cette spatialisation prend notamment corps dans une distinction très nette entre de qui est placé à gauche – les objets usuels – et ce qui est conservé à droite – les objets dotés de pouvoirs (*gaüt*). Le discernement entre l'avant et l'arrière est également notable. Chacune des trois pièces en enfilade que comptent les *uma* (Fig. 7) est dédiée à des types d'activité (parties « publiques » ou « privées » des rituels ou cuisson de certains aliments par exemple) et possède une dimension genrée (la dernière pièce étant réservée aux activités féminines). En ce qui concerne les reliques des cochons du jardin, elles prennent place dans la première pièce, que les Mentawai nomment *laibok* (Fig. 8). Il s'agit de l'espace dans lequel les visites sont reçues et où se déroulent les parties « publiques » des rituels. Suspendus sur

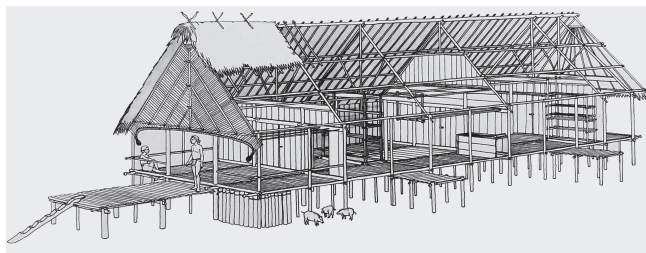


Fig. 7. — Représentation d'une *uma* (maison collective) (Schefold 2017: 42).

la paroi de façade, tournés vers le centre de l'habitation, les crânes sont conservés en un emplacement qui marque la limite entre l'intérieur du bâtiment et ses alentours. Cette pièce n'est toutefois pas complètement fermée, comme le sont les autres salles, puisque seuls des bancs en circonscrivent les contours (Fig. 8). La façade elle-même n'est que partielle puisqu'elle s'étend du faite de toit jusqu'à la hauteur d'un homme adulte. Ainsi disposés, les crânes occupent un lieu qui exprime une sociabilité particulière, qui oscille entre intériorité et extériorité, entre intimité et distance.

À l'instar de la position dans laquelle ils sont tenus (tournés vers l'intérieur des maisons), cet emplacement où les os sont suspendus est très significatif. Il est censé induire un comportement particulier chez les cochons vivants, en les encourageant à revenir sans cesse aux abords de l'habitation. Il contribue à maintenir les troupeaux à la périphérie directe du bâtiment tout en orientant le regard et l'attention de chaque spécimen vers celui-ci. Ces actes affichent donc une certaine redondance par rapport au nourrissage. Tout comme lui, ils manifestent le souci de tenir les cochons à la bonne distance – en un espace situé à la lisière des habitations, ni tout à fait dedans, ni trop en retrait – et d'induire une spatialisation fragile (parce qu'elle est toujours menacée par la propension des suidés à l'ensauvagement).

Tous ces actes sont censés susciter un attachement des animaux au lieu, en systématisant une relation fondée sur les bons soins prodigués par les éleveurs, d'une part, et en sollicitant un lien d'analogie entre la position des crânes et l'attitude que les humains cherchent à susciter chez les animaux vivants. Ce faisant, ils remplacent les dispositifs techniques contraignants – que l'on retrouve dans de nombreux systèmes domesticatoires – par la mobilisation de deux qualités des cochons : d'une part leur capacité d'habitation et, d'autre part, le lien permanent qui unit tous les spécimens d'une même espèce, indépendamment de leur état mort ou vif. C'est cette intrication de chaque membre dans son collectif spécifique qui soutient la plausibilité des effets que la manipulation des crânes est supposée avoir sur les comportements des animaux vivants.

DES RELATIONS PAR-DELÀ LES FRONTIÈRES ONTOLOGIQUES

Toutefois, les Mentawai n'estiment pas agir sur de froides conditions objectives et ce n'est pas l'image d'animaux purement instinctifs qu'ils engagent dans leurs entreprises. Ils attribuent en effet aux cochons – comme par ailleurs à tous



Fig. 8. — Vue sur la *laibok* (première pièce) d'une *uma* (maison collective), localité de Butui. Crédit photo : L. Simon, 2019.

les types d'existants – des facultés de jugement, des volitions et des dispositions en matière de relations sociales⁶. C'est en vertu de cette attribution de qualités semblables à celles des humains que les pratiques d'élevage doivent s'entendre dans les termes de relations intersubjectives. Nous allons le voir, l'enjeu des actes domesticatoires est moins de transformer les spécimens en êtres dociles que d'établir et de maintenir un rapport de coopération fructueux et basé sur la réciprocité.

Les paroles que prononcent les Mentawai avant d'effectuer des sacrifices sont à ce sujet édifiantes :

« Je t'ai accompagné, je t'ai fait grandir. Excuse-moi de te tuer. Nous avons vécu ensemble, maintenant le temps est venu. Protège-moi et protège ma famille. »

Ces mots explicitent le sort funeste qui est réservé à l'animal. Il lui est demandé qu'il comprenne et qu'il pardonne. L'acte est aussi justifié par la finalité pour laquelle il est accompli : on demande au cochon de concourir à la réussite de la cérémonie et d'apporter sa protection aux participants. Mais l'extrait place surtout la collaboration escomptée (une implication de la victime dans les projets des sacrificateurs) dans la continuité du soin avec lequel les humains ont traité le cochon sa vie durant (« Je t'ai accompagné, je t'ai fait grandir »). Ce faisant, ces paroles mettent en évidence le basculement que les actes de mise à mort sont censés opérer. Le sacrifice apparaît comme un moment fatidique où les Mentawai manifestent le souhait de voir la qualité réciproque de la relation s'exprimer, et le rapport de protection s'inverser. Ces adresses font en somme ressortir le socle qui soutient les pratiques d'élevage : l'identification des cochons du jardin comme des partenaires. L'engagement des Mentawai dans cette activité ne se résume donc pas à générer un processus d'habitation ; il revient à poser des actes qui aspirent à engager et à maintenir une relation de coopération avec leurs animaux.

En amont de sa concrétisation en contexte cérémoniel, cette réciprocité interspécifique (voire intersubjective) est d'ailleurs soutenue par le caractère « transformatif » des rituels

6. Cette idée renvoie à l'animisme, tel que défini par Descola : un schème d'identification qui attribue aux non-humains une intériorité analogue à celle des humains (ce sont des êtres sociaux et pensants), et qui fait jouer aux corps le rôle de différenciateurs ontologiques. Ils ont une intériorité identique mais des attributs physiques distincts (Descola 2005: 183-202). Notons que ce schème n'est pas hégémonique. J'illustrerai dans le chapitre « Les cochons de la forêt : gestion d'une éthique du prélèvement » la prégnance d'un schème analogique que l'on retrouve dans de nombreux comportements rituels des Mentawai.



FIG. 9. — Rituel *ab'binen* (connexion des enfants aux cochons du jardin), village de Madobag. **A**, le nouveau-né est passé sous le cochon ; **B**, des morceaux de viande sont appliqués sur certains endroits des corps des nouveaux-nés. Crédit photos : L. Simon, 2017.

ab'binen. Ceux-ci sont exécutés à l'occasion de cérémonies importantes et profitent ainsi des sacrifices impliqués par de grands événements. Ils consistent à faire passer les enfants qui n'y ont pas encore été soumis sous un cochon. Porté par l'un de ses parents, chaque nouveau-né est emmené deux fois sous l'animal qui est attaché à une perche, suspendu par les pieds et soulevé par deux hommes de l'assemblée (Fig. 9A). Par la suite, réunis autour du cochon, les enfants reçoivent des morceaux de viande que les adultes leur posent sur le ventre, le cou et la bouche, tout en explicitant la finalité de ces diverses manipulations (Fig. 9B). Les *ab'binen* nourrissent le projet d'outrepasser les frontières ontologiques qui séparent les suidés et les humains. Ils sont en effet précisément effectués en vue d'encourager le développement d'une relation de qualité entre les jeunes enfants et les cochons, en établissant une connexion, un lien permanent entre eux :

« C'est pour les bébés. C'est seulement pour les enfants. C'est entre la famille, les enfants, pour qu'il y ait une connexion avec les animaux [...] C'est avec la viande, pas avec les os, la tête, les jambes. C'est avec la viande [...] ils posent des morceaux de cochon sur le bébé : "Hé bébé ! Maintenant il y a une connexion entre l'humain et l'animal [...] Hé bébé ! Je vais te donner une partie de viande, de cochon. Tu as maintenant une connexion avec l'animal. Donc un jour, quand tu grandiras, il sera facile de faire une connexion entre toi et l'animal : tu pourras protéger tes animaux. Un jour, si tu fais une cérémonie, tu parleras aux animaux et ils écouteront, comprendront, ils

parleront. Et alors ne t'inquiète pas. Tu dois prendre soin des animaux et il n'y aura pas de problème : les cochons écouteront ce que tu dis." Par exemple quand ils grandissent et que les bébés parlent aux cochons, les cochons écoutent, parce qu'il y a déjà une connexion entre eux. » (Syarul, Madobag, le 6 février 2018)

Quoi qu'une description plus assidue ne puisse être proposée ici, notons que l'efficacité de ces actes rituels repose à nouveau sur le lien métonymique qui relie chaque spécimen au collectif-espèce auquel il appartient, puisque les gestes exécutés sur un cochon sont supposés se répercuter sur l'ensemble de ses congénères. À l'instar des agents mobilisés – des feuilles censées encourager la connexion voulue et, d'une manière plus générale, soutenir les projets rituels –, le contact physique et les paroles prononcées sont quant à eux avancés comme les opérateurs de la connexion recherchée. L'enjeu, et c'est ce qui nous intéresse ici, est explicitement d'établir, voire d'incarner un lien propice au développement futur des relations d'élevage. En opérant une jonction par-delà les césures ontologiques qui se donnent spontanément, les Mentawai s'attachent à circonscrire ce que l'on pourrait appeler une « communauté humains-animal hybride » (Lestel *et al.* 2006). Ces relations instaurées rituellement inscrivent par là les actes domesticatoires dans une sociabilité spécifique. Elles montrent que le souci des Mentawai est d'établir et d'entretenir des rapports de qualité avec leurs cochons, et que c'est l'image d'animaux partenaires qu'ils engagent dans leurs pratiques d'élevages. Dans ce sens, comme cela a été noté, le nourrissage ne poursuit pas seulement



Fig. 10. — Piège destiné à capturer des cochons, localité de Butui. Crédit photo : L. Simon, 2019.



Fig. 11. — Ligatures en rotin sur un piège à cochons, localité de Butui. Crédit photo : L. Simon, 2019.

le but de générer un processus d'habitation ; à travers lui, les éleveurs aspirent à créer les conditions d'une coopération interspécifique fructueuse. Encourager celle-ci constitue une entreprise délicate, du fait qu'elle repose, comme nous allons le voir maintenant, sur une gestion précautionneuse de la sensibilité des animaux. C'est à travers une telle gestion que les Mentawai de Bat Rereiket s'attachent à susciter l'implication des cochons dans les projets humains, et que se manifeste la prégnance de l'hospitalité dans les relations d'élevage.

GÉRER L'AFFECTIVITÉ DES ANIMAUX, SUSCITER LEUR COOPÉRATION

L'importance accordée à l'affectivité et à la collaboration volontaire des animaux me paraît notamment mise en exergue dans une anecdote survenue en 2019. J'ai pu alors observer des hommes défaire entièrement un piège qu'ils étaient sur le point de terminer et qu'ils vouaient à la capture de cochons (Fig. 10). Ceux-ci étaient destinés à être sacrifiés durant une cérémonie *gurut uma* (inauguration d'une nouvelle maison) toute proche. La robustesse de la structure avait été éprouvée et il ne faisait pas de doute qu'elle serait suffisante pour la tâche qui lui était assignée. Des portions de sagoutier avaient d'ailleurs déjà été placées dans le piège en guise d'appâts. Pourtant, aux yeux des personnes que j'accompagnais, ce dispositif affichait une grave lacune qui risquait de le rendre totalement inefficace. Les brellages effectués au moyen de lanières de rotin n'étaient pas assez serrés et nuisaient à l'aspect général de la construction (Fig. 11). On m'expliqua alors qu'aucun cochon ne serait disposé à entrer dans un piège aussi grossièrement confectionné. C'était donc en termes esthétiques que l'inefficacité du dispositif était exprimée : « Il faut que nous le fassions mieux. Il faut que ce soit beau » (Aman Naru, Butui, le 11 février 2019), me dit-on. Afin de remplir convenablement sa fonction, il devait être bien réalisé, avec des ligatures efficaces et proprement exécutées ; il devait être d'un aspect accueillant, sans quoi il ne pourrait avoir l'effet escompté : « Il faut que ce soit beau pour que les cochons aient envie de venir à l'intérieur ». Pour rendre compte de cette idée, ils firent une analogie avec les *uma* : personne n'aurait envie d'entrer dans une maison qui ne serait pas attirante, bien finie et bâtie avec soin. Les hommes coupèrent les liens et les refirent avec plus

d'application. Cet exemple met en lumière la place qu'occupe la sensibilité des cochons dans les modes opératoires des Mentawai. La décision que prirent les hommes témoignait d'une attitude tactique qui fait jouer à la dimension esthétique des choses un rôle d'attracteur. L'agentivité attribuée à la finesse de la réalisation du piège était donc soutenue par les qualités affectives (*patuat*) qui sont prêtées aux animaux. Mais plus fondamentalement, le souci pour l'aspect extérieur du dispositif contournait la force et la contrainte pour emprunter à l'invitation cordiale la tonalité de la situation. Les personnes que j'accompagnais s'attachaient, en somme, à traduire la capture dans les termes de la convivialité et de l'hospitalité.

Cette importance que les Mentawai accordent à l'affectivité des animaux ne se limite d'ailleurs pas aux gestes de capture. Elle se décline également dans le soin dont ils font preuve pour traiter les reliques des victimes sacrificielles. Parmi ces traitements, il y a le fait de suspendre des festons végétaux (*totuman*) au « mur des crânes ». Confectionnés au moyen de feuilles de sagoutier ou de palmier paula (*Arenga westerhoutii* Griff., 1845 ; *paula* en mentawai), ces ornements décoratifs sont obtenus par découpage et pliage (Fig. 6). Ils sont supposés enjouer les crânes, les rendre heureux. C'est la forme et la nature végétale de ces décorations qui sont avancées comme étant au service d'un tel projet. Sont également accrochés des bouquets composés de différentes feuilles – *Graptophyllum pictum* L. (*ailelepet* en mentawai), *Sterculia coccinea* Jack, 1820 (*taipochala*) et *Mussaenda frondosa* L. (*mumunen*)⁷ (Figueras 2010 : 317-319) – qui proviennent d'arbres et de buissons poussant à proximité des maisons. La raison pour laquelle ces toupets sont placés là est que « les cochons aiment ces feuilles. Ils sont contents avec cela, même s'ils ne les mangent pas ». Ces éléments végétaux ont pour fonction d'accommoder les animaux morts, de susciter chez eux un sentiment de félicité, de créer à leur intention des conditions de bien-être. C'est donc, dans ce cas-ci, à la transmutation de gestes de mise à mort en termes affectifs et conviviaux que ces dispositifs aboutissent.

7. Les Mentawai leur attribuent la vertu de protéger les personnes sur lesquelles on les frotte. Elles sont couramment utilisées dans les rituels. Ce n'est cependant pas cette qualité que je voudrais mettre en avant ici : à l'instar de ces feuilles, de nombreux agents se voient dotés de plusieurs types de pouvoirs.

Au début de cette partie nous avons vu que les Mentawai supportent une part de leurs projets domesticoires en faisant de la maison un pôle d'attraction. Tandis que le nourrissage sollicite une capacité d'habituation des cochons pour les inciter à regagner le jardin, l'*uma* est structurée et agencée de manière à induire la bonne distance du troupeau. La conservation des crânes mobilise pour ce faire un rapport d'analogie entre le positionnement des victimes sacrificielles (sur la façade, tournés vers le centre du logis) et le comportement de leurs congénères vivants. Nous voyons à présent que la maison est aussi l'opérateur d'une relation fragile. Elle constitue le support permettant de modeler un environnement apprécié par les animaux, en ce que ses ornements végétaux contribuent à créer des conditions de bien-être. À l'instar du souci de la dimension esthétique des pièges, le soin engagé dans la confection des festons met en lumière la tonalité cordiale qui imprègne les actes des Mentawai.

Ce faisant, il est notable que la simplicité des infrastructures destinées à l'élevage – l'absence de clôtures, de lasses ou de lasso – contraste avec l'investissement dont les Mentawai font preuve pour maintenir cette relation fragile. Ces derniers puisent le substrat de certaines de leurs pratiques dans une compréhension animiste des choses, ainsi que dans les échanges interspécifiques (voire intersubjectifs) qu'elle autorise. En sollicitant les qualités intentionnelles et affectives des cochons du jardin – et en envisageant ces échanges interspécifiques sous le jour de la réciprocité –, les Mentawai aboutissent à traduire des intentions funestes (capture et mise à mort) dans les termes de la convivialité. Fondée sur la cordialité et la création de conditions de félicité au sein de l'espace domestique, la relation possède cette ambiguïté de manifester les bonnes dispositions des humains à l'égard des animaux, tout en reposant sur l'attente d'un retour en contexte cérémoniel. Conciliant des valeurs contrastées – qui oscillent entre bienveillance et calcul –, cette relation revêt l'ambivalence fondamentale de l'hospitalité. Mais avant de développer quelque peu autour de cette notion, je propose de nous pencher sur la chasse. L'idée que le succès dans les activités humaines ne s'acquiert que par la mise en place de relations basées sur la convivialité et la cordialité y est en effet plus manifeste encore.

LES COCHONS DE LA FORÊT : GESTION D'UNE ÉTHIQUE DU PRÉLÈVEMENT

RÉPLIQUER LA FORÊT, SUSCITER LA COLLABORATION

La chasse est aujourd'hui soumise à des limitations imposées par le Gouvernement indonésien, au nom de la préservation de la biodiversité. Elle conserve toutefois une valeur symbolique particulièrement robuste et demeure au centre des relations que les Mentawai entretiennent avec leur environnement. Aussi, si elle est en principe réservée pour couronner les actes rituels importants, la fréquence de sa mise en œuvre est dans les faits une affaire discrète. Hormis les petits animaux alentours destinés à agrémenter les repas, des campagnes plus importantes (*urourou*) sont effectuées durant plusieurs jours dans la forêt. Les cochons sauvages

(*Sus barbatus* Müller, 1838 ; *sipusabe* en mentawai), les cerfs (*Rusa timorensis*, Blainville, 1822 ; *sibetubu*) et les quatre espèces endémiques de grands singes que compte l'île (Le macaque de Siberut [*Macaca pagensis* Miller, 1903 ; *bo'koi* en mentawai], le nasique des îles Pagai [*Simias concolor* Miller, 1903 ; *simakobu*], le gibbon de Kloss [*Hylobates klossi* Miller, 1903 ; *bilou*] et le semnopithèque de Siberut [*Presbytis potenziani siberut* Chasen & Kloss, 1928 ; *joja* ou *simagalei*]) constituent alors les proies privilégiées.

Pour que ce type de chasse soit fructueux, disent les Mentawai, il faut que les animaux consentent pleinement à se laisser attraper, voire qu'ils s'offrent eux-mêmes aux flèches empoisonnées et aux lances des humains (Simon 2020). Le succès cynégétique s'appuie donc essentiellement sur la coopération des proies. De façon à induire celle-ci, les chasseurs recourent à un dispositif spécifique qui, comme dans les relations d'élevage, repose sur une configuration précise de l'habitat. À l'instar des reliques des animaux sacrifiés lors des cérémonies, les crânes des victimes de la chasse sont en effet placés en un lieu significatif de la bâtisse (Fig. 12). Suspendus sur une poutre (*lenlengan kelabaga*), ils sont conservés, eux aussi, à l'emplacement précis où les humains entendent attirer leurs proies : au cœur de leurs maisons. Dans les *uma*, la poutre est donc située dans la pièce centrale (*tengah uma*, *abut kerei*). Ainsi disposés au milieu des foyers, les trophées de chasse (leur *simagre*, leur esprit ou leur composante informelle et détachable des corps, *tubu*) sont censés attirer leurs congénères vivants en attestant auprès d'eux des bons soins qu'ils reçoivent de la part des humains. De cette façon, les futures proies sont censées se trouver plus enclines à rejoindre spontanément la *lenlengan kelabaga* et à accepter le sort que leur réservent les humains. Mais pour que le dispositif soit efficace, encore faut-il susciter l'engouement des os suspendus. Si plusieurs procédés peuvent être déployés à cette fin, je voudrais mettre en évidence l'un d'eux (à travers deux de ses déclinaisons). Il consiste à créer des conditions de bien-être pour les animaux morts. En accommodant les crânes de leurs victimes, les Mentawai aspirent à susciter leur collaboration, traduite par l'enthousiasme de leurs discours au sujet des traitements qu'ils reçoivent dans les maisons.

Ce projet est d'abord rendu explicite par l'agentivité prêtée aux bouquets d'*antidesma* (*Antidesma neurocarpum* Miq., (1861) ; *kela baga*), qui sont disposés entre les trophées. Ces feuilles sont ramenées des parties de chasse fructueuses et, au moment d'être accrochées, elles sont présentées aux crânes comme des « morceaux de forêt », des rameaux frais issus du milieu d'origine. Cette espèce végétale n'est pas la seule à être prélevée dans la forêt pour être ramenée à la maison. Néanmoins, elle rend particulièrement explicite le souci de répliquer que je souhaite développer ici. Pour rendre compte de son efficacité, mes interlocuteurs mentionnaient en effet un certain attachement des animaux à leur égard. Ces derniers ne consomment toutefois ni ces feuilles, ni les arbres sur lesquels elles poussent, mais évoluent souvent à proximité, vivent à leurs côtés et se frottent constamment contre eux. C'est ce critère qui est mis en exergue par les discours :



FIG. 12. — Trophées de chasse suspendus à la *lenggan kelabaga* (poutre située dans la pièce centrale de la maison collective), localité d'Atabai. Crédit photos : L. Simon, 2018.

« Non, ce n'est pas pour manger. Mais ils sont très proches de ces feuilles [mon interlocuteur joint ses mains pour mimer cette proximité]. Ils vivent très proches. Alors ils sont contents quand on ramène cela. C'est comme un morceau de forêt. » (But'tui, le 14 février 2019)

Si l'on suit ce témoignage, la mise en place de conditions de bien-être auprès des animaux morts – et l'obtention de leur coopération – repose sur l'introduction, au sein de l'habitation, d'une part de l'écosystème forestier, synthétisé par certaines des relations interspécifiques qui le caractérisent. Ces pratiques ne sont pas sans solliciter un certain savoir écologique (voire éthologique) puisque les Mentawai empruntent au « monde » des animaux (aux facteurs biotiques de la forêt) les conditions d'instauration et de maintien d'un élan de félicité. C'est en effet du sentiment de familiarité qu'elles suscitent auprès des victimes de la chasse, que les feuilles de *kela бага* sont supposées tirer leur efficacité. Elles soutiennent le projet de reproduire une part du milieu d'origine auprès des animaux cantonnés aux habitations humaines. Elles mobilisent des éléments d'un « Umwelt » (von Uexküll 1982) et sollicitent une notion d'« attachement » pour instaurer des conditions d'attractivité au sein de l'espace domestique.

Notons à ce sujet que les feuilles de *kela бага* sont prélevées sur les arbustes ou arbres du même nom. Ceux-ci peuvent atteindre une hauteur de plus de 20 mètres et sont répandus dans les basses terres primaires ou secondaires. On les retrouve dans les zones

marécageuses, aux abords des rivières et dans une grande variété de biotopes. Ils s'accommodent de surcroît d'une pluralité de couches pédologiques et peuvent se trouver jusqu'à des altitudes de plus de 1300 mètres⁸. Sans doute leur large distribution dans la forêt de Siberut contribue-t-elle à justifier leur efficacité : elles supportent une forme de familiarité en faisant pleinement partie de l'expérience quotidienne des proies, quels que soient les lieux où ces dernières évoluent. Par ailleurs, c'est une fois encore comme des individualités pensantes, des subjectivités dotées de sensibilités et d'affectivité qu'apparaissent les animaux. C'est pourquoi, tout comme dans l'élevage, les Mentawai font reposer l'activité cynégétique sur leur promptitude à instaurer une relation de collaboration avec les proies. Cette dernière est induite par la partielle reproduction de l'environnement forestier, laquelle reproduction a pour finalité d'introduire des traits familiers qui pourront enjouer les animaux morts.

FIGURER LA FORÊT AU SEIN DE LA MAISON : SUBSTITUER LA RÉPLIQUE AU PROTOTYPE

Un deuxième élément se trouve au cœur des relations qui, au sein de l'espace domestique, se tissent entre les chasseurs et leurs trophées. Cela concerne les stratégies figuratives. À l'instar des feuilles de *kela бага*, elles concourent à susciter un sentiment de familiarité, en produisant cette fois un effet de réplication.

8. <http://tropical.ferninfo.net/viewtropical.php?id=Antidesma%20neurocarpum>, dernière consultation le 17 août 2021.

Pour le saisir, il faut envisager brièvement l'agentivité que les Mentawai attribuent aux artefacts qui décorent leurs maisons. Pour la plupart, il s'agit de motifs peints, de sculptures ou de bas-reliefs qui représentent des « formes de vie » – et non pas des espèces identifiées, cela a son importance pour la suite – avec un mimétisme iconique notable (Fig. 13). Les oiseaux (*siag'gou*) et les singes (*joja*) constituent les thèmes privilégiés, que complètent des images de tortues, de lézards (*bate*) ou encore de civettes (*lamusek*).

Si le sens artistique des Mentawai a souvent été pointé dans la littérature (Schefold 2002, 2017 ; Persoon 2003b ; Wagner 2003 ; Delfi 2015 ; Figueras & Tréhin 2020), ces objets n'ont pas pour seule finalité de susciter un sentiment esthétique. Ils sont aussi supposément liés de façon causale à l'obtention de conditions cynégétiques favorables – entendues comme la disposition des proies à se laisser atteindre par les armes des chasseurs. Ainsi que l'a noté Schefold :

« The Mentawaians explain the significance of the birds attached to the hunting trophies in the same way as they explain the painting of spirals on shields and often on trophies. A deer skull without its bird is not *mateu*; it cannot be a venerable trophy without it, as it would not be attractive enough for the animal's soul to reside within. *The purpose of the decoration is that the soul should feel so happy and comfortable in its beautiful home that it will call to its forest friends to join it there, ensuring the success of future hunts* » (Schefold 2017 : 166 ; mon emphase en italique).

(Les Mentawai expliquent la signification des oiseaux attachés aux trophées de chasse de la même manière qu'ils expliquent la peinture de spirales sur les boucliers et souvent sur les trophées. Un crâne de cerf sans son oiseau n'est pas *mateu* ; il ne peut être un trophée vénérable sans lui, car il ne serait pas assez attrayant pour que l'âme de l'animal y réside. *L'objectif de la décoration est que l'âme se sente si heureuse et à l'aise dans sa belle demeure qu'elle appelle ses amis de la forêt à la rejoindre, assurant ainsi le succès des futures chasses.*)

Les Mentawai reconnaissent ainsi un lien entre ces artefacts, les sentiments heureux qu'ils suscitent auprès des trophées et la qualité des chasses futures. À cet égard, il est significatif que ces réalisations soient présentées comme des « jouets » pour les animaux (*umat simagre*, « jouets pour leurs esprits »), voire comme des « amis pour les esprits des crânes » (But'tui, le 16 février 2018). Cette dernière formulation est particulièrement intéressante, en ce qu'elle traduit un lien de familiarité qui nous renvoie aux prototypes figurés. Dans cette manière de nommer les images, il y a en effet une référence à une relation cordiale entre les ossements suspendus et les motifs peints ou sculptés. Que ceux-ci renvoient exclusivement à des êtres évoluant dans la forêt n'est bien sûr pas anodin. Cela rend explicite le souhait de reconstituer, au sein de la maison, certaines formes d'attachement qui caractérisent la vie des animaux dans leur environnement. Il est tout aussi significatif que les Mentawai recourent à des termes génériques

pour désigner leurs modèles. Ces termes renvoient, cela a été annoncé, à des « formes de vies » plutôt qu'à des espèces identifiées – *siag'gou* (oiseau), *joja* (singe), *bate* (lézard ou varan). Cela tend à montrer que les stratégies figuratives des Mentawai consistent à configurer l'espace domestique en y intégrant certaines des composantes générales du milieu d'origine de leurs proies. Apparaissant comme des « types d'êtres », les animaux représentés s'assemblent pour répliquer la forêt dans sa globalité, synthétisée par certaines de ses trames relationnelles. Ce sont ces dernières qui, au fond, apparaissent comme le motif des démarches d'ornementation et comme le centre des stratégies figuratives.

Au vu du sentiment de familiarité que les Mentawai aspirent à susciter, on peut aussi raisonnablement avancer que la dimension formelle des réalisations, et au premier chef leur évidente iconicité, sont ici au service d'un projet spécifique : substituer la réplique au prototype. L'intention mimétique qui préside au façonnement des images est rendue explicite par plusieurs éléments : aucun jeu d'échelle n'en réduit la taille, elles sont d'un réalisme évident et sont représentées avec un respect notable des postures dynamiques. Elles sont de surcroît souvent placées en des lieux concordant avec le mode de vie des prototypes qu'elles figurent : les oiseaux volent et leurs répliques sont pour la plupart situées en hauteur, perchées sur des étagères ou sur les toitures, tandis les singes, à l'instar des lézards, sont en général représentés sur des parois qu'ils donnent l'impression d'escalader. Tous ces aspects concourent à asseoir l'agentivité qui est prêtée aux figures « animaliformes » : leur réalisme traduit l'effet de substitution qui est recherché. C'est d'ailleurs ce que corrobore la formule « ce sont des amis/jouets pour les arbres » : c'est en prenant la place de leurs modèles que les répliques sont censées agir sur le tempérament des trophées de chasse et, plus généralement, sur les dispositions du gibier à l'égard des humains.

Les Mentawai de Bat Rereiket s'attachent au fond à configurer un environnement domestique qui organise en son sein certaines des interactions propres aux animaux de la forêt (notamment les cochons). Ces images s'inscrivent en cela dans une stratégie figurative que Descola attribue aux régimes analogiques⁹ :

« [La figuration analogique] ne vise pas tant à imiter avec vraisemblance un prototype « naturel » objectivement donné, qu'à restituer la trame des affinités au sein de laquelle ce prototype prend un sens et acquiert une agence d'un certain type. » (Descola 2006 : 179)

Cette idée est importante. Elle invite à envisager les objets figuratifs en opérant un changement de point de focale : en

9. « Pour rappel, l'identification analogique repose sur la reconnaissance d'une discontinuité générale des intériorités et des physicalités aboutissant à un monde peuplé de singularités, un monde qui serait donc difficile à habiter et à penser en raison du foisonnement des différences qui le composent, si l'on ne s'efforçait de trouver entre les existants, comme entre les parties dont ils sont faits, des réseaux de correspondance permettant un cheminement interprétatif » (Descola 2006 : 178, 179). Sur les modes de figuration et les régimes ontologiques, voir aussi Descola (2010).



FIG. 13. — Peintures, sculptures et bas-reliefs représentant des animaux de la forêt, localité d'Alimoi. Crédit photos : L. Simon, 2018.

les appréhendant non plus individuellement mais depuis l'effet d'ensemble que leur agencement produit. C'est alors la maison dans sa globalité qui apparaît comme l'opérateur par lequel les Mentawai entendent susciter la collaboration des proies. C'est elle – plus que les sculptures, peintures et bas-reliefs pris pour eux-mêmes – qui donne à voir le modèle que chaque image contribue à reproduire. L'*uma*, pour le dire autrement, est le niveau d'échelle à partir duquel les Mentawai expriment le souhait d'instaurer des conditions de familiarité et de bien-être pour leurs proies. Si c'est la forêt (plus que les espèces qu'elle abrite) qui fournit le modèle aux actes de façonnement, c'est la maison (plus que les images isolées) qui constitue l'opérateur de la relation.

C'est la raison pour laquelle les figurines d'oiseaux, par exemple, sont censées contribuer à la félicité des crânes de cochons ou de singes. Quoique les Mentawai appréhendent le monde comme étant compartimenté par l'ensemble des espèces animales et végétales – chacune d'elles constituant un ensemble ontologiquement séparé des autres (Simon 2020) – chaque représentation participe à la réplique d'un ensemble forestier plus vaste. Toutes ces réalisations possèdent ainsi la propriété, pour emprunter à nouveau les mots de Descola, de rendre présents « des réseaux de correspondance entre des éléments discontinus » ou une « métarelation, c'est-à-dire une relation englobante structurant des relations disparates » (Descola 2006: 179). Les artefacts mentawai ont en définitive

pour tâche de s'assembler pour répliquer, au sein du foyer, certaines des trames relationnelles et interspécifiques qui résument la forêt comme milieu.

Au regard de ses ornements, l'*uma* dans son ensemble aspire en somme à rendre présente une part de la variété des interactions complexes qui caractérisent l'environnement où évoluent les cochons. Parallèlement, les habitations sont, comme pour l'élevage, les opérateurs d'une communauté hybride, d'un champ à la fois humain et non-humain ; elles concourent à mettre en place un espace résolument interspécifique, familier aux hommes comme aux animaux. En reproduisant certaines propriétés du milieu forestier, elles troublent les frontières et deviennent le reflet d'une intrication de formes de vie s'organisant en système. Et c'est cet enchevêtrement – renvoyant des ensembles (la maison et la forêt) à leurs parties (les ornements et les « types d'être ») et réciproquement – qui obtient une agentivité particulière, prompt à soutenir des projets cynégétiques, en suscitant la collaboration des proies. Au regard de la nette séparation entre les trophées de chasse et les victimes sacrificielles, les bâisses constituent également un espace qui actualise une topographie précise, faisant de la gestion des bonnes distances un principe architectural majeur. Toutes ces dimensions sont au service d'activités qui reposent moins sur la sophistication technique de leurs dispositifs que sur les efforts déployés pour mettre en place et maintenir des relations de collaboration entre des êtres distincts, mais inscrits dans des rapports de réciprocité.

CONCLUSION

Les débats brièvement résumés en introduction ont notamment mené à une réévaluation de l'opposition entre chasse et élevage, ainsi que des critères relationnels qui les différencient. Il est en effet souvent admis qu'aux rapports symétriques de la prédation – caractérisée par le souci d'obtenir la collaboration des proies et/ou de leurs maîtres – correspondrait, dans la domestication, un rapport hiérarchique de contrôle où l'animal est en position d'infériorité par rapport à son maître humain. De façon explicite, Ingold traduit cette différence dans les termes de « trust » et de « domination » :

« In short, the relationship of pastoral care, quite unlike that of the hunter towards animals, is founded on a principle not of trust but of domination. These principles of relationship are mutually exclusive [...] The instruments of herding, quite unlike those of hunting, are of control rather than revelation [...] all of them designed either to restrict or to induce movement through the infliction of physical force, and sometimes acute pain. » (Ingold 1994: 72, 73)

(En bref, la relation du soin pastoral, tout à fait différente de celle du chasseur envers les animaux, est fondée sur un principe non pas de confiance mais de domination. Ces principes de relation s'excluent mutuellement [...] Les instruments de l'élevage, très différents de ceux de la chasse, sont de contrôle plutôt que de révélation [...] tous conçus pour restreindre ou induire le mouvement par l'imposition de la force physique, et parfois de la douleur aiguë.)

Se reflète ici l'image d'une « opposition » (Ingold 1994: 73) entre chasse et élevage, qui se fonde sur les types de relations qui y sont respectivement engagées. Pourtant, de récentes études de terrain ont montré les nuances que mérite cette idée. Anderson *et al.* invitent par exemple à complexifier l'approche en se penchant sur les « architectures de domestication » (Anderson 2014; Anderson *et al.* 2017). Par-là, les auteurs entendent :

« [...] architectures as inscribing the activities of both humans and animals in the places where they encounter each other [...] a form of pragmatic attention to the environment that is never separate from it. » (Anderson *et al.* 2017: 399, 403)

([...] les architectures comme inscrivant les activités des hommes et des animaux dans les lieux où ils se rencontrent [...] une forme d'attention pragmatique à l'environnement qui n'en est jamais séparée.)

Les Mentawai de Bat Rereiket me paraissent appuyer cette démarche. Leurs actions reposent sur l'instauration de conditions relationnelles et s'inspirent pour ce faire des écosystèmes où sont prélevés les animaux. Ils se montrent soucieux de reproduire ou de créer certaines formes d'attachement, de susciter un sentiment de bien-être et de familiarité chez les animaux. De ce point de vue, la chasse et l'élevage n'affichent pas de distinction tranchée, ni au niveau des types de relations

engagées, ni au niveau des procès d'identification. Les suidés, quels que soient les types d'interaction qui les sollicitent, sont appréhendés comme des partenaires.

Ce qui diffère en revanche, ce sont les moyens mobilisés par ces deux activités. Alors que la chasse recourt aux attachements disponibles, l'élevage requiert la mise en place de conditions spécifiques, aptes à soutenir son entreprise fragile. À cette fin, les Mentawai s'attachent à configurer la maison, d'une part, et à installer de nouvelles conditions ontologiques (connecter les cochons et les humains), d'autre part. Les rituels *ab'binen* attestent de ce souci de travailler sur les conditions extérieures à la relation, afin de les rendre propices aux interactions voulues. Mais ces différences entre chasse et élevage ne sont pas absolues. Leurs procédures respectives sont toutes au service de l'interaction qui, dans les deux activités, repose sur un rapport symétrique.

À travers les éléments envisagés, cet article a précisément tenté de mettre en lumière un schéma transversal qui dénote par la constance de ses actualisations. Les pratiques dévoilent en effet « l'attractivité » (que décline la familiarité), la convivialité et la cordialité comme les pierres angulaires des rapports que les Mentawai s'appliquent à entretenir avec les animaux. Elles sont les piliers d'une économie relationnelle qui pose le concours des êtres impliqués comme une condition à la réalisation de chaque projet. Elles sont au centre d'une sociabilité qui s'appuie sur l'intentionnalité des animaux, sur certains attachements qui caractérisent leur « être-au-monde » et, ce faisant, sur leur affectivité propre.

Comme cela a été annoncé en introduction, je voudrais terminer en esquisant une discussion au sujet de l'hospitalité, un concept que cette sociabilité paraît illustrer (à certains égards du moins). L'une des vertus conceptuelle et théorique que l'on attribue généralement à cette notion renvoie à l'ambivalence fondamentale qui la caractérise (Pitt-Rivers 1968; Herzfeld 1987), du fait que ses actualisations oscillent entre le piège et l'invitation sincère. À mi-chemin entre la manipulation et la cordialité, entre le stratagème et la bonne foi, les relations d'hospitalité affichent ainsi cette propriété fondamentale que Candea & da Col ont, parmi d'autres, mis en évidence :

« [...] hospitality, like gift-giving, involves reciprocity, a tension between spontaneity and calculation, generosity and parasitism, friendship and enmity, improvisation and rule; like the gift, hospitality encompasses distant agents; it embeds social transactions in materiality and raises complex questions relating to economy and time [...] » (Candea & da Col 2012: S1, S2)

([...] l'hospitalité, comme le don, implique la réciprocité, une tension entre la spontanéité et le calcul, la générosité et le parasitisme, l'amitié et l'inimitié, l'improvisation et la règle; comme le don, l'hospitalité englobe des agents distants; elle inscrit les transactions sociales dans la matérialité et pose des questions complexes relatives à l'économie et au temps [...])

L'attitude à laquelle renvoie ce concept est ostensiblement bienveillante, explicitement amicale, notablement conviviale, mais elle repose dans le même temps sur des attentes que formulent

implicitement les acteurs à l'égard des récipiendaires de leurs bons soins. Parce qu'elle implique une réciprocité, l'hospitalité semble toujours échapper aux catégories unitaires pour embrasser simultanément des qualités contraires : désintéressement et projection pour l'avenir, gratuité et attente d'un retour, générosité et calcul. Cette incertitude des intentions et cette tension entre des postures contradictoires me paraissent bien exprimées dans les pratiques que nous avons envisagées. Par les traitements qu'ils réservent aux animaux, les Mentawai aspirent à susciter un retour, traduit par le concours des « victimes-invités » aux projets (cynégétiques ou rituels) de leurs « bourreaux-hôtes ».

La dimension matérielle qui manifeste la relation est un autre élément fondamental de l'hospitalité. Nous l'avons vu, l'*uma* dans son ensemble – à travers ses principes architecturaux comme à travers ses ornements – constitue l'opérateur central qui orchestre la rencontre entre des êtres multiples. En transposant la notion sociale « d'échelle » (*scale*) en termes ontologiques et interspécifiques, les Mentawai exemplifient ce que Candea & da Col expriment :

« After all, houses [...] are very particular topological entities, which can unite theoretically incompatible principles of relatedness, transcending contradictions between genealogy and alliance. » (Candea & da Col 2012: S14)

(Après tout, les maisons [...] sont des entités topologiques très particulières, capables d'unir des principes de parenté théoriquement incompatibles, transcendant les contradictions entre généalogie et alliance.)

À travers l'aménagement minutieux de toutes ses parties, l'*uma* apparaît comme le centre qui permet d'instaurer des relations d'un type particulier ; elle est un passeur par lequel s'exprime le souhait de concilier des modes de vie et de coordonner une cohabitation fructueuse. Aménagée pour répondre aux besoins des humains, elle voit aussi son agencement énoncer et actualiser l'intrication profonde entre des formes de vie multiples. En retour, la sophistication architecturale, contrainte par une spatialisation systématique, se met entièrement au service des relations interspécifiques.

L'hospitalité, suggère Wagner, renvoie au « contrôle ou [à la] domestication de l'étrange, de l'étranger, [à] l'éloignement potentiel de valeurs familiales » (Wagner 2012: S161). Mais elle est aussi l'orchestration d'une rencontre qu'il convient d'aménager : elle requiert une distribution précise des prérogatives de chaque protagoniste, ainsi qu'une gestion des places auxquelles l'affecter. Elle met aussi en suspens les rapports de force. C'est du moins ce qu'aspirent à faire les Mentawai. Par leurs dispositifs divers, ils contournent la contrainte physique pour installer et maintenir des relations fécondes avec leurs proies ou avec les animaux du jardin. À bien y regarder, les bouquets feuillus possèdent une dimension « transformative » (Allerton 2012: S49). À l'instar des artefacts qui ornent les habitations et des actes qui rendent explicite la convivialité des humains, ils aboutissent à la transmutation d'une série d'actes de prédation/mise à mort en relations d'hospitalité. Le chasseur et le sacrificateur se changent en hôtes (*host*), tandis que les victimes deviennent invités (*guest*). La dimension

asymétrique des rapports d'élevage se nivelle et la dimension intersubjective s'affirme pour prendre forme dans un « engagement conjoint » (Stépanoff 2012).

Il reste que les attentions à l'égard des trophées de chasse et des victimes sacrificielles, tout comme l'hospitalité, s'intègrent dans un ordre moral. La dimension éthique de l'acquisition des ressources occupe en effet une place prépondérante dans les activités des Mentawai. Chaque acte d'abattage ou de mise à mort est sujet à des précautions visant à témoigner des bonnes dispositions des humains. Des morceaux d'étoffe ou de cochons sont donnés pour les arbres coupés, des conditions de félicité sont offertes aux animaux tués. Toutes ces attentions visent à minimiser les effets des jets de lances, des coups de hache et des égorgements (Simon L., sous presse). C'est ce qui explique que seuls les animaux sacrifiés ou tués lors de la chasse reçoivent de tels soins. Les spécimens qui meurent d'eux-mêmes ne font pas l'objet de ces traitements. C'est aussi ce que rendent explicite les paroles prononcées au moment de mettre à mort des cochons du jardin, ou lorsque les feuilles sont suspendues au milieu des crânes de la forêt :

« Oh regarde, cochon, voici de bonnes feuilles. Excuse-moi de t'avoir tué. Protège toute ta famille et protège-moi et ma famille. » (Madobag, le 19 février 2018)

On le voit, les soins possèdent une dimension compensatoire, en même temps qu'ils sont tournés vers l'espoir de susciter la réciprocité de la relation.

C'est là le tour de force de l'hospitalité. D'un côté, elle prend en charge les relations qui opposent, dédouane le bourreau pour ses actes et en gère ainsi les aspects éthiques. De l'autre, elle prépare ses actions futures et installe les collaborations que celles-ci requièrent. D'un côté, elle est l'actualisation d'un ordre moral attaché au prélèvement des moyens de subsistance et, de l'autre, elle entend encourager, par la réciprocité qu'elle est censée induire chez les proies, le succès lors de futures parties de chasse. De la même façon, les gestes de l'élevage aspirent à créer et maintenir une relation de coopération que les humains auront, en contexte cérémoniel, le loisir de retourner en exploitant les qualités réciproques, et en justifiant les mises à mort.

Il y a à l'évidence une dimension tactique et rusée dans les gestes que nous avons vus. Toutefois, traduire ces pratiques dans les seuls termes de la manipulation ou du piège reviendrait à laisser dans l'ombre la considération notable que reflètent les actes des Mentawai à l'égard des animaux. Ces actes traduisent avant tout le souci de manifester les bonnes intentions des humains à l'égard des existants, ainsi que l'implication dont ils font preuve pour soigner les relations. Aussi, il est plus sage de conclure en disant qu'il en est de l'hospitalité comme du don : on ne donne, dit très justement Anspach (2002: 20), qu'à ceux qui donneront en retour. Si en effet cette formule s'applique à l'hospitalité, elle met en évidence un principe important : il n'y a pas que l'attente de réciprocité qui la caractérise ; il y a aussi, et en amont (c'est-à-dire avant tout), une identification du récipiendaire comme un partenaire potentiel, quel que soit le rapport technique qui justifie une alliance avec lui.

Remerciements

Pour leurs relectures et leurs commentaires constructifs, je tiens à remercier chaleureusement Gerard Persoon, Denis Monnerie et Frédéric Laugrand. J'adresse également ma gratitude à l'équipe de rédaction de la revue *Anthropozoologica*, pour sa précieuse et efficace collaboration. Enfin, cet article et les recherches dont il se nourrit ont été rendus possibles grâce au financement du Fonds de la recherche scientifique (FRS-FNRS), projet Chaupangco.

RÉFÉRENCES

- ANDERSON D. G. 2014. — Cultures of reciprocity and cultures of control in the circumpolar North. *Journal of Northern Studies* 8 (2): 11-27.
- ANDERSON D. G., LAURENS LOOVERS J. P., ASU SCHROER S. & WISHART R. P. 2017. — Architectures of domestication: on emplacing human-animal relations in the North. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 23: 398-418. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12613_1
- ALLERTON C. 2012. — Making guests, making 'liveliness': the transformative substances and sounds of Manggarai hospitality, in CANDEA M. & DA COL G. (éds), *The return to hospitality: strangers, guests, and ambiguous encounters. The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 (s1): S49-S62. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01760.x>
- ANSPACH M. R. 2002. — *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*. Le Seuil (coll. La couleur des idées), Paris, 139 p.
- BAKKER L. 2007. — Foreign images in Mentawai: authenticity and the exotic. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 163 (2-3): 263-288. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003686>
- BARRAU J. 1977. — Histoire naturelle et anthropologie. *L'Espace géographique* 6 (3): 203-209. <https://doi.org/10.3406/spgeo.1977.1728>
- BOWLBY J. 1978. — *Attachement et Perte*. Vol. 1, *L'Attachement*. Presses universitaires de France (coll. Le fil rouge), Paris, 544 p.
- BRUNOIS-PASINA F. 2015. — L'animal dans une société sans miroir: Lls Kasua de Nouvelle-Guinée, in LAUGRAND F., CROS M. & BONDADZ J. (éds), *Liaisons animales: question d'affects. Anthropologie et sociétés* 39 (1-2): 85-101. <https://doi.org/10.7202/1030840ar>
- CANDEA M. & DA COL G. (éds). 2012. — The return to hospitality, in CANDEA M. & DA COL G. (éds), *The return to hospitality: strangers, guests, and ambiguous encounters. The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 (s1): S1-S19. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01757.x>
- CHARLIER B. 2015. — Du chasseur au loup, de l'éleveur au chien: garder l'animalité à bonne distance en Mongolie de l'Ouest, in LAUGRAND F., CROS M. & BONDADZ J. (éds), *Bêtes à pensées. Visions des mondes animaux*. Éditions des archives contemporaines, Lyon: 25-47.
- DARMANTO D. 2020. — *Good to Produce, Good to Share: Food, Hunger, and Social Values in a Contemporary Mentawaiian Community, Indonesia*. Thèse de 3^e cycle, Leiden University, 298 p.
- DELFI M. 2013a. — Islam and Arat Sabulungan in Mentawai. *Al-Jāmi'ah* 51 (2): 475-499.
- DELFI M. 2013b. — Contemporary Mentawai recapitulates ancestry: the position of women in Siberut society. *Humaniora* 25 (1): 14-24.
- DELFI M. 2015. — Tattoos in Mentawai: markers of identity and contemporary art, in WOODRICH C. A. & DHONT F. (éds), *International Indonesia Forum 2015 Working Paper Series* 3, 17 p.
- DESCOLA P. 2005. — *Par-delà nature et culture*. Gallimard (coll. Folio essais), Paris, 800 p.
- DESCOLA P. 2006. — La fabrique des images, in HOWES D. & MARCOUX J.-S. (éds), *La culture sensible. Anthropologie et Sociétés* 30 (3): 167-182. <https://doi.org/10.7202/014932ar>
- DESCOLA P. (éd.) 2010. — *La fabrique des images: visions du monde et formes de la représentation*. Somogy, Musée du quai Branly, Paris, 223 p.
- DESCOLA P. & PÁLSSON G. 1996. — Introduction, in DESCOLA P. & PÁLSSON G. (éds), *Nature and Society: Anthropological perspectives*. Routledge, London, New York: 1-23.
- FIGUERAS R. 2010. — *Au pays des hommes-fleurs: avec les chamans des îles Mentawai*. Éditions Transboréal, Paris, 355 p.
- FIGUERAS R. & TRÉHIN L. 2020. — *Mentawai: les sages de la forêt*. Elytis (coll. Indonésie), Bordeaux, 93 p.
- FORESTIER H., GUILLAUD D., MEYERS K. & SIMANJUNTAK T. 2008. — *Mentawai: l'île des hommes fleurs*. IRD (coll. Beaux-livres), Marseille; Romain Pages Éditions, Sommières, 160 p.
- GONZÁLEZ VÁSQUEZ A. 2017. — L'hospitalité des humains envers les *jnún*: micro-scènes rituelles et écosophiques chez les Jbala du nord du Maroc, in AUMEERUDDY-THOMAS Y., CAUBET D., HMIMSA Y. & VICENTE Á. (éds), *Les sociétés jbala et la nature: parler et relations à autrui dans le Rif, nord du Maroc. Revue d'ethnoécologie* [en ligne] Suppl. 1. <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.3097>
- HAMMONS C. S. 2010. — *Sakaliou: Reciprocity, Mimesis, and the Cultural Economy of Tradition in Siberut, Mentawai Islands, Indonesia*. Thèse de 3^e cycle. University of Southern California, Los Angeles, 239 p.
- HAMMONS C. S. 2016. — Indigenous religion, Christianity and the State: mobility and nomadic metaphysics in Siberut, western Indonesia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 17 (5): 399-418. <https://doi.org/10.1080/14442213.2016.1208676>
- HARAWAY D. 2003. — *The Companion Species Manifesto – Dogs, People & Significant Otherness*. University of Chicago Press, Chicago, 60 p.
- HERZFELD M. 1987. — As in your own house': hospitality, ethnography, and the stereotype of Mediterranean society, in GILMORE D. (éd.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. American Anthropological Association (coll. Special Publication; 22), Washington: 75-89.
- INGOLD T. 1994. — From trust to domination: an alternative history of human animal relations, in MANNING A. & SERPELL J. (éds), *Animals and Human Society: Changing Perspectives*. Routledge, Londres: 1-22.
- INGOLD T. 1996. — Hunting and gathering as ways of perceiving the environment, in ELLEN R. & FUKUI K. (éds), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Berg, Oxford: 117-154.
- INGOLD T. 2011. — *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge, Londres, 288 p. <https://doi.org/10.7202/1026160ar>
- JUILLERAT B. 1986. — *Les enfants du sang: société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*. Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 569 p.
- LATOUR B. 1991. — *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte (coll. La Découverte Poche/Sciences humaines et sociales; 26), Paris, 210 p.
- LAUGRAND F. & SIMON L. 2020. — What do animals and plants know, predict and transmit?, in LAUGRAND F. & SIMON L. (éds), *Animal competencies. Anthropologica* 62 (1): 15-25. <https://doi.org/10.3138/anth.62.1.04>
- LEMONNIER P. 1992. — Le porc comme substitut de vie: formes de compensation et échanges en Nouvelle-Guinée. *Social Anthropology* 1 (1A): 33-55. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.1992.tb00239.x>
- LESTEL D., BRUNOIS-PASINA F. & GAUNET F. 2006. — Etho-ethnology and ethno-ethology. *Social Science Information* 45 (2): 155-177. <https://doi.org/10.1177/0539018406063633>
- LOEB E. 1929a. — Shaman and seer. *American Anthropologist* 31 (1): 60-84.
- LOEB E. 1929b. — Mentawai religious cult. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 25 (2): 185-247.

- MORIZOT B. 2020. — *Manières d'être vivant: enquêtes sur la vie à travers nous*. Actes Sud, Arles, 256 p.
- PERSOON G. A. 2001. — The management of wild and domesticated forest resources on Siberut, West Sumatra. *Antropologi Indonesia* 64: 68-83. <https://doi.org/10.7454/ai.v0i64.3410>
- PERSOON G. A. 2002. — Isolated islanders or indigenous people: the political discourse and its effects on Siberut (Mentawai Archipelago, West Sumatra). *Antropologi Indonesia* 68: 25-39. <https://doi.org/10.7454/ai.v0i68.3435>
- PERSOON G. A. 2003a. — Conflicts over trees and waves on Siberut island. *Geografiska Annaler* 85 (4): 253-264. <https://doi.org/10.1111/j.0435-3684.2003.00147.x>
- PERSOON G. A. 2003b. — The fascination with Siberut: visual image of an island people, in NAS P. J. M., PERSOON G. A. & JAFFE R. (éds), *Framing Indonesian Realities: Essays in Symbolic Anthropology in Honour of Reimar Schefold*. KITLV Press, Leiden: 315-331.
- PERSOON G. A. 2004. — Religion and ethnic identity of Mentawaians on Siberut (West Sumatra), in RAMSTEDT M. (éd.), *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion Between Local, National, and Global Interests*. Routledge-Curzon, New York: 144-159.
- RAPPAPORT R. 1968. — *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Yale University Press, New Haven, Londres, xx + 311 p.
- REEVES G. 1999. — History and 'Mentawai': colonialism, scholarship and identity in the Rereiket, West Indonesia. *The Australian Journal of Anthropology* 10 (1): 34-55. <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.1999.tb00011.x>
- SCHEFOLD R. 1982. — The culinary code in the Puliaijat ritual of the Mentawaians. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 138 (1): 64-97. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003482>
- SCHEFOLD R. 1988. — *Lia: das grosse Ritual auf den Mentawai-Inseln*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 694 p.
- SCHEFOLD R. 1998. — The domestication of culture: nation-building and ethnic diversity in Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 154 (2): 259-280. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003898>
- SCHEFOLD R. 2001. — Three sources of ritual blessings in traditional Indonesian societies. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 157 (2): 359-381. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003812>
- SCHEFOLD R. 2002. — Stylistic canon, imitation and faking. Authenticity in Mentawai art in Western Indonesia. *Anthropology today* 18 (2): 10-14. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.00109>
- SCHEFOLD R. 2017. — *Toys for the Souls: Life and Art on the Mentawai Islands*. Primedia, Bornival, 219 p.
- SCHNEIDER A. 2017. — *La vie qui vient d'ailleurs. Mouvements, échanges et rituels dans les Hautes-Terres de la Papouasie-Nouvelle-Guinée*. Lit (coll. Comparative anthropological Studies in Society, Cosmology and Politics; 10), Münster, 332 p.
- SIMON L. 2020. — Composer avec les esprits et contraindre l'état ordinaire des choses. Modalités de l'action rituelle chez les Mentawai de Siberut (Indonésie). *cArgo: revue internationale d'anthropologie culturelle & sociale* 10: 37-56.
- SIMON L. (sous presse). — Birds as figurative patterns and artefacts as efficient agents. Agency and ritual behavior among the Mentawai of Bat Oinan (Siberut, Indonesia), in SIMON S. & LAUGRAND F. (éds), *Human-bird Entanglements in the Pacific Anthropocene*. University of British Columbia Press, Vancouver.
- SIMON S. (sous presse). — Entangled lives: toward a phenomenology of amateur birding in modern Japan, in SIMON S. & LAUGRAND F. (éds), *Human-bird Entanglements in the Pacific Anthropocene*. University of British Columbia Press, Vancouver.
- STÉPANOFF C. 2012. — Human-animal 'joint commitment' in a reindeer herding system. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2): 287-312. <https://doi.org/10.14318/hau.2.2.015>
- PITT-RIVERS J. A. 1968. — The stranger, the guest and the hostile host: introduction to the study of the laws of hospitality, in PERISTIANY J.-G. (éd.), *Contributions to Mediterranean Sociology: Mediterranean Rural Communities and Social Change*. Mouton, Paris: 13-30.
- TSING A. 2015. — *The Mushroom at the End of the World – On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press, Princeton, 331 p.
- TULIUS J. 2016. — The pig story "tiboï sakkoko": storytelling of kinship, memories of the past, and rights to plots of ancestral land in Mentawai. *Wacana* 17 (2): 336-373. <https://doi.org/10.17510/wacana.v17i2.450>
- UEXKÜLL J. VON 1982. — The theory of meaning. *Semiotica* 42 (1): 25-82. <https://doi.org/10.1515/semi.1982.42.1.25>
- WAGNER R. 1981. — *The Invention of Culture*. University of Chicago Press, Chicago, 208 p.
- WAGNER R. 2012. — 'Luck in the double focus': ritualized hospitality in Melanesia, in CANDEA M. & DA COL G. (éds), The return to hospitality: strangers, guests, and ambiguous encounters. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: S161-S174. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01770.x>
- WAGNER W. 2003. — The Mentawaiian sense of beauty: perceived through western eyes. *Indonesia and the Malay World* 31 (90): 199-220. <https://doi.org/10.1080/1363981032000165895>
- WALLACE A. 1951. — Mentawaiian social organization. *American Anthropologist* 53 (3): 370-375.
- YULIA R., NALDI Z. & NALDI H. 2018. — Improving the government policy on the Arat Sabulungan tradition in Mentawai islands. *Tawarikh: Journal of Historical Studies* 10 (1): 59-74.
- ZAZZO R. (éd.) 1979. — *L'attachement*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 250 p.

Soumis le 7 février 2021;
 accepté le 19 juillet 2021;
 publié le 17 septembre 2021.