

# cA rgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale



Ruser, tricher et tromper

## Dossier : Ruser, tricher et tromper

Coordonné par Lionel Simon et Frédéric Laugrand

- Lionel Simon et Frédéric Laugrand  
Introduction. **Ruser, tricher et tromper**
- Laura Carbonnel  
Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali
- Lionel Simon  
Composer avec les esprits et contraindre l'état ordinaire des choses.  
Modalités de l'action rituelle chez les Mentawai de Siberut (Indonésie)
- Pierre-Joseph Laurent  
Rises et transformation des rapports politique :  
du Burkina Faso rural et urbain aux migrants capverdiens à Boston
- Sarah Bourdages Duclot  
Les commérages extra-ordinaires :  
Quand prendre la parole contrôle le corps et l'autonomie xinguana en milieux urbains
- Antoine Laugrand et Frédéric Laugrand  
La ruse au coeur du geste rituel des Blaen de Malbulen (Philippines)
- Laurent Jérôme  
Le *trickster* dans la bande dessinée :  
l'art de figurer la ruse dans les cosmologies de l'Amazonie brésilienne et des Premières Nations du Québec

## Anthropologie visuelle

- Alfonso Castellanos  
La danse du fonio

## Note critique

«Le texte et le miroir.» À propos de :

- AUGÉ Marc, COLLEYN Jean-Paul, CLIPPEL Catherine de, et DOZON Jean-Pierre, 2019,  
*Vivre avec les dieux: sur le terrain de l'anthropologie visuelle*, Paris, Éditions de la FMSH.
- MONTGOMERY Eric James, et VANNIER Christian N., 2017  
*An Ethnography of a Vody Shrine in Southern Togo: of Spirit, Slave (pas de virgule) and Sea,*  
*Studies of religion in Africa: supplements to the Journal of religion in Africa* 46. Leiden ; Boston, Brill.  
Auteur : Erwan Dianteill

cArgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale



Ce numéro, tant par le thème abordé, que par la méthode utilisée pour en rendre compte, témoigne d'une anthropologie ouverte, non dogmatique, mais soucieuse de préserver son identité scientifique et attentive à ne pas verser dans les pièges idéologiques qui lui sont aujourd'hui tendus.

En effet, nous assistons, depuis une vingtaine d'années, à une offensive, venue principalement de certains campus nord-américains, qui prétend, au nom de la morale et d'une conception communautariste et relativiste de la société et de la culture, dicter ses injonctions à l'anthropologie. Rappelons ici que le savoir anthropologique, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, répond, depuis ses commencements à quelques critères qui l'identifient comme science de la culture par excellence : 1) définir avec précision son objet d'étude ; 2) le distinguer des excès subjectivistes de l'enquêteur engagé, tout en luttant contre les préjugés dont l'ethnographe est nécessairement porteur ; 3) enquêter en respectant la double méthode de l'entretien et de l'observation participante qui exige le temps long, la connaissance des langues locales, la distanciation (non contradictoire avec l'observation participante) et la variation des points de vue ; 4) enfin, éviter de confondre les jugements de valeur et les jugements de réalité en faisant passer les premiers pour les seconds, ce qui n'empêche nullement d'adopter un comportement respectueux à l'égard de ceux que l'on côtoie sur le terrain. Cela implique de décrire ce que l'on voit et entend, puis de tenter de généraliser après un exercice comparatif, sans verser ni dans le subjectivisme ni dans le positivisme.

Ce numéro met bien en évidence la rigueur avec laquelle l'anthropologue peut traiter tout objet digne de l'être sans tomber dans le moralisme sectaire. Surtout, s'il s'agit de ruse, soyons francs ! L'anthropologie ne se limite pas à la dénonciation constante du pouvoir dont les sujets sociaux seraient les marionnettes plus ou moins consentantes (les « idiots utiles » pour reprendre un terme à la mode). Notre but est bien de comprendre le sens des actions humaines en contexte, qu'elles soient sincères ou non.

*Francis Affergan, Erwan Dianteill*



|                 |      |
|-----------------|------|
| Éditorial ..... | P. 3 |
|-----------------|------|

## Dossier Ruser, tricher et tromper

*Coordonné par Pierre-Joseph Laurent, Frédéric Laugrand et Lionel Simon*

- Pierre-Joseph, Frédéric Laugrand et Lionel Simon  
Introduction. **Ruser, tricher et tromper. Exploiter les marges avec les invisibles** ..... P. 7
- Laura Carbonnel  
**Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali** ..... P. 19
- Lionel Simon  
**Composer avec les esprits et contraindre l'état ordinaire des choses.**  
**Modalités de l'action rituelle chez les Mentawai de Siberut (Indonésie)** ..... P. 37
- Pierre-Joseph Laurent  
**Rises et transformation des rapports politique :**  
**du Burkina Faso rural et urbain aux migrants capverdiens à Boston** ..... P. 59
- Sarah Bourdages Duclot  
**Les commérages extra-ordinaires :**  
**Quand prendre la parole contrôle le corps et l'autonomie xinguana en milieux urbains** ..... P. 85
- Antoine Laugrand et Frédéric Laugrand  
**La ruse au coeur du geste rituel des Blaen de Malbulen (Philippines)** ..... P. 111
- Laurent Jérôme  
**Le *trickster* dans la bande dessinée : l'art de figurer la ruse dans les cosmologies**  
**de l'Amazonie brésilienne et des Premières Nations du Québec** ..... P. 141

## Anthropologie visuelle

- Alfonso Castellanos  
**La danse du fonio** ..... P. 163

## Note critique

- « Le texte et le miroir. » À propos de :
  - AUGÉ Marc, COLLEYN Jean-Paul, CLIPPEL Catherine de, et DOZON Jean-Pierre, 2019,  
*Vivre avec les dieux : sur le terrain de l'anthropologie visuelle*, Paris, Éditions de la FMSH ..... P. 173
  - MONTGOMERY, Eric James, et Christian N. VANNIER, 2017  
*An Ethnography of a Vodun Shrine in Southern Togo: of Spirit, Slave, and Sea*, Leiden & Boston, Brill

Auteur : Erwan Dianteill



**Pierre-Joseph Laurent** est anthropologue, professeur à l'Université de Louvain-la-Neuve (Belgique), membre du Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP) et de l'académie royale de Belgique. Ses recherches portent sur l'anthropologie politique, du religieux et de la parenté au Burkina Faso et au Cap-Vert.

**Frédéric Laugrand** est anthropologue, professeur à l'Université de Louvain-la-Neuve (Belgique), et actuel directeur du Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP). Ses recherches portent sur les cosmologies et la transmission des savoirs chez les Inuit du Canada, au sein de plusieurs populations autochtones des Philippines et de groupes créoles à l'île Maurice.

**Lionel Simon** est docteur en anthropologie, chercheur postdoctoral (FNRS) à l'Université de Louvain-la-Neuve au sein du Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP). Il est président de la Société des Américanistes de Belgique. Ses recherches portent sur les cosmologies, les savoirs et les rituels, auprès des Wayûu de Colombie et des Mentawai d'Indonésie.

## Introduction

# Ruser, tricher et tromper. Exploiter les marges avec les invisibles

**Pierre-Joseph Laurent, Frédéric Laugrand et Lionel Simon,**  
*Université de Louvain-la-Neuve/LAAP*

Les ethnologues rapportent qu'aux quatre coins du monde, l'obtention de conditions d'existence clémentes n'est pas concevable sans le concours d'êtres ou d'entités exerçant une influence sur les destinées, sur les événements et sur les phénomènes tels qu'ils se produisent. Il est souvent énoncé qu'il est impensable de jouir d'un climat favorable sans s'attirer les faveurs des dieux ; que le succès dans les activités économiques ou en amour n'arrive jamais sans raison, et requiert les bonnes dispositions des esprits. Des auteurs soulignent que dans telle ou telle région, les querelles et les maladies ne trouvent d'issue heureuse qu'avec l'appui des entités protectrices du village ou des figures ancestrales. Les non-humains jouent des rôles de grande ampleur dans tous ces contextes. Les chances d'obtenir un parcours serein et une vie heureuse y reposent, pour une part au moins, sur la capacité des individus à s'attirer les faveurs d'une multitude d'êtres et de forces, souvent invisibles mais responsables de la fortune et de l'infortune.

Si ces liens entre humains et non-humains ont été abordés par une littérature abondante, la ruse et la tromperie demeurent, quant à elles, des initiatives moins documentées en tant que telles. Il y a sans doute une raison à cela : les esprits et les dieux sont bien plus à même de contraindre les pratiques des Hommes, ce qui rend le mouvement inverse moins facilement imaginable. Protégés par leur omniscience et leur omniprésence, les non-humains n'auraient pas à souffrir de tours qu'on voudrait

leur jouer. Pourtant, la dévotion et l'orthopraxie, le respect scrupuleux des usages et des normes de conduite n'épuisent pas la gamme sur laquelle les actions des humains se déploient. Loin s'en faut. Ce numéro a pour projet d'illustrer cette idée.

Selon le *Dictionnaire historique de la langue française* publié par Alain Rey (1992), « ruser » vient étymologiquement de *reusser*, qui signifie « repousser, faire reculer quelqu'un, se retirer ». Il s'agit là d'une acception populaire, puisque le terme « ruser » remonterait au latin *recusare* – « refuser » – qui a donné « récuser » par voie savante. Dans le registre de la vénerie, la « ruse » désigne ensuite le mouvement de recul du gibier poursuivi par les chasseurs, pour entrer au XIII<sup>e</sup> siècle dans l'usage général et indiquer un procédé habile, un artifice pour tromper quelqu'un<sup>1</sup>.

Dans les sciences sociales, la ruse a fait l'objet d'un traitement conceptuel important, mais l'ethnographie a eu tendance à en restreindre la portée. Il faut admettre que les contextes où la ruse intervient sont si nombreux et si différents qu'on peut aisément s'interroger sur la possibilité même d'un regard comparatif sur un tel sujet. Visant à détourner l'attention ou une règle, la ruse se trouve dans une multiplicité de contextes et contribue à circonscrire une pluralité de situations. Laurent et Simon ont exprimé cette généralité en ces termes :

« [...] la ruse est un concept susceptible d'éclairer de multiples réalités. Cela parce qu'elle se niche dans de nombreuses pratiques, quotidiennes ou occasionnelles. Elle est l'art de jouer avec l'inattendu. Elle est dissimulée dans les rapports sociaux, et peut être explicite dans des récits cosmogoniques, reconnue comme le trait archétypique de certains animaux ou d'êtres mythologiques ; elle peut motiver une attitude particulière envers des divinités, voire encore opérer dans une relation maîtrisée et silencieuse avec la nature (voir Artaud 2013). Ainsi, si on ruse avec le fort (ou le plus fort que soi) – souvent pour tourner sa force contre lui-même – on ruse en général avec tout ce qui paraît se passer de nous pour fonctionner et se mettre en place » (Laurent et Simon, 2016).

Ruses, manigances, manœuvres tactiques, démarches opportunistes destinées à se jouer d'un ordre établi, à tricher, à duper, à tromper ou à détourner des règles pour s'en affranchir (au moins partiellement), toutes ces attitudes étendent les contextes où elles s'expriment, transcendant les frontières et les registres. S'il y a une place pour les marges et les interprétations dans toute appréhension des phénomènes, les actions laissent, elles aussi, entrevoir des interstices qu'il est possible de combler. De la religion à l'économie en passant par le social, les « raisons de la ruse » (Latouche *et al.*, 2004) sont multiples. Mais comme le rappelle Mike Singleton dans un texte inédit, il ne faudrait pas pour autant penser qu'il existe une ruse universelle :

« La métis des Grecs (Détienne et Vernant, 1974), le double langage des Peuls (1990) et le triple langage des Amhara (Levine, 1972), ne me paraissent pas représenter des avatars les uns plus approximatifs que les autres d'une Ruse archétypique ».

<sup>1</sup>- Nous remercions Mike Singleton de nous avoir rappelé ces points.

Aussi, en dépit de l'assise conceptuelle précise que la ruse a acquise avec certains auteurs, c'est dans un sens plutôt lâche que nous la mobilisons dans ce numéro, raison pour laquelle nous associons son action à celles de tricher et de tromper. Il s'agit de faire émerger des manières particulières de concevoir les relations, d'imaginer les prérogatives pour les déployer, de mûrir des capacités d'action dans un monde contraint par des logiques multiples.

Bien sûr, les trois notions choisies – « ruser », « tricher » et « tromper » – appellent à un nécessaire discernement. Souvent définies par opposition les unes aux autres, elles renvoient leur surface sémantique à des couples d'opposés : stratégie *versus* tactique, rapport hiérarchique *versus* rapport symétrique, notamment. On peut noter, dans ce sens, que si la ruse opère au sein des marges de manœuvres et des interstices laissés dans la norme, la tricherie s'en affranchit délibérément. Nous avons donc deux rapports distincts à la normativité. Si la tromperie peut être associée à une moralité douteuse, la ruse, elle, ne saurait l'être. Elle est davantage une tournure d'esprit, un art de s'accommoder des événements et de les convertir en opportunités.

Mais il y a un intérêt à traiter conjointement de ces trois attitudes, du fait qu'elles sont des dispositions particulières – déployées en périphérie des conduites « normées » – et relèvent de modalités d'action rarement mises en lumière dans des contextes d'interaction entre humains et non-humains. En les proposant conjointement dans l'argumentaire de ce numéro, il s'agissait de problématiser ce qu'elles ont en commun : l'exploitation des marges de manœuvre afin d'opérationnaliser le monde et de tirer à son avantage des situations dont la tonalité n'est pas pleinement du ressort des Hommes. Ce numéro n'a donc pas pour vocation de circonscrire à nouveaux frais les contours de notions complexes. Son ambition est plutôt d'en explorer l'horizon analytique, dans des circonstances où les résultats escomptés dépendent de l'attitude d'êtres non-humains.

Il faut, pour ce faire, désincarcérer la notion de « ruse » de la surface conceptuelle qu'elle a fini par acquérir. Il ne s'agit pas d'en nier les vertus heuristiques et analytiques. Mais il s'agit avant tout de suggérer des pistes de recherche fécondes. La ruse apparaît ici comme une modalité d'action particulière. Elle se niche dans des projets, dans des gestes et dans des modes opératoires. Elle requiert une attention opportuniste visant à tester et à comprendre à chaque instant le tempérament des dieux pour s'y adapter et s'en accommoder. L'intérêt qu'il y a à documenter ces modalités d'action réside ainsi dans le fait que les marges de manœuvres mobilisées éclairent les catégories locales, mais aussi leurs porosités et leurs périphéries. Elles énoncent un ordre des choses et ses logiques, mais aussi les latitudes que ces rangements autorisent, et qui supportent l'opérationnalité du monde. Détourner, s'affranchir, contourner auraient pu faire l'affaire, au fond.

Dans son livre *Jouer*, Roberte Hamayon (2012) propose une voie qui permet de problématiser la question qu'elle pose en ces termes :

« Pour autant que la ruse est l'outil de la sanction interne [victoire ou défaite dans des jeux], peut-on dire qu'il n'y a de ruse qu'entre humains et que c'est d'elle que naît l'éventualité de la tromperie ? » (Hamayon, 2012 : 260).

Si l’auteure affirme qu’« Avec les esprits des espèces sauvages, ni ruse ni tromperie n’était possible » (*Ibid.* : 261), elle affirme toutefois que la tromperie fait quant à elle partie de la gamme des relations que les humains peuvent pertinemment entretenir avec les esprits de défunts. Elle fait ainsi reposer ce discernement sur la nature des rapports susceptibles d’être tissés avec différents types d’esprits. Partant du cas des Bouriates, elle énonce une idée générale qui rend compte de la frontière séparant ruse et tromperie :

« [...] la tromperie accompagne tout naturellement les relations asymétriques et hiérarchisées qui lient les humains vivants à leurs morts. La tromperie ferait en quelque sorte spontanément partie de la vie sociale, aussi clairement qu’elle était exclue de l’échange symétrique et réciproque avec les esprits des espèces animales qui assure la vie biologique [...] la ruse apparaît comme une stratégie active qui permet à un individu de l’emporter sur un autre d’espèce ou de lignée différente situé dans un rapport d’égalité, et la tromperie comme une stratégie défensive proprement humaine face à un supérieur hiérarchique. Ce sont donc deux façons d’exploiter une marge, et par là d’innover ou de s’adapter » (*Ibid.* : 267).

C’est donc à une problématisation des types de relations plausibles que ce discernement renvoie. Aussi reste-t-il à inventorier les modalités variées selon lesquelles les humains installent des rapports aux non-humains, mobilisant pour ce faire une intelligence tactique notable.

À partir de contextes géographiques, culturels et historiques variés, ce numéro interroge les démarches qui ont comme vocation explicite de s’accommoder de (voire de jouer avec) l’intentionnalité des êtres capables d’indulgence, de négligence ou de malveillance. Il documente des actes qui, en vue de lancer l’à-venir sur des bases prometteuses, aspirent à canaliser le tempérament de ces êtres et à les faire concourir à la réalisation de tâches spécifiques ou à l’instauration d’un contexte général clément.

Un premier constat justifie cette entreprise. La ruse et la tromperie se logent dans des personnages qui modélisent le détournement et l’intelligence malicieuse. Peuplant l’imaginaire des contes populaires – et permettant leurs dénouements –, le Loup et le Renard en sont des exemples notables, tout comme les *clowns* et les bouffons qui opèrent en Afrique, dans les Amériques ou en Asie<sup>2</sup>. Plus notable encore est la récurrence de la figure du *trickster* dans de nombreuses traditions orales, réparties sur tous les continents. Ce héros culturel synthétise les opérations subversives au profit de l’humanité et du monde dans son ensemble<sup>3</sup>. Figure de transcendance, le *trickster* parvient à s’émanciper ; il contourne ce qui s’impose à tous les autres. Il exprime aussi, ce faisant, les vertus de l’entorse à ce qui est établi, ainsi que les propriétés constructives du détournement (à ses propres fins), voire de la tricherie. Ses actes sont marqués par la mystification et le détournement, mais concourent à instaurer ou à maintenir un ordre social et/ou cosmique. Aussi, une part de l’état actuel du

<sup>2</sup>- À ce propos, voir Toffin (2018).

<sup>3</sup>- Voir, notamment, sur cette figure, Radin (1987), Meslin (1988), Hynes et Doty (1997). Voir également Ballinger (2004), Reder et Morra (2010) ainsi que Fagan (2010).

monde est souvent présenté comme le résultat de capacités hors du commun : celles de s'affranchir d'une condition, de déjouer les conventions, de tricher avec le « cours des choses », d'en tordre les règles, de délaissé les usages et les convenances, de perturber les Lois et les dynamiques immanentes.

Dans le nord de l'Amérique, ils fourmillent, les décepteurs, joueurs de tours et autres animaux tricheurs. Chez les Haida de Colombie Britannique, par exemple, le personnage de Corbeau vole la lumière et distrait les humains en leur donnant un sexe pour mieux les observer, selon la magnifique version du mythe cosmogonique racontée par Bill Reid et Robert Bringhurst (2011). Comme l'a bien montré Paul Radin (1987) dans un livre précurseur – intitulé, dans sa version française, *Le fripon divin* –, les *tricksters* sont omniprésents dans les Amériques. Ils trompent et se font tromper sans cesse. Ces figures bouffonnes et malfaisantes qui accompagnent les grandes différenciations sont souvent nommées et renvoient à des personnages identifiés. Ceux-ci synthétisent les propriétés transgressives qui les caractérisent. C'est le cas, notamment, de Nanabozho chez les Ojibwa, de l'Innu de la Côte nord ou encore de nombreux animaux, comme Carcajou chez les Montagnais. Rémi Savard (1977 : 70), qui a consacré nombre de ses travaux à saisir le rire amérindien, décrit fort bien « ce personnage des interstices niant sans cesse toutes les distinctions pertinentes ». L'auteur souligne que « ce héros symbolise le danger permanent de voir la culture retourner au chaos naturel »<sup>4</sup>.

La généralité de la figure du *trickster* dans les récits mythologiques atteste de l'étendue des potentialités de la transgression, de l'émancipation par rapport à ce qui s'impose à tous, de la capacité à se jouer et à déjouer l'ordre établi. À l'initiative d'actes fondateurs, on lui doit généralement la mise en ordre et en forme d'un état actuel du monde. Il fait rarement l'objet d'un culte et suscite souvent peu d'attention au quotidien. Il dénote ainsi par rapport à d'autres êtres, dont la présence manifestée encourage des actes et des paroles ciblés. Mais cette extériorité par rapport au cours ordinaire des événements est l'une des conditions logiques de son existence. Il est là pour fonder, pour instituer, pour façonner un état des choses sempiternel. Il est ainsi le témoin de la nécessité de l'entorse pour que s'établisse un « monde vivable », en dépit d'un ordre contraignant.

Cette capacité à déjouer et à s'affranchir est donc légitimatrice. Elle justifie un état de fait, le rend admissible, soutient la pertinence d'une situation générale. L'univers porte la trace des personnages mythiques qui ont contribué, par leurs pérégrinations, à lui donner sa forme actuelle. Mais le *trickster* évolue à côté de l'immanence. Il justifie d'autres causalités, extérieures et transcendantes. L'article, dans ce numéro, de Laurent Jérôme sur la figuration du *trickster* atteste de son actualité. Comme le montre l'auteur, la ruse emprunte tous les supports et sait se réinventer pour se véhiculer de plus belle. À travers la bande dessinée et d'autres créations contemporaines issues des mondes autochtones, Laurent Jérôme met en lumière la généralité de la figure du *trickster*, du *clown* et du bouffon.

<sup>4</sup>- Voir aussi les travaux de Pierre Clastres, et ceux de ses exégètes (Taylor, 2013).

Laure Carbonnel, dans son article, suit quant à elle les *karɔdugaw* dans la région de Ségou, au Mali. S'ils apparaissent comme des acteurs singuliers, reconnaissables à leurs apparats et signes distinctifs, ils sont aussi des individus ordinaires : des hommes et des femmes qui exercent un métier et possèdent une vie familiale. Pour autant, c'est à l'occasion de « promenades » ou de cérémonies (rituelles, politiques ou des festivités de quartiers) qu'ils entrent en scène. Les trajectoires de ces personnages permettent à Laure Carbonnel de souligner un point notable : les procédés et les conditions du recours à la ruse pour agir sur le cours des choses ne sont pas sans limite. La ruse s'inscrit dans un ordre donné qu'elle ne remet pas en cause, et c'est précisément ce qui la rend ludique. Elle apparaît comme un mode d'action et un mode d'être. Elle est identifiable et annoncée d'avance par des personnages qui, arborant des parures composites, usées et abimées, agissent de façon maladroite ou non-réglementaire, manipulent l'inversion et s'évertuent à tromper les gens à travers un espace fictionnel.

On le voit, si les matériaux ethnographiques mettent en lumière la prégnance des personnages transgresseurs dans les mythes, ils pointent aussi les rôles que joue l'attitude rusée dans le déroulement des rituels et, plus généralement, dans les pratiques des collectifs. C'est là un deuxième constat, qui justifie lui aussi la visée de ce numéro.

L'ethnographie de l'Asie chamanique est remplie d'observations faisant état du rôle de la tricherie et des techniques de leurre et une littérature prolifique leur est consacrée<sup>5</sup>. Plus généralement, les pratiques chamaniques, telles qu'elles ont été observées dans de nombreux contextes culturels, attestent de ce que la coopération entre le pratiquant et ses esprits auxiliaires constitue une condition à la pleine réalisation des projets des hommes. Souvent, comme le souligne Roberte Hamayon (2012), la relation repose sur des actes d'échange et de séduction qui ne sauraient être joués dans la marge et déjouer la vigilance des partenaires. Mais le rapport de force entre les esprits auxiliaires et les entités qui causent le malheur des humains laisse quant à lui plus de latitudes. En contexte kazakh, pour prendre un exemple récent, la parole inversée occupe un statut particulier dans la circulation de la belle parole, celle qui s'adresse aux invisibles (Vuilleminot, 2018). L'acte mensonger acquiert une valeur toute particulière. Un principe d'inversion donne alors à la parole un pouvoir néfaste, quand cette dernière camoufle ses intentions derrière le compliment. De la même façon, la parole inversée se fait protectrice lorsqu'elle déprécie pour déjouer l'attention de djinns maléfiques.

L'Asie du sud-est fourmille, elle aussi, d'exemples de ce type. Aux Philippines, parmi plusieurs populations autochtones de Mindanao, le geste inversé s'inscrit dans la panoplie des protections qui permettent de dénouer un sort funeste. Ainsi peut-on déjouer les esprits en mettant ses vêtements à l'envers ou en utilisant des miroirs, comme c'est le cas chez les Blaan où Antoine et Frédéric Laugrand ont inventorié plusieurs techniques. Dans leur contribution à ce numéro, ces auteurs laissent apparaître la ruse dans une dimension « instituée ». Comme pour le sacrifice, d'une certaine manière, ces pratiques visent à détourner l'attention des non-humains pour la rediriger vers des

<sup>5</sup>- Voir, notamment, Jebens (2002), Lattas (1989), Schlemmer (2009, 2010), Vermander (2012), Willerslev (2012, 2013), Zarcone et Stépanoff (2011).

animaux ou des objets. Elle renverse une situation pour en échanger les termes. Quoi que très distant des Philippines, l'exemple des miniatures inuit destinées à tromper les défunts et les esprits est tout à fait notable (Laugrand et Oosten, 2008). Dans ces contextes, les offrandes peuvent se décrire comme des démarches pour ramener les aspirations de divinités à la mesure des capacités humaines.

Pour couronner leurs démarches cynégétiques de succès, les Mentawai de l'île de Siberut (sud de l'Indonésie) s'adonnent quant à eux à des rituels de chasse complexes. Ceux-ci sont notamment censés attirer les *simagre* (les esprits) des singes, des cerfs et des cochons sauvages. L'enjeu de ces démarches est de mener les proies à se laisser spontanément attraper par les chasseurs. Pour ce faire, ces derniers mettent en place des dispositifs consistant à expliciter une attitude hospitalière. En brandissant des feuilles fraîches qu'affectionnent les animaux convoités, et en employant un phrasé doux, les Mentawai s'attachent à dissimuler leurs intentions prédatrices derrière une invitation cordiale. Dans sa contribution à ce numéro, Lionel Simon pointe la délicatesse de tels procédés qui visent à canaliser (partiellement, au moins) l'attitude des proies. La cohérence entre l'intonation, les agents mobilisés et les finalités poursuivies est centrale dans ces contextes. Tout doit concourir à maîtriser une relation complexe avec des animaux et leurs esprits. Ce recours au leurre pour obtenir la coopération des non-humains n'est pas anodin. Il est rendu possible (et pensable) par un rapport symétrique où la tromperie devient une arme.

En tant que modalité d'action, la ruse, la tricherie et la tromperie restent ainsi attachées, comme cela a été annoncé plus haut, à une manière de problématiser les relations. Le cas des Wayùu vivant sur la péninsule de la Guajira permet d'en donner un nouvel exemple. Dans cette région aride du nord de la Colombie et du Venezuela, les Wayùu pratiquent l'élevage extensif de caprins et, plus rarement, de bovins. Pour eux, l'omniscience des êtres susceptibles de faciliter les projets des humains – ou, au contraire, de les compliquer – constitue un levier d'action, notamment pour susciter des conditions climatiques clémentes (Simon, 2019 : chapitre 3). Ils interprètent, en effet, la pluviométrie comme le reflet du tempérament de *Juya* – Pluie – et traduisent les bienfaits de l'eau sur la santé des chèvres et des moutons en termes intentionnels : lorsqu'il pleut, les cheptels ont à boire et à manger, c'est pourquoi *Juya* apparaît comme le protecteur des animaux. Ce rapport de causalité observable est à leurs yeux le signe d'une relation de protection et d'un attachement de Pluie vis-à-vis des animaux d'élevage. Cette interprétation soutient la mise en place de procédures idoines lorsque la péninsule est confrontée à une sécheresse trop sévère ou à des averses trop violentes.

Afin d'agir indirectement sur leurs conditions de vie, les Wayùu pendent par exemple les cuirs des chèvres qu'ils ont mis à mort aux arbres de leurs jardins, plutôt que les jeter dans brousse comme ils le font d'ordinaire. Ils cherchent ce faisant à expliciter leur souci de conserver les parties non consommées des victimes de leurs sacrifices. Ils entendent par-là rendre manifeste le respect qu'ils accordent aux animaux : « Ainsi *Juya* voit qu'on ne tue pas les chèvres pour rien », disent-ils. Mais quoique la conservation des cuirs suggère leur utilisation ultérieure pour confectionner des objets, elle ne nourrit aucun projet réel de transformation de la

matière. « Il sont juste là pour être là, pour être vus, rien de plus ». C'est donc à un jeu de dupe que s'adonnent les Wayùu à l'égard de *Juya* : ils s'attachent à manifester des intentions qu'ils n'ont pas vraiment, en retournant la conscience de Pluie contre lui-même. Ils canalisent son attention et exploitent les marges de manœuvre que son intentionnalité autorise.

Toujours dans ce contexte wayùu, la ruse occupe une place plus générale, qui décline le mode intentionnel sur lequel sont pensés les événements. Parce que, pour prendre un exemple halieutique, les événements maritimes renvoient aux projets délibérés de *Pulowi* – la Sirène qui règne en Maîtresse sur les étendues aquatiques –, toutes les valences peuvent être associées à la réussite d'une campagne de pêche. Une sortie en mer fructueuse peut aussi bien manifester la clémence de *Pulowi* – qui offre le succès à des hommes ciblés – que son intention d'emporter les pêcheurs en faisant chavirer les embarcations avec un butin trop lourd. Le regard que les Wayùu posent sur une activité prolifique est ainsi toujours ambivalent. Cela parce que les noirs desseins de *Pulowi* peuvent être dissimulés derrière des manifestations faussement avantageuses. Le leurre est ainsi une toile de fond et un horizon, en tant que modalité relationnelle plausible et structurante dans les appréhensions wayùu.

Pour nourrir cette liste d'exemples, qui pourrait être longue, prenons encore acte de ce mouvement qui consiste à exploiter des marges, mais d'une manière très différente. Lorsqu'ils s'attachent à blanchir de l'argent illicite, c'est à contourner les Lois coraniques du *halal* que s'affairent les jeunes narcotrafiquants musulmans avec lesquels travaille Matthieu Collet, dans le nord de la France. Leur attitude s'adosse alors à une interprétation des textes, de façon à « travailler » dans les interstices et y dénicher des marges de manœuvre. Ces jeunes contournent et détournent les préceptes qui les relient à un Principe totalisateur, esquivent habilement une interdiction et les risques encourus en cas d'utilisation de l'argent illicite à des fins alimentaires ou vestimentaires<sup>6</sup>.

Ces exemples empruntés à des contextes culturels diversifiés mènent à un constat : la manipulation, le détournement et le simulacre, à l'instar de la ruse et de la duperie, constituent des modalités d'action mobilisées dans de nombreux domaines de la vie quotidienne. Outre les exemples mentionnés plus haut, ils peuvent intervenir dans les activités commerciales (pour tirer une négociation à sa faveur), dans les systèmes de parenté (pour créer du lien par-delà les logiques de filiation), dans l'art et l'usage des masques ou des miniatures (pour contraindre le cours des choses et affecter un individu ciblé), dans le chamanisme et la religion (pour obtenir des faveurs ou esquiver des courroux), dans les relations que l'Homme maintient avec ses défunts et avec divers non-humains (pour attirer leur attention sur des conditions de vie pénibles), dans le contexte des pratiques de chasse (pour leurrer les proies et/ou leurs maîtres), ou encore dans la circulation des biens (à travers les dons méritoires et leur aporie fondamentale).

Afin de pointer l'actualité et la transversalité de l'attitude rusée, Pierre-Joseph

<sup>6</sup> Cette idée repose sur l'analyse proposée par Matthieu Collet (non publiée à ce jour) au sujet des pratiques de détournement de l'argent illicite et des *habiths* qui sont l'objet d'une connaissance évidente de la part des musulmans.

Laurent recourt, dans sa contribution à ce numéro, à des exemples diversifiés pour pointer un fait important : si elle est repérable dans les récits, la ruse est aussi au cœur du social. Elle se niche d'abord dans l'invention du mariage par consentement mutuel, au sein de sociétés coutumières. Les jeunes villageois mobilisent de nouveaux « arts de faire » où la séduction et l'attractivité corporelle deviennent des stratégies matrimoniales qui contournent la tutelle des « anciens ». Elle est tout aussi présente dans l'univers des projets de la coopération au développement, où elle accompagne les désirs d'accumulation des individus, quitte à se distancier des principes qui régissent la vie villageoise. Elle est également en fond dans les projets migratoires où « toutes les ruses sont permises entre les femmes et les hommes, mais également dans les relations avec l'administration des pays d'accueil ».

Sarah Bourdages Duclos, dans ce numéro, s'attache enfin à mettre en évidence la dimension sociale de la ruse. L'auteure montre comment ce mode d'être imprègne le Brésil autochtone contemporain et, en particulier, celui des femmes en milieu urbain. Celles-ci déploient en effet de multiples stratégies pour faire face aux commérages et aux rumeurs qui les exposent et les rendent vulnérables. La ruse apparaît, dans ce contexte, comme un phénomène contagieux, nourri par une stratification sociale, des conceptions de l'honneur et des normes socioculturelles. Pour les femmes xinguanas, la résilience et la capacité à ruser dans des situations apparemment désavantageuses devient un ethos. Il permet d'évoluer dans un monde où les menaces sont invisibles, mais sérieuses.

À travers des exemples diversifiés, ce numéro offre un complément et un prolongement aux travaux remarquables qui ont abordé la *Métis*, faisant ressortir son intelligence et son usage depuis l'Antiquité (Détienne et Vernant, 1974 ; Dingremont, 2010), son rôle essentiel sur le plan ethno-philosophique (Latouche *et al.*, 2004), ou encore son omniprésence dans la littérature (Radin, 1987) et dans les domaines économique et politique (Schwint, 2002 ; Nabil El Mabrouki, 2011). Si dans tous ces domaines, la notion a fait l'objet d'une littérature abondante, la manière dont elle est conceptualisée localement et dont elle renvoie à des figures archétypales été moins illustrée dans la littérature ethnographique. Détourner l'attention des dieux, leurrer les animaux, duper les esprits, tromper les défunts... Comment la ruse et la tromperie sont-elles problématisées ? Quelles sont les images et les symboles qui permettent de les véhiculer ? Quelles sont les vertus qui leur sont attribuées ? Comment permettent-elles d'infléchir les événements en cours ou à venir ? Ce numéro vise à suggérer de nouvelles réflexions sur ces questions, qui concernent avant tout la manière dont les individus et les collectifs estiment devoir (et pouvoir) agir dans le monde.

---

## Références bibliographiques

---

**Artaud H. (dir.),**

2013, *Leurrer la nature*. Paris, L'Herne.

**Ballinger F., 2004,**

*Living Sideways: Tricksters in American Indian Oral Traditions*, Norman, University of Oklahoma Press.

**Bourdieu P.,**

1980, *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.

**Caillé A.,**

2015, « L'esprit du jeu. Jouer, donner, s'adonner », *Revue du MAUSS*, 45/1 : 231-254.

**Chaumeil J.-P.,**

*Voir Savoir Pouvoir. Le Chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Genève, Georg.

**Courtois-l'Heureux F.,**

2009, *Arts de la ruse. Un tango philosophique avec Michel de Certeau*, Fernelmont, EME Éditions.

**De Certeau M.,**

1994, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Éditions du Seuil.

**De Certeau M.,**

1990, *L'invention du quotidien I. Arts de faire*, Paris, Gallimard.

**Deridder M. et Laurent P.-J.**

2013, *Modernité insécurisée. Anthropologie des conséquences de la mondialisation*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan : 77-108.

**Détienne M. et Vernant J.-P.,**

1974, *Les Ruses de l'intelligence, la Mètis des grecs*, Paris, Flammarion.

**Dingremont F.,**

2010, *La mètis dans l'Odyssée, ou l'art d'être efficace*, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

**Fagan K.,**

2010, « What's the Trouble with the Trickster? An Introduction », in Reder D. et Morra L. (eds.), *Troubling Tricksters: Revisioning Critical Conversations*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press : 3-20.

**Hamayon R.,**

2012, *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte.

**Hynes W. et Doty W. (eds.),**

1997, *Mythical Trickster figures. Contours, Contexts, and Criticisms*, Tuscaloosa-Londres, University Alabama Press.

**Jebens H.,**

2002, « Trickery or Secrecy? On Andrew Lattas's Interpretation of 'Bush Kaliai Cargo Cults' », *Anthropos*, 97 : 181-199.

**Lardinois O. et Vermander B. (eds.),**

2008, *Shamanism and Christianity: Religious Encounter among Indigenous Peoples of East Asia*, Taipei, Taipei Ricci Institute.

**Latouche S., Laurent P.J., Servais O. et Singleton M. (dir.),**

2004, *Les raisons de la ruse. Une perspective anthropologique et psychanalytique*, Paris, La Découverte.

**Lattas A.,**

1989, « Trickery and Sacrifice: Tambarans and the Appropriation of Female Reproductive Powers in Male Initiation Ceremonies in West New Britain », *Man*, 24/3 : 451-469.

**Laugrand F. et Oosten J.,**

2008, « 'When toys and ornaments come into play'. The Transformative Power of Miniatures in Canadian Inuit Cosmology », *Museum Anthropology*, 31/2 : 69-84.

**Laurent P.-J.,**

2000, « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement en pays mossi (Burkina Faso) », *Nouveaux Cahiers de l'IUED*, Genève - Paris, Presses Universitaires de France, 8 : 220-248.

**Laurent P.-J.,**

1998 (2007), *Une association de développement un pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Karthala.

**Laurent P.-J. et Simon L.,**

2016, « Ruse », *Anthropen.org* [en ligne], Paris, Éditions des archives contemporaines.

Consulté le 3 août. Disponible sur : <https://www.anthropen.org/voir/Ruse>

**Lemonnier P.,**

2006, *Le sabbat des lucioles*, Paris, Stock.

**Losseau V.,**

2016, « Se jouer des esprits. Du rire de Robert-Houdin au rire des Indiens Chulupi », *Déméter. Théories et pratiques artistiques contemporaines*, [En ligne], 1, Consulté le 3 août. Disponible sur : <https://demeter.univ-lille.fr/article13/se-jouer-des-esprits-du-rire-de-robert-houdin-au-rire-des-indiens-chulupi>

**Meslin M.,**

1988, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Les Éditions du Cerf.

**Monnerie D.,**

1996, *Nitu : Les vivants, les morts et le cosmos selon la société de Mono-Alu (Iles Salomon)*, Leiden, Research School CNWS.

**Nabil El Mabrouki M.,**

2011, *L'intelligence économique et stratégique en pratique, la mètis de l'entreprise ?*, Paris, Éditions universitaires européennes.

**Nathan T.,**

2002, « Leurrer les dieux... mais comment faire ? Quelques réflexions ethnopsychanalytiques sur le sacrifice du bouc émissaire », *Pardès*, 32-33 : 147-161.

**Radin P.,**

1987 (1956), *The Trisckter. A Study in Native American Mythology*, Berlin, Schocken.

**Reder D. et Morra L. (eds.),**

2010, *Troubling Tricksters: Revisioning Critical Conversations*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.

**Reid B. et Bringhurst R.,**

2011, *Corbeau vole la lumière. Recueil de mythes haïdas*, Winnipeg, Plaines.

**Rey A. (dir.),**

1992, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert.

**Savard R.,**

1977, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone - Parti pris.

**Schlemmer G.,**

2009, « Jeux d'esprits : ce que sont les esprits pour les Kulung », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 145 : 93-108.

**Schlemmer G.,**

2010, « Métaphysique du désir. Intentions des esprits et réactions des humains chez les Kulung (Népal) », *Ateliers d'anthropologie du LESC* [En ligne], 34. Consulté le 3 août. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/ateliers/8536>

**Schwint D.,**

2002, *Le savoir artisan, l'efficacité de la mètis*, Paris, L'Harmattan.

**Simon L.,**

2012, « Interfaces et périphéries. Représentations, rapports sociaux et (re)production de la société chez les Wayùu de Colombie », in Bréda C., Deridder M., Laurent P.-J. (dir.), *Modernité insécurisée. Anthropologie des conséquences de la mondialisation*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan : 77-108.

**Simon L.,**

2019, *Écouter les résonances du monde. Une ethnographie avec les Wayùu de Colombie*, Paris, Karthala.

**Stépanoff C.,**

2014, *Rituel, chamanisme et cognition*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

**Taylor A. C.,**

2013, « Pierre Clastres et la dérision du pouvoir chez les indiens : un commentaire », *Terrain*, 61 : 114-121.

**Toffin G.,**

2018, « Bouffons et clowns sacrés de l'Himālaya », *Revue de l'histoire des religions*, 235 : 97-131.

**Vermander B.,**

2012, *Le dialogue comme un jeu (duihua ru youxi)*, Beijing, Beijing Commercial Press.

**Vernant J.-P. et Vidal-Naquet P.,**

1992, *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Paris, Seuil.

**Vuilleminot A.-M.,**

2018, *L'intelligence des invisibles*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.

**Willerslev R.,**

2012, « Laughing at Spirits in North Siberia: is Animism Being Taken Too Seriously? », *eFlux* [en ligne], 36. Disponible sur : <https://www.e-flux.com/journal/36/61261/laughing-at-the-spirits-in-north-siberia-is-animism-being-taken-too-seriously/>

**Willerslev R.,**

2013, « God on trial. Human sacrifice, trickery and faith », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3/1 : 140-154.

**Zarcone T. et Stépanoff C.,**

2011, *Le chamanisme de Sibérie et d'Asie centrale*, Paris, Gallimard.

**Laure Carbonnel** est anthropologue, chercheuse postdoctorale IHA/CREPOS à Dakar. Ses thèmes de recherche portent sur les acteurs culturels, la régulation sociale et émotionnelle des conduites et la production de styles de vie dans les pratiques festives.

**Mots-clés :** Bouffon rituel — *Trickster* — Afrique — Ruse — Conduite

## Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali

**Laure Carbonnel,**  
*UIHA / CREPOS*

Dans la littérature ethnologique, le personnage du bouffon rituel (*clown*) qui surgit dans les cérémonies et dans la vie quotidienne est fréquemment assimilé à la figure du décepteur (*trickster*) ponctuant les récits mythiques et les contes. Parfois, les deux termes, *clown* et *trickster*, apparaissent de pair (Brightman, 1999). Ils sont alors présentés comme équivalents (Toffin, 2018), ou bien le personnage bouffon apparaît comme une incarnation de la figure mythologique (Makarius, 1970). En effet, bouffon et *trickster* ont un rôle central dans la société et se caractérisent par leur caractère à la fois malin et stupide, par leur position liminale à la fois profane et sacrée (Handelman, 1981). Les caractéristiques communes sont nombreuses en apparence, mais les différences le sont tout autant, selon Gilles-Félix Vallier (2011), qui compare terme à terme le masque rituel Yoruba Eshu avec quelques décepteurs des contes et des mythes.

Dans cet article, je propose de mettre en perspective le personnage du bouffon rituel et du décepteur de manière située afin de souligner les procédés, les conditions et les limites du recours à la ruse pour agir sur le cours des choses.

La ruse n'est pas l'apanage de ces personnages, elle fait partie de la vie quotidienne. Devant une boutique de la ville de Ségou au Mali, une personne, que je croisais pour la première fois, mais qui s'avérait être un allié à plaisanterie<sup>1</sup>, me raconta comment les Peuls sont devenus les gardiens de troupeaux des Bambaras :

Avant, les Peuls et les Bambaras avaient des troupeaux de bœufs (*misi*). Comme le bétail partait en brousse pour aller manger, il fallait distinguer les animaux de chacun. Le Peul posa une feuille sèche sur chacune de ses bêtes, le Bambara posa une feuille verte sur les siennes. À la fin de la journée, quand le troupeau fut revenu, toutes les feuilles avaient séché. C'est ainsi que le Peul récupéra le troupeau du Bambara<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>- Dès lors que deux personnes se rencontrent, les patronymes et les lieux d'origine sont demandés. Les groupes sociaux étant ainsi identifiés, les interactions à plaisanteries peuvent le cas échéant débuter. J'en ai été un témoin privilégié, ayant pris un patronyme peul dans une région majoritairement bambara.

<sup>2</sup>- N'ayant pas enregistré l'interaction, je mets ici simplement la traduction.

C'est par la ruse que richesse et pouvoir s'acquièrent bien souvent. Mais cette histoire fait sourire aussi, à la différence de la ruse de l'État qui va jusqu'à la trahison, *janfa*, l'usurpation du pouvoir étant aussi au fondement des anciens États de Ségou comme de Djenné (Holder 2004 : 168). La ruse, *keguya*, n'est pas la trahison ou la tromperie, elle décrit plus largement la *vigilance* qui s'acquiert bien souvent par des expériences malheureuses énoncées dans les proverbes, les récits et les contes. La ruse est aussi un *mode d'action* prégnant : il est le sujet de proverbes (*nsana*), on le devine aussi dans les subterfuges des animaux dans les récits de chasseurs (Kedzierska-Manzon 2014). Car "la ruse est également un *mode d'être* préférable à la force" (*keguya ka fisa fanga ye*, Bailleul 2005 : 243), tout en s'inscrivant bien souvent dans des relations asymétriques (Laurent 2004 : 178).

Si cette ruse-là, fruit de l'expérience, semble un atout dans la vie, les personnes rusées sont en revanche des personnes dont on se méfie : «*Fula ye fila ye*»<sup>3</sup> «Le Peul est deux personnes», dit un proverbe bambara, autrement dit il y a quelque chose derrière ses actes, la ruse étant un attribut des Peuls du point de vue bambara<sup>4</sup>. Au-delà des relations de pouvoir et de l'expérience acquise, nous verrons que la ruse s'inscrit plus largement dans un rapport à la parole indirecte imagée, non linéaire, qui fait appel à l'intelligence de l'interlocuteur (Lebarbier 2017). Voyons comment nos deux personnages, le bouffon et le décepteur, évoluent dans ces différentes dimensions de la ruse.

Les bouffons rituels, *sing. kɔrɔdugaw*, que j'ai pu suivre dans la région de Ségou au Mali sont des individus ordinaires, hommes et femmes, ayant un métier, une famille. C'est à l'occasion de «promenades» (*yala yala*) ou de cérémonies (rituelles, politiques ou des festivités de quartiers) qu'ils élaborent un personnage bouffon. Aisément reconnaissables par leur collier de fèves rouges et les tenues composites qu'ils revêtent pour l'occasion, on peut les apercevoir en groupe, seuls ou à deux, dans l'espace de la rue, des marchés, ou dans les cours des maisons. Avec leurs mouvements musicaux et dansés, leurs tours et leurs plaisanteries enjouées, ils sont capables de s'imposer dans un lieu ou une activité tout en suscitant l'adhésion de leurs interlocuteurs. Ils sont aussi bien souvent invités, car ils animent les festivités, moralisent les habitants avec leurs propos parfois subversifs, protègent des personnes malintentionnées avec leurs médecines, assurent l'entente entre les habitants et favorisent la prospérité des communautés par leur modalité de présence à la fois drôle et imposante.

Comme la parole, la pratique bouffonne peut être assimilée à la ruse, mais c'est un autre mot, l'absence de honte, *malobali*, qui est utilisé pour les qualifier (par les bouffons rituels eux-mêmes et par leurs cibles). Cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas honte, mais plutôt que leur pratique bouffonne s'appuie sur un jeu entre la honte et

<sup>3</sup>- Phrase entendue durant une conversation en 2019 lors des journées nationales du patrimoine culturel. Une variante notée par Bailleul : «*Fula i be folo don i te filana don*» (Bailleul, 2005 : 243), «Le Peul, tu connais le premier, tu ne connais pas le second» qui a dû être tirée du livre de Bailleul.

<sup>4</sup>- Un certain nombre d'attributs (langue, caractère, activités) sont associés à chaque groupe social. Les membres ne sont pas obligés de s'y conformer, mais ils nourrissent les interactions à plaisanteries.

son absence pour moraliser sans avoir de statut hiérarchique d'autorité (Carbonnel, 2019a)<sup>5</sup>. Avec leurs habits usés, leurs prénoms sans valeurs, ils se montrent, à l'image de personnages de conte, comme des individus insignifiants qui savent déjouer les situations les plus compliquées, faire face aux puissants et concilier les puissances en faisant venir la pluie et en favorisant la réalisation des vœux (avoir un enfant, obtenir un diplôme, se marier...).

Le personnage du décepteur est, quant à lui, un être de la littérature orale. Dans les aires linguistiques et culturelles mandé<sup>6</sup>, sénoufo et minianka, la littérature orale se déploie sur plusieurs genres, dont « le “conte” *nsiirin* ou *ntàlen*, le “récit étiologique” *ngàlen kúma*, le “récit de chasseur” *dònsomaana*, l’“épopée” *fása*, la “chronique historique de fondation et de migration” *kó kɔrɔ* » (Derive, 2009). La ruse est un des thèmes abordés par les proverbes, nous l'avons vu, mais c'est dans les contes que la figure du décepteur apparaît : « Dans presque tous les contes africains d'animaux figure un personnage qui se définit par son mode d'action : la ruse » (Paulme 1975b : 569).

Le décepteur africain est un être faible de la vie quotidienne, précise l'auteure, ce qui le distingue de son homologue américain, qui est « un chef ou un grand ancêtre dont les aventures se placent dans le temps mythique » (*loc. cit.*). Lièvre et hyène, araignée, enfants rusés ou membres de groupes ethniques (comme la figure du Peul dans la littérature mandingue, Derive 2005) se trompent les uns les autres, prennent le dessus sur des rois et des puissants, relèvent des défis, échappent à la mort, à la famine et au vol. Ces contes sont énoncés à l'occasion de veillées (aujourd'hui à la télévision) notamment, ou racontés au détour d'une conversation. N'ayant pas recueilli systématiquement ces récits, je m'appuierai sur la littérature qui analyse leurs contenus, mais aussi leurs conditions d'énonciations singulières.

Comment mettre en perspective un personnage de conte, comme la hyène *suruku*, et le lièvre, *nsonsani*, et des personnes, hommes et femmes, jeunes et âgés qui prennent le rôle du bouffon ? Au Mali comme ailleurs, l'étude de la figure du *trickster* et celle du personnage du bouffon rituel soulèvent des questions méthodologiques qui sont assez proches. Une difficulté soulignée dans l'ouvrage dirigé par William Hynes et William Doty (1993) est que les *tricksters* sont à la fois ancrés dans un système social et culturel donné et présents sur tous les continents. Il en va de même pour les bouffons rituels ; mes analyses envisagent ces deux niveaux simultanément, comme le suggèrent également ces auteurs. Autre difficulté, le contour de ces figures reste difficile à déterminer tant elles sont transversales à plusieurs domaines d'activité. Pourtant, Hélène Basso (1988) remarque que la plupart des études sur le *trickster*,

<sup>5</sup> Ils ont une position plutôt transversale dans la stratification sociale locale, tout un chacun pouvant devenir *kɔrɔduga* (à l'exception des descendants d'esclaves *wolosow*, qui constituent eux-mêmes une catégorie de bouffons), mais leurs attitudes les placent néanmoins du côté des groupes statutaires *nyamakalaw*, dont les griots et forgerons font partie et qui, à l'occasion de cérémonies, se présentent en position d'infériorité mais aussi de pouvoir vis-à-vis des nobles *horonw*. Une large littérature est consacrée à cette relation, voir particulièrement Bornand (2017) pour une description minutieuse de leur pratique rusée.

<sup>6</sup> La zone linguistique et culturelle mandé ou mandingue « correspond à une vaste étendue d'Afrique de l'Ouest : une grande partie du Mali, le nord-est de la Guinée, le nord de la Côte d'Ivoire, le sud-ouest du Burkina Faso, une fraction de la Gambie, une partie de l'est du Sénégal et même une petite portion du Liberia avec les Vaï » (Derive et Dumestre, 1999 : 1).

nombreuses et souvent comparatives, sont typologiques. Comme alternative, l’auteure a choisi de se concentrer sur la narration en se focalisant sur la singularité de la figure du décepteur. J’ai, de mon côté, souligné sa qualité d’acteur social, en cherchant à montrer la manière dont il donne forme à son personnage bouffon.

Ma contribution s’attachera ainsi à analyser les contours de deux personnages, bouffon et décepteur, qui se placent entre deux mondes et se reconnaissent par leurs manières d’agir, elles-mêmes pouvant être qualifiées de rusées au regard des procédés que nous allons maintenant analyser. Pour bien comprendre comment animaux et êtres humains, fiction et réalité peuvent être mis en perspective, nous commencerons par montrer que ces frontières entre le quotidien et le surnaturel sont poreuses, dès lors qu’il s’agit de ruse.

### À l’intersection entre les mondes humain et non-humain

Dans leurs chroniques maliennes, *Maléfices et Manigances, chroniques maliennes*, Gérard Dumestre et Seydou Touré (2007) ont finalement élargi les récits présentés bien au-delà de ceux qui comprenaient des éléments magiques, car ruse et magie se confondent :

Le terme *dabali*, d’usage courant dans ces chroniques pour désigner le moyen « magique » dont on use pour parvenir à de mauvaises fins, renvoie aussi à n’importe quels expédients, ruse ou procédé parfaitement rationnel. (Dumestre et Touré, 2007 : 6)

Plus généralement, les procédés dits magiques et rationnels (ou ordinaires et extraordinaires) partagent un même champ sémantique : *baara* désigne le travail d’un salarié, d’un vendeur, comme celui du marabout ou du féticheur ; *fura* est la médecine pour soigner (occidentale ou locale), mais aussi celle pour influencer le cours des choses ; *seben*, qui signifie écrire, désigne aussi bien un document administratif qu’une amulette (*loc. cit.*). On retrouve cette polysémie dans les contes, où les personnages, principalement des animaux, relèvent simultanément de ces deux registres, ordinaire et extraordinaire. Il peut s’agir de contes où les humains font appel à des animaux réels du monde de la brousse (distinct du monde du village) pour rétablir un équilibre dans l’ordre social<sup>7</sup>. Dans les mythes, les animaux sont à l’origine de nombreuses pratiques sociales humaines comme celle de jouer des instruments en pays sénoufo (Zemp, 1976). Dans les rituels de circoncision ou des sociétés initiatiques, lion, singe, hyène apparaissent sous forme de masques (Henry, 1910), aujourd’hui encore<sup>8</sup>. La société d’initiation enfantine bambara était elle-même divisée en associations portant le nom d’un animal : lièvre, cheval, oiseau (Fellous, 1981 : 212) au côté des bouffons rituels *kərɔdugaw* qui constituent eux aussi une classe de plusieurs de ces sociétés initiatiques (Colleyn, 2010).

<sup>7</sup>- Par exemple, dans un conte bambara recueilli par Veronika Görög-Karady (1980), une épouse délaissée confie ses nouveau-nés à une lionne. Les jumeaux ont grandi, sont très forts et très beaux. Ils retournent dans le village et recherchent leur mère biologique, toutes les femmes voulant être leur mère. Cet aller-retour des enfants entre une mère et une lionne permet à la première de réhabiliter son statut d’épouse.

<sup>8</sup>- Observation réalisée en 2008 dans le village de Sama-Markala (Mali).

Ainsi, les figures animales du décepteur se retrouvent avec le bouffon rituel dans les mêmes rituels et sociétés initiatiques, dont l'objectif est d'influencer le cours de la vie en obtenant notamment les faveurs des non-humains.

La coexistence entre les humains et les non-humains et l'équivalence des procédés magiques et non magiques ne doivent pas pour autant masquer les hiérarchies. En pays minianka, Danielle Jonckers cite les paroles d'une chanson énoncée sur l'autel *duba* (vautour) du culte forgeron *tupumpgnɔ* (enclume) et qui rappelle que le vautour est plus fort en ruse que les personnes rusées :

Quant à connaître les drogues (*chyz* : les feuilles) contre les sorciers, c'est le *duba* qui les connaît. Qui connaît les drogues de la pleine nuit (*ni ninge chyɛ*) ? C'est le *duba* qui connaît les drogues de la pleine nuit. Même si tu vois le rusé (*chichime*), ce n'est pas lui qui connaît, c'est le *duba* de *tumpungnɔ* qui connaît les drogues contre les sorciers. Même si tu vends la ruse, le *duba* est plus fort que toi en ruse. (Jonckers, 1979 : 116)

Tout un chacun peut acquérir des connaissances (Fassin, 1992 : 67-68), mais les gens de savoir (*donnibagaw*), forgerons (*numuw*), chasseurs (*dozow*), marabouts (*moriw*), bouffons rituels (*kɔrɔdugaw*), qui bien souvent ont été initiés (pour les plus anciens tout du moins), sont désignés comme ayant les compétences pour exaucer les vœux et déjouer les tours lancés par des êtres mal intentionnés. Comme le rappelle Jean-Paul Colley (2014 : 365) : « Au Mali comme dans les pays voisins, sous l'apparente islamisation devenue synonyme d'honorabilité, c'est néanmoins grâce à toute une série de dispositifs non musulmans qu'une très large partie de la population s'efforce d'avoir prise sur le monde ».

Dans le cadre des rituels comme dans la vie quotidienne, ces gens de savoir<sup>9</sup> investissent trois domaines d'intervention majeurs, qui sont aussi des préoccupations que l'on retrouve dans les actions des décepteurs des contes. Le premier est de veiller à ce que chaque habitant et l'ensemble de la communauté trouvent suffisamment de quoi se nourrir. Le second est d'assurer le mariage et la maternité des femmes. Le troisième, transversal, est de préserver l'entente entre les individus et de les protéger contre les attaques magico-religieuses.

Ces domaines d'actions sont aussi ceux des contes de décepteur, en particulier le manque de nourriture, de protection et de descendance (Görög-Karady, 1980). L'alternance entre un état de manque et d'équilibre est la règle dans les contes de décepteur (Paulme, 1975b : 576) comme dans la pratique bouffonne.

En quoi l'intelligence rusée du bouffon rituel (*kɔrɔduga*) serait-elle plus proche du décepteur que ne le serait celle du chasseur ou du forgeron ? La dimension ludique et prosaïque de la pratique du bouffon (*kɔrɔduga*) et sa capacité à créer un espace fictionnel transparaissent dans les procédés rusés, que nous allons maintenant analyser.

<sup>9</sup>- Cela inclut aussi les anciens rois (*masa* en bambara) sans armes de la région de Ségou auxquels est attribuée la capacité d'assurer la paix et la prospérité, de favoriser la fécondité et la venue de la pluie (Bazin, 1988 : 376). « De même leur autorité sur l'espace sauvage, en tant qu'il englobe les terroirs humanisés, peut être rétrospectivement imputée à leur passé légendaire de chasseurs proches des bêtes et des dieux ou génies » (*Ibid.* : 401-402).

### Des procédés rusés : jouer sur les apparences trompeuses

Les bouffons rituels (*kɔrɔdugaw*) élaborent une présence bien particulière, imprégnée des éléments qui les entourent. Visuellement, leurs parures composites détonnent par rapport aux tenues ordinaires en cumulant une multitude d'éléments. Les vêtements bouffons sont usés ou empruntés (au sexe opposé bien souvent), lorsqu'ils ne sont pas confectionnés dans des sacs de riz troués ; des objets sursautant à chaque pas dansé viennent également s'y ajouter : morceaux de filets de pêche ou de moustiquaires, arachides, boîtes de médicaments, tubes de fil de couturier ou de cartouche, etc.<sup>10</sup> Les bouffons rituels (*kɔrɔdugaw*) investissent aussi l'espace sonore, avec un répertoire musical qui leur est propre et avec leurs rires, mais aussi par leur reproduction d'autres sons. Lorsqu'ils n'imitent pas les cris d'un nouveau-né affamé, c'est le braiment de l'âne qui vient annoncer leur présence. Leur qualité d'animateurs festifs repose sur leurs danses mais aussi sur leurs manières d'imiter ce qui les entoure : que ce soit un masque du lion à l'occasion d'une cérémonie de chasseurs ou un bébé marchant à quatre pattes. Au cours de leurs processions ils s'insèrent dans l'activité des autres : ils prennent aussi les briques des mains d'un maçon autant que le pilon des mains de femmes occupées à piler le mil, ou encore entrent dans les cercles de danses (le plus souvent réservés à une catégorie sociale bien particulière).

Ils se fondent ainsi dans l'environnement mais ils ne se confondent jamais avec ce que leurs accessoires ou leurs gestes représentent : *kɔrɔdugaw* avant tout, les bouffons dissocient le rapport entre activité et acteur, prennent un peu des autres pour composer un personnage bouffon à leur façon.

Se métamorphoser en divers éléments de l'environnement est l'un des pouvoirs magiques attribués aux chasseurs (Derive et Dumestre 1999 : 6) qui partagent avec les bouffons rituels l'espace des cérémonies. Mariane Ferme et Jean-Pierre Warnier, mettent en perspective ces pouvoirs de camouflage des chasseurs avec ceux des *tricksters* et du guerrier fondateur de l'empire du Mali :

Cette expertise se rapportait aussi au propre pouvoir de mimétisme et de transmutation du chasseur : le succès de celui-ci était dû à sa capacité de trouver sa proie au moyen de pouvoirs de détection hautement développés (d'empreintes, d'odeurs, etc.), mais aussi de camouflage de sa propre présence. À cet égard, les chasseurs faisaient appel à une tradition établie, et largement répandue dans la région, mettant en scène des figures de décepteur (*trickster*) aux apparences trompeuses, à commencer par Sunjata, le fondateur mythique de l'empire du Mali au XIII<sup>e</sup> siècle. Sunjata était un décepteur *et* un chasseur guerrier qui dissimulait ses pouvoirs extraordinaires à l'intérieur d'un corps faussement faible qui, dans la plupart des traditions, est représenté par celui d'un bossu. (Ferme et Warnier 2001 : 123)

Dissimulation et appât constituent en effet deux motifs récurrents mentionnés dans l'index des ruses de Claude Bremond (1975) à la suite des travaux de typologique

<sup>10</sup> Pour une description des parures bouffonnes, voir Carbonnel, 2016, 2019a, 2009b.

des contes de décepteur de Denise Paulme<sup>11</sup>. La dissimulation peut porter sur un piège (couvrir un trou avec des branchages) ou, encore, sur l'apparence.

Dans un conte bambara, les chiens empêchent les singes d'aller présenter les offrandes rituelles à leur fétiche. Lièvre accepte de les aider à traverser la zone dangereuse. Pour ce faire, il les cache dans un grand panier et les transporte à l'insu des chiens.

Dans cet exemple simple, le décepteur protège ses alliés en piégeant l'éventuel agresseur (par dissimulation sans aucune présentation d'appât). (Bremond, 1975 : 611.)

Comme on l'a vu plus haut, l'action du bouffon consiste moins à se cacher qu'à montrer que les apparences peuvent être trompeuses : il joue sur les apparences et les relations de causalité (entre un vêtement et une identité, entre un statut et une activité), se protège aussi en se présentant comme similaire à tous. Si l'action du décepteur est différente, l'effet du conte sera cependant analogue, puisque le récit qui relate les faits du décepteur expose lui aussi sa dissimulation, mettant en garde son auditeur. Ainsi, l'acte de dissimulation du bouffon et du *trickster* se distingue de celui de l'escroc ou du voleur, qui, lui, agira nécessairement caché. L'action des bouffons se rapproche aussi du conte en créant un monde. Lorsque l'un d'eux fait le bébé, l'autre fait mine de le masser : le jeu se donne à voir dans les acteurs, adultes, et la gestuelle, puisque au lieu d'appliquer de réelles pressions sur le corps, le second bouffon se contente de faire des gestes exagérés du haut du corps d'arrière en avant. À la fois imaginaire et ancré dans la réalité, ce qui est joué n'est pas une simple imitation des règles de la vie ordinaire, mais la création d'un espace fictionnel qui intègre différents éléments de la réalité.

Une question qui est au cœur de la problématique de la dissimulation et de la ruse est celle de l'intention qui porte plus spécifiquement sur l'action. Dans un autre conte, Lièvre invite Hyène en cachant son intention qui est simplement de la piéger, mais l'auditeur du conte a lui accès à cette intention cachée.

Au quotidien, une intention dissimulée est une source potentielle de danger qui peut aller bien au-delà de la ruse (*kegunya*) et devenir une tromperie, le rusé devenant alors escroc (*ntaki*). C'est aussi ce qui caractérise les sorciers (*subagaa*) : derrière des apparences normales voire bienveillantes d'une vieille femme se cachent des intentions mauvaises ; derrière un « oui » peut se cacher un « non ». Être accusé de mauvaise intention, autrement dit d'avoir provoqué une maladie ou un décès, est ce que les bouffons redoutent le plus. L'entente, *ka ben*, étant une des préoccupations constamment énoncées par les bouffons comme dans la société : l'entente entre mari et femme, entre parents et enfants (qui cherchent plus spécifiquement les bénédictions), entre voisins, entre villages. Bien des médiateurs, dont les bouffons, sont là pour éviter les conflits.

<sup>11</sup>- Denise Paulme, aborde les contes africains de décepteurs en analysant les mouvements du point de vue du trompeur : l'échec ou la réussite de la ruse du décepteur et de son partenaire (1975b : 570), avec ou sans piège selon le caractère du personnage qui saura ou non apprendre de ses erreurs et écouter les conseils (*Ibid* : 575). De son côté, Bremond prend une échelle d'analyse différente « caractérisant ces épisodes par le but de leurs pièges et ces pièges eux-mêmes par les ressorts qu'ils mettent en jeu » (Bremond, 1975 : 602).

Pour éviter d'être pris pour des personnes malveillantes, les bouffons rituels font le contraire des sorciers : au lieu de faire l'inverse de ce qu'ils disent, ils disent l'inverse de ce qu'ils font (chacun pouvant le vérifier). « Faites du bruit ! » crient-ils, pour faire taire la foule. Pour « voler » un poulet, ils courent après en riant et en se jetant à terre, l'action extravagante et spectaculaire attirant nécessairement l'attention, tandis qu'un compère demande l'autorisation au propriétaire d'acquiescer le bien qui est relâché dans le cas contraire. Leurs gestes de drague consistent à faire fuir les femmes convoitées en se précipitant brusquement sur elles. Autrement dit, ils disjoignent ouvertement l'intention de la finalité de l'action. Ce qui laisse la place à la réflexivité que l'on retrouve dans la situation d'énonciation des contes.

Certaines actions bouffonnes se trouvent également à l'opposé de celles des décepteurs. Dans les contes, le décepteur use de l'appât, comme procédé rusé (Bremond, 1975 : 611.). Le glouton est dès lors une cible privilégiée (comme dans les relations à plaisanteries), Lièvre s'appuie sur l'irrésistible désir de manger de Hyène pour le piéger :

Puis, le lièvre étant assis sous un arbre, la hyène vint le trouver et lui dit : « Je vais te tuer ! — Attends, dit le lièvre, que j'aille à la fête de la commémoration de mon beau-père pour laquelle on m'a convoqué. Tu me tueras après. — Est-ce une belle fête ? » dit la hyène. Le lièvre dit : « Sûrement. On a tué des moutons, des chèvres et on en a jeté au-dehors du village pour ceux qui passeront. » La hyène, entendant ces détails, désira violemment aller à la commémoration. « Je ne peux malheureusement pas m'y rendre, ajouta le lièvre, ayant mal au genou. — Ne peux-tu te procurer une selle ? dit la hyène. Tu la mettras sur mon dos et je te porterai jusque là-bas. » Le lièvre accepte et ce fut fait : il mit une bride dans la bouche de la hyène, arma ses talons d'éperons, etc., et nos deux compagnons partirent. En arrivant au village, le lièvre se mit à donner de grands coups d'éperon à sa monture, puis descendit et l'attache à un piquet. La fête commença sans que la hyène attachée et affamée pût y prendre part. Ce qui n'empêcha pas le lièvre de beaucoup vanter son cheval toute la nuit. « Montre-le-nous, dirent enfin les gens — Le voilà ! dit le lièvre. — Mais ce n'est pas un cheval, dirent les gens, c'est une hyène ! » et ils l'assommèrent à coups de bâton. « Tu t'étais vantée de me tuer, dit le lièvre, parce que tu es plus forte que moi ; mais c'est moi qui t'ai tuée au contraire, étant le plus malin. (Paulme, 1975a : 621-622)

Les bouffons rituels sont eux aussi gloutons, mais à la différence de Hyène, cible du décepteur, ils exposent largement leur gloutonnerie, qui est un de leurs principaux registres d'action. « Bagneba, il y a du sucre ! Bagneba, il reste de la viande ! Bagneba, on a faim<sup>12</sup> ! » chantent-ils, en passant devant une maison. Ils déambulent toujours munis d'un grand sac qu'ils rempliront des dons. « Il y a des mangues ! Il y a des mangues<sup>13</sup> », chantent-ils encore devant une vendeuse de fruit, avant de

<sup>12</sup>- *Bagneba Sukaro b'a la ! Bagneba sogo ma ban ! Bagneba Kongo be na.*

<sup>13</sup>- *Mangoro be !*

se lancer dans un pas de danse. L'obtention de la nourriture n'est qu'un aspect de leur gloutonnerie, car dès que le bien convoité est acquis, ils bâfrent et se volent la nourriture entre eux. Jamais ils ne sont rassasiés, aiment-ils dire à la maîtresse de maison, lorsqu'ils sont invités à manger : « Nous sommes simplement fatigués » (*an te fa an sengena*).

La nourriture peut donc difficilement servir d'appât pour piéger les bouffons. Au contraire, leur gloutonnerie devient une monstration de pouvoir : celui de manger tout et chez n'importe qui sans tomber malades, alors que les risques d'empoisonnement sont rappelés constamment. Celui aussi de prendre de la nourriture dans l'huile bouillante et d'affirmer une absence de honte qui permet d'affronter n'importe qui. Leur gloutonnerie devient aussi un piège pour les autres en tant qu'intimation d'obligation (Bremond, 1975), leurs déambulations s'accompagnant de chants sur l'obligation sociale de partager. Tandis que dans le conte, on voit le glouton se faire prendre au piège par le décepteur, les interactions bouffonnes soulignent simultanément le désir individuel de manger en accaparant la nourriture et l'obligation sociale de partage et de retenue. Ce geste s'accompagne aussi des bénédictions qui s'ensuivent et de l'action propitiatoire des interventions des bouffons, qui sait combler la faim des participants et favoriser de bonnes récoltes. Ce qui nous conduit à interroger les desseins de la ruse.

### **Desseins de la ruse : l'entente, des singularités au service de la communauté**

Dans les contes des décepteurs africains, les ruses mises en œuvre par les différents personnages peuvent échouer ou réussir. Du point de vue de la narration, cette alternance s'explique en partie par l'intérêt du conteur de produire différents rebondissements (Paulme, 1975b : 576). La problématique de l'attention des spectateurs se pose différemment pour les bouffons rituels. Nous avons vu qu'ils vont à la rencontre des habitants et rompent les routines de ces derniers en déambulant dans les rues en chantant. Leurs tenues composites, leurs pas dansés et leur conduite décalée créent également la stupéfaction. Ils prennent soin de créer des effets de surprise fréquents, en rompant le silence par un cri ou un rire strident, en devenant le centre d'attention, en allant où bon leur semble.

Pour autant, la question de l'échec ou de la réussite permet d'interroger ce qui importe finalement dans une ruse, ses desseins, ses conditions, ses limites.

La ruse échoue aussi dans les contes, lorsque le rusé cherche uniquement à s'enrichir ou à satisfaire ses désirs. Les bouffons, eux, se montrent gloutons, nous l'avons vu, et ne cessent de souligner les besoins singuliers de chaque individu, mais ils rappellent avec autant de force le respect des règles de partage, ils parlent de sexualité, mais jamais ils ne draguent réellement et rappellent constamment les règles de bonne conduite. Cette intention n'est pourtant pas suffisante, les bouffons le rappellent eux-mêmes, les apparences peuvent être trompeuses. Pour fonctionner, la ruse doit satisfaire aussi certaines conditions.

### Les conditions de la ruse

Denise Paulme et Bernth Lindfors remarquent que le procédé rusé lui-même est secondaire, car nombre de contes montrent une imitation impossible de la ruse (Paulme et Lindfors, 1977). Par exemple, dans les deux mouvements du conte de *La pêche de Lièvre et Hyène*, avant que le Lièvre ne dissimule son identité, les deux personnages tentent de se voler le poisson pêché :

#### *La pêche de Lièvre et Hyène.*

1. Hyène va trouver Lièvre et lui propose une partie de pêche. L'autre refuse, il ne se sent pas bien. Hyène part seul, ramène beaucoup de poissons. Sur le chemin du retour, il voit un Lièvre étendu sur le sol, qui paraît mort. Hyène poursuit sa route, trouve un nouveau "cadavre", puis un troisième. Il laisse alors sa pêche et va rechercher le premier cadavre. Lièvre (qui s'était posté à trois reprises sur le chemin, faisant le mort) ramasse alors les poissons, rentre au village et prépare un bon repas. La nuit tombée il reçoit la visite de Hyène affamé. Lièvre prétend n'avoir qu'un peu de couscous, Hyène part, dégusté.

2. Le lendemain, les rôles sont inversés, Lièvre part seul, il ramène une bonne pêche. Au retour, il voit sur son chemin un "cadavre" de Hyène, passe son chemin ; puis un deuxième, qu'il fait mine de vouloir percer de sa lance. Hyène, effrayé, se relève et s'enfuit. (Paulme, 1975b : 585)

La leçon de cet échec, selon les auteurs, est que chacun doit accepter la condition particulière qu'il trouve à la naissance (Paulme & Lindfors, 1977 : 233). Lièvre est malin, Hyène ne l'est pas et ne doit pas prétendre l'être. Ce conte montre aussi que la ruse échoue dès lors qu'elle conduit à usurper une place, une position de pouvoir. Nous avons vu dans l'introduction que cette usurpation se traduit par *janfa*, la trahison, distincte de la ruse, *keguya*. Les bouffons rituels ne peuvent aucunement se permettre d'être dans cette position de prendre le pouvoir.

Une des conditions pour que la ruse ne devienne pas trahison ou tromperie pour le bouffon, et que la ruse n'échoue pas pour le *trickster*, est de respecter les hiérarchies. Ce respect apparaît en particulier dans le protocole suivi par une déambulation bouffonne. En 2008, les *korɔdugaw* de plusieurs villages réunis à Ségou à l'occasion du festival sur le Niger, décident d'aller faire une « tournée<sup>14</sup> » de l'autre côté du fleuve. Le président de leur association, Tietemalo, va alors prévenir les autorités des différentes localités qu'ils entendent traverser, via des marchands présents dans la ville notamment. Le jour dit, arrivé près d'un village, le groupe s'arrête sous un arbre, car seuls deux émissaires, sans leurs attributs bouffons, partent chez le chef *korɔduga* de la localité, avant d'aller ensuite chez le chef de village. Autorisés à entrer, les bouffons se rendent en premier lieu dans la maison du chef local, qui leur offre l'hospitalité. Après avoir revêtu leurs parures et chauffé leurs percussions, ils commencent leurs déambulations par les maisons des différentes autorités (administratives, locales,

<sup>14</sup>- Terme français utilisé par Tietemalo (voir phrase suivante dans le texte) ; en bambara, on dit : *yala yala*, « se promener », ou *folike*, « aller saluer ».

rituelles). Tout au long du chemin, alternant entre les déambulations chantées et les cercles de danses dans les cours des maisons ou sur les places publiques, les bouffons étrangers et de la localité ne cesseront de discuter des bonnes manières d'agir.

Ainsi, tout en paraissant subversifs et incontrôlables (personne ne sachant chez qui ils vont se rendre et ce qu'ils vont faire ou dire), les bouffons rituels sont dans le même temps extrêmement respectueux des autorités et des chemins de la connaissance qu'ils ont eux-mêmes suivis, ayant, pour les plus âgés, été initiés. Il en va de même pour le décepteur bambara, Lièvre, qui échoue rarement selon Denise Paulme, car Lièvre est présenté comme un initié, qui «sait suivre l'ensemble du processus d'apprentissage, respecter ses maîtres, les forgerons notamment, et [qui] ne donnera jamais les formules magiques complètes à des non-initiés» (Paulme et Lindfors 1977 : 229).

Plus encore, une position d'autorité respectée est aussi une condition dans la réussite des ruses. Jabi, le membre d'une association de masques de Markala, me raconta l'histoire suivante<sup>15</sup> : de grosses tensions avaient surgi au sein de cette association à la suite de la disparition d'une somme d'argent. L'association, structurée suivant des groupes d'âge, était sur le point d'éclater. Après quelques jours, les plus âgés ont décidé de réunir tout le monde. Ils ont pris un morceau de tissu et ont mis des feuilles dedans. Personne ne les avait vus faire. Puis ils ont déposé le morceau de tissu au centre de l'assemblée en disant que l'argent avait été rendu. Ce qui a eu pour effet d'apaiser les tensions. Après la fin de la réunion, ils sont allés dire à d'autres membres qu'il n'y avait rien dedans. Ce n'était pas une tromperie mais une ruse qui a permis d'apaiser le conflit. Mais, poursuit Jabi, si des jeunes étaient venus ouvrir le paquet parce qu'ils ne respectent plus cette parole, qu'est-ce que cela aurait donné ?

Si la ruse est nécessaire pour maintenir son autorité dans un milieu où l'entente prime, et si elle donne également une position d'autorité (Laurent, 2004), dans le même temps les ruses fonctionnent en s'appuyant sur des systèmes de légitimation. Les bouffons rituels font aussi très attention à montrer leurs positions de gens de savoir et de gens respectables.

Une autre condition pour rester dans le domaine de la ruse est l'humilité, de ne pas montrer de velléité de prendre le pouvoir, en assumant une place bien spécifique, celle du bouffon et du *trickster* présentant un côté prosaïque et drôle.

#### Conte sans titre (Mango)

Défié par Lièvre ("Hyène m'a dit que tu étais le plus malin des animaux sauvages"), Margouillat se cache dans une sauce onctueuse et pimentée qu'il a fait préparer la veille par sa femme et porter froide à Lièvre avec un plat de riz. "Ton ami est mort cette nuit, je te l'apporte pour que tu le manges." Lièvre se réjouit, mange le riz sans scrupule et se délecte à lécher Margouillat, jusqu'au moment où ce dernier lui défèque dans la bouche et s'enfuit. Lièvre reconnaît que Margouillat est bien celui qu'il prétend être.

<sup>15</sup> C'était à l'occasion d'un entretien réalisé en septembre 2019, concernant la manière dont la réputation de ville culturelle se construit à Ségou.

Lièvre veut se venger et recourt à ce qu'il croit être le même procédé, mais hurle de douleur quand sa femme le plonge dans la sauce bouillante. La femme suit néanmoins les instructions de son mari et porte le plat à Margouillat, qui pique Lièvre pour s'assurer qu'il est bien mort. Margouillat et ses enfants mangent Lièvre, Margouillat donne les os à la femme de Lièvre, elle s'enfuit. (Paulme et Lindfors 1977 : 237-238)

Cet exemple reprend un thème évoqué fréquemment par les bouffons rituels : la compétition entre les gens de savoir connaissant des procédés magico-religieux dont ils évoquent les limites dans un chant que l'on entend fréquemment lors de leurs déambulations :

*He kalanden, do ye ko don o ma ñe ban, Bomosi ka kalanden do ye ko don o ma ñe ban.*

Hé toi, l'apprenti, certains ont acquis des connaissances, mais ils ne savent pas tout,

Hé toi, l'apprenti du vieux barbu, certains ont acquis des connaissances, mais ils ne savent pas tout.

L'humilité du bouffon et du *trickster* est élaborée de manière spécifique. Lorsqu'ils ne bâfrent pas, les bouffons rituels émettent des flatulences, annoncent haut et fort qu'ils vont déféquer (ou qu'untel est en train de le faire) et parlent de sexualité devant une large assemblée. Ces personnages, plutôt extravagants, s'appuient sur des actions prosaïques qui agissent comme une autodérision, en s'appuyant sur les domaines de l'impudeur. La ruse est pragmatique. Cette manière de s'imposer, tout en exposant la fragilité des individus, montre également toute la finesse de l'intelligence rusée, qui doit s'ajuster à chaque détail de la situation envisagée et se focaliser sur l'action et ses effets plutôt que sur les personnes et leurs présentations.

### **Les limites de la ruse : une affaire d'équilibre**

Ainsi, la ruse n'est pas simplement un procédé, elle a un auteur et une cible, différents niveaux de finalités, et elle s'intègre dans une situation donnée. La seconde raison pour laquelle la ruse de Lièvre fonctionne fréquemment (sauf s'il manque d'humilité comme on vient de le voir avec Margouillat) est qu'il apparaît presque systématiquement en duo avec Hyène, qui se trouve beaucoup moins rusé (dans tous les contes cités, Hyène est considéré comme un personnage masculin) que lui (Paulme, 1975a : 620-621). Ces deux figures peuvent apparaître comme l'expression de deux contraires, mais tout porte à penser qu'il faut surtout les considérer ensemble. En effet, tout le jeu bouffon s'appuie, nous l'avons dit, sur l'équilibre de ces contraires (le caractère enjoué et menaçant, moralisant et subversif...), qu'ils incarnent eux-mêmes à la différence du *trickster* qui interagit avec son opposé. Là encore, si l'on considère les conditions du récit du *trickster*, le couple Lièvre-Hyène constitue lui aussi un ensemble pour les auditeurs.

L'équilibre de la ruse bouffonne comme de celle du *trickster* repose également sur l'idée de répondre aux exigences de la communauté, tout en satisfaisant les besoins d'un individu singulier. « Que Dieu nous donne le bien d'autrui, qu'autrui ne prenne pas notre bien », disent les bouffons constamment en riant, sachant que ce souhait va

à l'encontre des règles de bienséance ordinaire basées sur l'hospitalité. Mais dans le même temps, la nourriture qui leur est offerte est systématiquement partagée avec les enfants, avec leurs hôtes, avec les mères qui ont eu recours à leurs services et leurs bénédictions visent à assurer la prospérité de l'ensemble des habitants. Bien des fois, les bouffons rituels arrêtent le geste de don, disent avoir honte dès qu'ils sentent qu'ils peuvent nuire, toute leur activité étant fondée sur l'équilibre entre honte et absence de honte (Carbonnel, 2019a).

Dans les contes, cet équilibre est assuré par l'échec, la ruse du décepteur échoue lorsqu'elle nuit et lorsque le décepteur négatif commet une faute, il est puni :

Tortue et Chauve-souris

1. Durant une terrible famine, Chauve-souris, au cours d'un vol nocturne, trouve un jardin où il va ensuite chaque nuit voler quelques légumes pour nourrir sa famille.
2. Tortue l'ayant supplié de l'emmener avec lui, il accepte.
3. Chauve-souris se conduit avec modération, n'emportant que le strict nécessaire. Tortue n'écoute que son ventre et s'attarde, il est finalement capturé par le propriétaire.
4. Pour s'en tirer, Tortue dénonce Chauve-souris. Mais ce dernier feint la maladie de façon si convaincante qu'il désarme les soupçons. Tortue, pris sur le fait, est condamné et mis à mort. (Paulme, 1975b : 594)

Chauve-souris n'agit pas spécifiquement pour la communauté, puisqu'il (Chauve-souris est masculin dans le conte) ramasse des denrées pour sa propre famille, mais sa modération met en avant le collectif par rapport à l'insatiabilité. La modération n'est certainement pas ce qui qualifie au premier abord les actions des bouffons. Pourtant, ils font toujours très attention à ne pas porter préjudice à leurs cibles et cette attention à l'ensemble de la communauté distingue leur ruse de celle de personnes qui rusent pour leur propre compte, en cachant leurs intentions et qui sont qualifiées en bambara de *kalbaanci*, « menteurs effrontés »<sup>16</sup>.

### Conclusion

La question soulevée par ce numéro thématique de *cArGo* concernant les ruses pour infléchir le cours de la vie éclaire une dimension fondamentale des pratiques rituelles et religieuses, lesquelles résistent mal à l'opposition stricte entre le profane et le sacré tout en maintenant ces registres différenciés. En effet, l'intelligence rusée caractérisant les rites des sociétés initiatiques, comme celle des différents officiants religieux, s'affranchit elle-même de la frontière entre humain et non-humain en montrant des glissements permanents entre ce qui relèverait selon nous de la magie, d'un côté, et de la manigance, de l'autre. Ou, plutôt, elle se place dans les deux domaines dans le même temps. Le *trickster* et le *clown rituel* incarnent cette double dimension tant dans leurs modalités d'action que dans leur mode d'être.

<sup>16</sup>- *Kalabaanci* n/adj « entêté », « menteur », « récalcitrant ». *Kalaabanciya* n. « obstination forcenée », « mensonge effronté » (Bailleul, 2007 : 198).

Le personnage du bouffon rituel et celui du *trickster* se retrouvent ainsi sur bien des points pour ce qui est des procédés rusés, de leurs desseins et de leurs conditions de réalisation. Ces deux personnages montrent un caractère à la fois moralisant et subversif, puissant et ludique, qui s'exprime dans leur position transversale, par leurs actions stupéfiantes et décalées, par leurs domaines d'actions prosaïques relevant de l'alimentation et de la scatologie, notamment. Ces derniers domaines intègrent particulièrement les besoins singuliers à ceux de la communauté, qui donne satisfaction aux individus tout en soulignant les obligations. Un autre aspect commun, qui les distingue probablement d'autres pratiques rusées pour influencer sur le cours de la vie, est que leur efficacité repose moins sur une action orientée vers une finalité que sur leur manière d'être, qui fait la qualité du *clown* et du *trickster* : ils incarnent eux-mêmes le principe de la ruse.

Leur principale différence repose sur les conditions de leur expression. L'énonciation des contes constitue une situation d'interlocution entre un conteur et ses auditeurs dans un espace-temps particulier. Cette situation donne de la distance avec le récit et avec les actions relatées des décepteurs positifs et négatifs qui tantôt réussissent, tantôt échouent. Les interventions des bouffons rituels s'inscrivent de leur côté directement dans les activités sociales et rituelles des habitants et sont donc sanctionnées différemment. On voit ainsi que les bouffons rituels n'usent pas de procédés de dissimulation, mais au contraire jouent sur l'extravagance de leurs actions. Autrement dit, ils intègrent la dimension réflexive dans leurs actions en mettant en abîme ces jeux sur les apparences.

Dans le même temps, l'on voit que le *trickster* et le bouffon sont tous deux soumis aux mêmes desseins d'une ruse qui doit servir la communauté plus que des besoins particuliers, et ils suivent les mêmes conditions dont le respect des hiérarchies. En cela, les actions du *trickster* et du bouffon distinguent bien ruse et tromperie ou, encore, ruse et trahison. Toute la ruse repose sur la capacité à influencer le cours des choses, sans remettre en cause l'ordre des choses<sup>17</sup>. L'intelligence rusée singularise ici non pas des individus, mais des personnages, en déjouant les pièges et en relevant des défis auxquels sont confrontés l'ensemble des habitants.

<sup>17</sup>- Concernant leurs manières de déjouer les relations de genre, voir Carbonnel, 2018.

---

**Références bibliographiques**

---

**Bailleul C.,**2005, *Sagesse Bambara : Proverbes et Sentences*, Bamako, Donniya.2007, *Dictionnaire Bambara-français*, Bamako, Doniya.**Basso E. B.,**1988, « The Trickster's Scattered Self », *Anthropological Linguistics*, 30/3-4 : 292-318.**Bazin J.,**1988, « Princes désarmés, corps dangereux. Les “ rois-femmes ” de la région de Segu », *Cahiers d'études africaines*, 111-112 : 375-441.**Bornand S.**2017, « Quand raconter, c'est prendre au piège : l'implicite dans les narrations de griots généalogistes et historiens zarma du Niger » in Lebarbier M. (ed.), *Les Ruses de La Parole. Dire et Sous-Entendre. Parler, Chanter, Écrire*, Paris, Karthala : 175-220.**Bremond C.,**1975, « Principes d'un index des ruses », *Cahiers d'études africaines*, 15/60 : 601-618.**Brightman R.,**1999, « Traditions of Subversion and the Subversion of Tradition: Cultural Criticism in Maidu Clown Performances », *American anthropologist*, 101/2 : 272-287.**Carbonnel L.,**2016, « Des rebuts captivants : un nouvel ordre bouffon au cœur de la collectivité », *Techniques & Culture*, 65/66 : 370-385.2018, « Déjouer les relations de genre : l'art bouffon de la mixité au Mali », *Cahiers de littérature orale*, 82, [En ligne] URL: <https://journals.openedition.org/clo/4209>.2019a, « Avec ou sans honte : la morale à l'épreuve de la bouffonnerie », in Heintz M. et Rivoal I. (dir.), *Morale et Cognition à l'épreuve du terrain*, Nanterre, Presses universitaires Paris Nanterre.2019b, « Jouer sur la perception des choses. La composition de parures bouffonnes au Mali », in Keck F. (dir.), *Valeurs et matérialités*, Paris, Presses de : : 29-44.**Colleyn J.-P.,**2010, *Les chevaux de la satire : les Korèdugaw du Mali*, Montreuil, Gourcuff Gradenigo.2014, « Religion publique, religion clandestine : la Bamanaya à l'ombre de l'islam », in BrunetJailly J., Charmes J. et Konaté D. (dir.), *Le Mali contemporain*, Paris-Bamako, IRD Tombouctou : 365-381.**Derive J.,**2005, « Quelques images du Peul dans la littérature orale mandingue », in Baumgardt U. et Derive J. (dir.), *Paroles nomades : écrits d'ethnolinguistique africaine, en hommage à Christiane Seydou*, Paris, Karthala : 341-352.2009, « Typologie et fonctions de quelques genres oraux du Manding à l'aune du critère de spatialité », *Journal des africanistes*, 79/2 : 201-222.**Derive J. et Dumestre G. (dir.),**1999, *Des hommes et des bêtes : chants de chasseurs mandingue*, Paris, Classiques Africains.

**Dumestre G.,**

2011, *Dictionnaire bambara-français : suivi d'un index abrégé français-bambara*. Paris, Karthala.

**Dumestre G. et Touré S.,**

2007, *Maléfices et Manigances – Chroniques Maliennes*, Paris, Karthala.

**Fassin D.,**

1992, *Pouvoir et maladie en Afrique : anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, Paris, Presses universitaires de France.

**Fellous M.,**

1981, « Socialisation de l'enfant bambara », *Journal des africanistes*, 51/1 : 201-215.

**Ferme M. et Warnier J.-P.,**

2001, « La figure du chasseur et les chasseurs-miliciens dans le conflit sierra-léonais », *Politique africaine*, 82/2 : 119-132.

**Görög-Karady V.,**

1980, « Conte et Identité Sociale : À Propos de Trois Récits Bambara », *Cahiers de Littérature Orale*, 14 : 151-171.

**Handelman D.,**

1981, "The Ritual-Clown: Attribute and Affinities", *Anthropos*, 76, 3/4: 321-370.

**Heintz M. & Rivoal I.,**

2019, *Morale et cognition*, Paris, Presses universitaires de Paris Nanterre.

**Henry J.,**

1910, *L'âme d'un peuple africain : les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse*, Münster, Aschendorff.

**Holder G.,**

2004, « De la ruse à l'État. Ce qu'usurper le pouvoir signifie chez les Saman du pays dogon », in Latouche S. et Singleton M. (dir.), *Les raisons de la ruse : une perspective anthropologique et psychanalytique*, Paris, Découverte : 167-175.

**Hynes W. J. et Doty W.G. (dir.),**

1993, *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms*, Tuscaloosa, University of Alabama Press.

**Jonckers D.,**

1979, « Notes sur le forgeron, la forge et les métaux en pays minyanka », *Journal des africanistes*, 49/1 : 103-124.

1986, « Les faiseurs d'enfants », *Journal des africanistes*, 56/1 : 51-66.

**Keck F. (dir.),**

2019, *Valeurs et matérialité : approches anthropologiques*, Paris, Éditions Rue d'Ulm.

**Kedzierska-Manzon A.,**

2014, *Chasseurs mandingues : violence, pouvoir et religion en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.

**Laurent P.-J.,**

2004, « Lieux et non-lieux de la ruse dans la société mossi », in Latouche S. et Singleton M. (dir.), *Les raisons de la ruse : une perspective anthropologique et psychanalytique*, Paris, Découverte : 177-197.

**Lebarbier M.,**

2017, *Les Ruses de La Parole. Dire et Sous-Entendre. Parler, Chanter, Écrire*, Paris, Karthala.

**Makarius L.,**

1970, « Ritual Clowns and Symbolical Behaviour », *Diogenes*, 18/69 : 44-73.

**Meyer G. et Görög-Karady V. (dir.).**

1984, *L'Enfant Rusé, et Autres Contes Bambara – Mali et Sénégal Oriental*, Paris, CILF, EDICEF.

**Paulme D.,**

1975a, « Hyène, monture de Lièvre (vingt versions d'un conte africain) », *Cahiers d'études africaines*, 15/60 : 619-633.

1975b, « Typologie des contes africains du Décepteur », *Cahiers d'études africaines*, 15/60 : 569-600.

**Paulme D. et Lindfors B.,**

1977, « L'« Imitation Impossible » dans les contes du décepteur africain », *Research in African Literatures*, 8/2 : 219-259.

**Razy E.,**

2007, *Naître et Devenir – Anthropologie de La Petite Enfance En Pays Soninké (Mali)*, Nanterre, Société d'ethnologie.

**Toffin G.,**

2018, « Bouffons et clowns sacrés de l'Himālaya », *Revue de l'histoire des religions*, 1 : 97-131.

**Vallier G.-F.,**

2011, « Le concept du héros imprévisible : Système religieux yorùbá (Bénin-Nigeria). Èsù, l'improbable Trickster », *Cahiers d'études africaines*, 204 : 811-845.

**Zemp H.,**

1976, « L'origine des instruments de musique - 10 récits sénoufo (Afrique occidentale) », *The World of Music*, 18/3 : 3-25.

## « Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali »

### Résumé

La figure, animalière, du décepteur qui ponctue les contes mandingues, et le personnage du bouffon rituel qui surgit dans les rituels comme dans la vie quotidienne au Mali, font partie de ces intervenants propitiatoires pour les habitants qui agissent à la frontière entre le monde humain et non-humain. Non seulement ils usent de procédés rusés, mais ils peuvent être considérés comme des personnages rusés voire qui la personnifient : c'est ce mode de présence, plus qu'une action en particulier qui est dès lors agissant. En bambara, la ruse *keguya* décrit la vigilance qui s'acquière par des expériences énoncées notamment dans les proverbes et les contes, mais aussi un mode d'action en particulier dans les relations entre humain et non-humain, et un mode d'être préférable à la force. La ruse elle-même est donc plutôt valorisée, mais les personnes dites rusées le sont beaucoup moins au quotidien, en particulier parce que leurs actions peuvent tendre vers la trahison. En mettant en perspective le personnage du bouffon et du décepteur mais surtout les conditions de réalisation de leurs ruses — l'énonciation d'un récit pour le second, et les règles sociales auxquelles sont soumis le premier — cet article montre cette tension entre ruse et tromperie, et la qualité réflexive de leurs interventions. Après avoir décrit la ruse à la frontière entre le monde humain et non-humain, deux procédés, dissimulation et appât, seront analysés avant d'aborder les desseins et les limites qui dessinent les contours de cette ruse visant à infléchir le cours de la vie.

**Mots-clés :** Afrique de l'Ouest — Mali — Décepteur — Bouffon rituel — ruse

### The ritual clown, the trickster and ruse in Mali

### Abstract

The animal figure of the trickster of the Mandinka mythical stories and tales, and the ritual clown whose performance can be seen in rituals as in everyday life, are among those propitiatory actors for the inhabitants of Mali who act in between the human and non-human world. Not only their actions can be qualified as cunning, but they can be considered as cunning characters or personifies the trick, this mode of presence being therefore efficient more than just a particular action. In Bambara, the *keguya* trick describes vigilance through unfortunate experiences learn in proverbs, stories and tales, but also a mode of action especially in human-non-human relationships, and a way of being preferable to force. The trick itself is therefore rather valued, but the so-called cunning people are much less so in everyday life, especially because their actions can tend towards treason. This paper compare the conditions under which their tricks are carried out — the story telling for the trickster, and the social rules to which the clowns are subject — in order to highlight this tension between cunning and deceit, and the reflexive quality of singular but beneficial interventions for society. After describing the trick in between the human and non-human world, two of their processes, concealment and bait will be analysed before addressing the designs and boundaries that shape this way of influencing life.

**Keywords:** West Africa — Mali — Trickster — Ritual clown — cunning

**Lionel Simon** est un collaborateur scientifique F.R.S. - FNRS (Fonds de la Recherche Scientifique) et membre du laboratoire d'Anthropologie Prospective.

**Mots-clés :** Mentawai — Siberut — Indonésie — Rituels — Ontologies

## Composer avec les esprits et contraindre l'état ordinaire des choses. Modalités de l'action rituelle chez les Mentawai de Siberut (Indonésie)

**Lionel Simon,**

*Laboratoire d'Anthropologie Prospective – université de Louvain*

D'une superficie d'environ quatre mille kilomètres carrés, l'île de Siberut est la plus grande et la plus septentrionale des quatre formations non volcaniques que compte l'archipel des Mentawai (Indonésie). Elle se situe à quelque cent cinquante kilomètres au large de la côte occidentale de Sumatra (Fig.1). Disséminés dans la forêt tropicale dense qui couvre l'île, les Mentawai sont organisés en clans patrilinéaires exogames et constituent un ensemble égalitaire, sans figure centralisée du pouvoir ou autorité politique (Wallace, 1951 ; Schefold, 2001 ; Hammons, 2010 : 2-15). Leur population est estimée à 25 000 personnes environ (Persoon, 2003), mais ils ne seraient plus que deux mille à vivre dans la forêt (*kaleleu*), se répartissant le long des bras de rivières, dont les clans (*uma*) tirent généralement leur nom (Hammons, 2010 : 3). Ces clans réunissent un nombre variable de familles (*lalep*) autour d'une maison collective (les *uma*) où s'effectuent les grandes cérémonies (*puliaiijat*) (Fig.2).

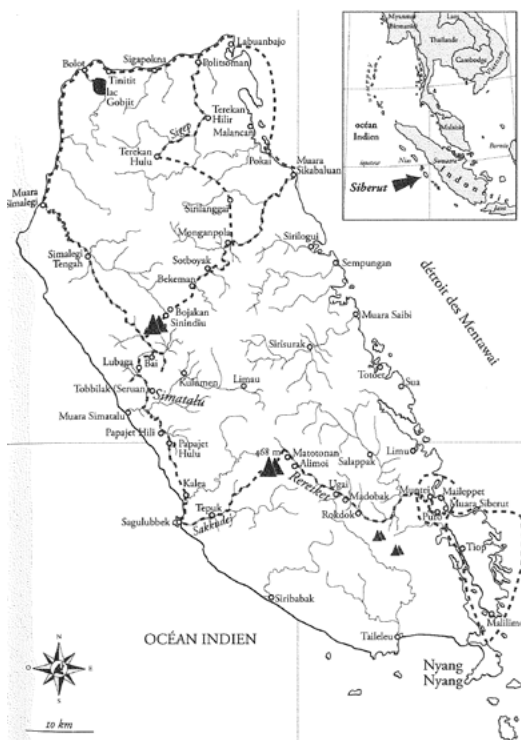


Fig. 1 - Carte de Siberut  
Source : Figueras, 2010 : 9.



Fig. 2 - *Uma* mentawai, localité d'Atabai

Mais les activités quotidiennes s'organisent au sein de la famille nucléaire, selon une division genrée des tâches, même si très peu d'entre elles sont l'exclusivité d'un sexe. Les Mentawai tirent la base de leur alimentation de l'horticulture. Ils cultivent une grande variété d'arbres fruitiers – jacquiers (nom lat. : *Artocarpus heterophyllus* ; *pegu* en mentawai), durians (*Durio zibethinus* ; *doriat*), bananiers (*musa spp.* ; *mago*), cocotiers (*cocos nucifera* ; *toitet*), notamment – ou de tubercules, comme l'igname (*dioscorea spp.* ; *laiket*) et le taro (*colocasea esculenta* ; *gettek*)<sup>1</sup>. Mais c'est le *sagu*, de petites baguettes obtenues par la transformation de la pulpe du tronc de sagoutier (*Metroxylon sagu* ; *sagu*), qui occupe le centre de tous les repas, complété ordinairement par le produit de la pêche en rivière<sup>2</sup>, la chasse de petits animaux (oiseaux, rongeurs), la cueillette ou la collecte de larves (*tamara*).

Les Mentawai pratiquent également l'élevage. Les animaux de rente – poules (*goukgouk*) et cochons (*saina*) principalement – sont destinés à couronner des événements importants et ne sont consommés qu'à l'occasion de cérémonies (*puliaijat*). De façon ponctuelle, les cerfs (*rusa, sibeutubu* ; nom lat. : *rusa timorensis*), les cochons sauvages (*sipusabe, saina smaigi* ; nom lat. : *sus barbatus*) et les quatre

<sup>1</sup>- Pour une synthèse sur l'arboriculture et l'horticulture mentawai, voir Forestier, Guillaud, Meyers et Simanjuntak, 2008 : 82-101 mais aussi Hadi, Ziegler, Waltert et Hodges, 2009. Pour une synthèse plus générale sur les processus d'acquisition et de production des biens de subsistance, voir Persoon, 2001 : 69-72.

<sup>2</sup>- La pêche en rivière se décline en trois types : *paligagra* (activité féminine effectuée de jour, au moyen d'épuisettes), *pangacla* (activité masculine effectuée de jour), *pangiou* (pêche nocturne).

espèces endémiques de grands singes de l'île<sup>3</sup> constituent les proies privilégiées de l'activité cynégétique. Celle-ci est aujourd'hui soumise aux contraintes du gouvernement au nom de la préservation de la biodiversité. Aussi la chasse est-elle essentiellement pratiquée pour les actes rituels importants.

Aux marges de la vie en forêt, les *desa* bénéficiant d'infrastructures sommaires mais en pleine expansion, accueillent un nombre croissant d'individus et de familles. Il s'agit de villages gouvernementaux, dont la construction reflète le souci de modernisation de l'île et d'homogénéisation de la population indonésienne (Schefold, 1998 ; Reeves, 1999 ; Yulia, Naldi et Naldi, 2018). Ils sont des relais par lesquels transitent, de proche en proche, les équipements et les artefacts exportés depuis Padang (située au centre de la côte ouest de Sumatra, une des plus importantes villes portuaires de l'Indonésie). Quoique les Mentawai aient opposé une résistance farouche aux programmes attachés, depuis l'indépendance de l'Indonésie en 1945, à les transformer et à les rendre conformes à la culture dominante (Schefold, 1998 ; Figueras, 2010 : 19-20), les villages concentrent des voies multiples par lesquelles infusent des influences qui reconfigurent, à des degrés divers, la vie sociale et culturelle des populations. S'y concrétisent des projets d'exploitation forestière, ainsi que des formes mercantiles d'usages du territoire et des ressources de l'île (Persoon, 2001, 2003). Les *desa* sont aussi des lieux où s'organisent l'offre de foi et les pratiques de conversion musulmanes ou chrétiennes (Delfi, 2013 ; Hammons, 2016). Ils sont encore des jalons qui permettent à l'industrie touristique de se développer sur l'île (Persoon, 2003 ; Bakker, 2007), grâce notamment à un réseau efficace de guides minangkabau<sup>4</sup> qui attirent ou rabattent les voyageurs étrangers vers un « séjour dans les tribus », depuis Padang ou depuis les îles situées au sud de Siberut. Tous ces facteurs sont liés aux transformations que connaît le paysage social et culturel des Mentawai. Des contrastes notables séparent les modes de vie respectifs dans la forêt et dans les villages. Dans ces derniers, la concentration démographique a notamment des implications sur la gestion quotidienne des relations sociales, sur les configurations de l'habitat et sur les activités économiques. L'entretien des animaux y est découragé par la proximité des habitations et par la restriction de l'espace disponible, tandis que les familles tendent à se spécialiser dans des tâches ciblées. Elles créent un surplus dans certaines activités, afin d'échanger ou de vendre le produit de leur travail contre des biens produits ou des services assumés par d'autres familles.

Dans cet article, je propose de me pencher sur certains gestes rituels que les Mentawai exécutent assidûment, indépendamment des modes de vie hétérogènes qui les caractérisent. Tous les événements ponctuant les étapes importantes de l'existence – individuelle et collective – sont sanctionnés par des célébrations (*puliaijat*), au cours

<sup>3</sup>- Le macaque de Siberut (nom lat. : *macaca pagensis* ; *bo'koi* en mentawai), le nasique des îles Pagai (*Simias/Nasalis concolor* ; *simakobu*), le gibbon de Kloss (*hylobates klossi* ; *bilou*) et le semnopithèque de Siberut (*Presbytis potenziani siberut* ; *joja* ou *simagalei*).

<sup>4</sup>- Les Minangkabau (en jawi : وابلانغيم, Urang Padang, d'après la capitale provinciale) sont un groupe ethnique habitant en Indonésie dans les hauts plateaux de la province de Sumatra occidentale et dans les îles Riau et en Malaisie, dans l'État de Negeri Sembilan.

desquelles se mettent en place des dispositifs denses et complexes (Loeb, 1929b ; Schefold, 1982, 2001). Les actions y sont déléguées aux *sikerei* (les chamanes), qui acquièrent les compétences nécessaires au cours d'initiations gardées par un secret farouche (Loeb, 1929a). Ces contextes offrent l'opportunité de saisir certains ressorts de l'engagement des Mentawai dans le monde. Ils se caractérisent en effet par la prise en charge de situations saillantes selon des modalités codifiées. Censés aboutir à la pleine réalisation des projets des humains, les gestes et les paroles des Mentawai y traduisent ainsi, simultanément, la manière dont les événements sont problématisés et la façon dont il est jugé opportun d'agir pour y faire face.

Les données qui fournissent sa substance à cette contribution ont été recueillies au cours de quatre séjours de recherche (quatre mois cumulés) effectués entre 2018 et 2019 auprès des populations mentawai vivant au sud de l'île de Siberut, dans le bassin de Bat Oinan. Quoique préliminaires, ces terrains ont mis en lumière l'existence d'attitudes récurrentes dans les démarches que les Mentawai intentent envers des non-humains. Un examen des pratiques qui déclinent ce souci d'obtenir les faveurs et la collaboration de certains êtres – ou de les influencer dans leurs comportements – met ainsi en valeur la transversalité de certaines des prérogatives dont les Mentawai s'estiment pourvus. Cette transversalité se manifeste dans la diversité des contextes où j'ai pu les observer et les enregistrer : dans deux célébrations de mariage (*sipangurei*), au cours de trois rituels de connexion des nouveau-nés aux animaux du jardin (*ab'binen*), lors d'une cérémonie ponctuant la fin de la construction d'une maison (*gurut uma*), dans quatre cures chamaniques (*pabete*), lors de rituels de chasse effectués en des lieux et selon des modalités variées (*usingin*), à l'occasion d'actes réalisés en vue d'assurer la protection et la sérénité d'individus ciblés (*ulia*), de garantir le bon fonctionnement d'objets choisis ou encore à l'occasion de sacrifices (*singin*), effectués dans les circonstances citées ci-avant ou en d'autres. En dépit de l'hétérogénéité de ces contextes et de leurs fins, mes recherches ont vu émerger des schémas d'action récurrents. Pour cette contribution, je voudrais illustrer ces procédures régulières en pointant trois attitudes qui mettent en lumière des pouvoirs d'action distincts sur le cours des choses et sur les facteurs susceptibles de l'influencer. Nous le verrons, si les comportements envisagés se distinguent par les projets qu'ils poursuivent, ils traduisent chacun une compréhension singulière des rapports susceptibles d'être établis et entretenus avec des êtres de différentes natures. L'article vise ainsi à mettre en lumière la diversité des relations que les Mentawai exploitent ou mettent en place pour exercer une influence ou une contrainte sur l'attitude des êtres susceptibles d'encourager leurs projets.

### **Mobiliser un état ordinaire du monde : flatter les collectifs-espèces de la forêt**

Parmi les nombreux gestes que les Mentawai effectuent avec le souci d'obtenir de futures chasses fructueuses, le traitement qu'ils réservent aux crânes des proies tuées et consommées laisse une trace particulièrement pérenne et notable<sup>5</sup>. Suspendus

<sup>5</sup>- Les autres os sont abandonnés à l'appétit des chiens.

sur une poutre centrale (*lelengan kelabaga*, Fig. 3) des *uma* (les maisons collectives)<sup>6</sup>, – ou accrochés à la paroi séparant la pièce de sociabilité<sup>7</sup> et la zone intime des *rusuk* (maisons d'habitation [voir note 6]) – les crânes sont conservés en un emplacement significatif. Disposés avec soin au milieu des maisons, ils sont censés attirer leurs congénères courant toujours dans la forêt. Ils sont ainsi supposés avoir une incidence sur le comportement des futures proies, les inciter à se laisser attraper par les chasseurs, voire à s'offrir à leurs flèches. Pour les Mentawai, il s'agit là d'une entreprise de la plus grande importance. À leurs yeux, en effet, le succès dans l'activité cynégétique ne récompense pas (ou pas seulement) les qualités du chasseur, il témoigne aussi, sinon davantage, de la docilité des proies et de leurs bonnes dispositions à l'égard des humains.

Pour obtenir une telle collaboration de la part du gibier, les Mentawai entourent les crânes de soins particuliers. Estimant qu'ils demeurent doués d'intentionnalité, ils leur parlent, disposent entre eux des bouquets de feuilles qu'ils ramènent de leurs parties de chasse fructueuses, ornent les plus majestueux avec des artefacts recouverts de motifs peints (Fig. 4). L'efficacité de ces entreprises, le lien de causalité unissant le succès des chasses futures et les soins prodigués aux crânes reposent sur l'idée que les animaux, indépendamment de leur état mort ou vif, continuent à communiquer entre eux. Veiller au confort et à l'allégresse des victimes qu'un homme a faites doit ainsi influencer sur les messages qui circulent entre l'habitation et la forêt (*leleu*). Cela encourage la passion dans les discours concernant les traitements que le gibier reçoit des chasseurs. De cette façon, les futures proies se trouvent plus enclines à accepter



Fig. 3 - Crânes suspendus, localité d'Atabai

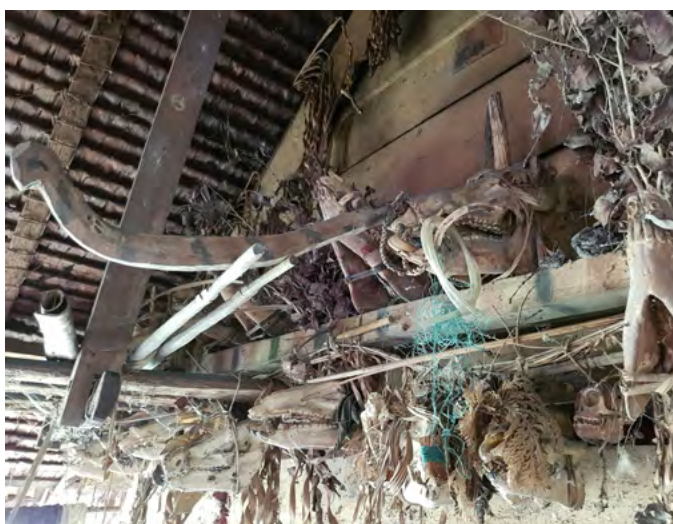


Fig. 4 - Crânes suspendus, localité de But'tui

<sup>6</sup>- Les Mentawai distinguent trois types de maisons, auxquelles sont communément associés des types d'aménagement, un statut social et des types de célébration. Les *sapo* sont de petites maisons équipées de façon très rudimentaire. Elles abritent les jeunes couples aussitôt après leur union. Les *rusuk* sont de plus grande taille et comprennent des équipements plus élaborés (deux âtres et trois pièces en enfilade notamment). Ce sont des maisons qui accueillent des familles nucléaires. Les *uma* sont quant à elles les grandes maisons cérémonielles, équipées pour accueillir les grands rassemblements du clan. Pour une description fine des *uma*, de leur structure et de leurs aménagements, voir Schefold, 2017 : 41-50.

<sup>7</sup>- On y reçoit les visites et on y accueille certains épisodes des cérémonies.

un sort apparemment funeste. Les artefacts sont décrits comme des « jouets » pour les animaux (*umat simagre*, « jouets pour leurs esprits »), tandis que les rameaux sont notamment présentés comme des feuilles fraîches ramenées de leur forêt d'origine : « Regardez les belles feuilles que je vous amène ». Elles sont destinées à rendre les crânes heureux et confortablement installés<sup>8</sup>. Ainsi les Mentawai exploitent-ils à leurs propres fins les connexions qui subsistent entre les animaux tués à la chasse et leurs homologues vivants : ce sont ces connexions qui rendent plausible la répercussion de leurs soins et de leur bienveillance sur la qualité des chasses futures.

Mais pour contenter les victimes de leurs flèches empoisonnées, les Mentawai jugent insuffisant de suspendre les rameaux ramenés de la forêt. Au préalable, chaque crâne doit être effleuré avec le bouquet. Déroger à cette règle reviendrait à mettre l'entreprise en échec, car cela engendrerait le mécontentement de certains spécimens. Ce fait met en lumière une part des conceptions attachées aux animaux. Ils sont envisagés comme des individualités pensantes. Parce qu'ils sont supposément doués d'intentionnalité, il s'agit de les contenter tous, pris isolément. En outre, toutes ces manœuvres destinées à combler les animaux tués sont réputées avoir des effets au sein de classes spécifiques, cloisonnées. Toucher le crâne d'un cochon sauvage n'a aucune chance, aux yeux des Mentawai, de se répercuter sur le comportement des macaques, des gibbons ou des cerfs, l'inverse étant tout aussi vrai. Chaque animal est pensé comme appartenant à un collectif séparé des autres. Aussi le traitement des crânes actualise-t-il, tout à la fois, les liens inextricables rattachant chaque individu à son espèce – ce qui rend plausible l'efficacité de leurs pratiques – et la césure ontologique séparant les espèces entre elles<sup>9</sup>. C'est ainsi dans un monde compartimenté que les chasseurs estiment agir. C'est l'existence des animaux au sein de collectifs clos, de même que la prégnance d'une certaine continuité entre les membres de ces collectifs qu'ils mobilisent afin d'agir dans le monde.

Fig. 5 - Sculpture d'oiseau et festons végétaux, localité de Muara Siberut



<sup>8</sup>- À côté de l'efficacité qu'elles tirent de leur fraîcheur et de l'engouement qu'elles sont censées susciter parmi les crânes, les feuilles répondent d'autres enjeux. Les espèces choisies pour constituer les bouquets ne sont pas anodines et les Mentawai leur prêtent des qualités particulières. Les propriétés qui leur sont reconnues sont elles-mêmes censées avoir une incidence sur la qualité des chasses futures, mais les envisager ici serait néanmoins périphérique par rapport au propos.

<sup>9</sup>- Ces deux idées renvoient à un schème animiste, tel que défini par Philippe Descola : un schème d'identification qui distribue les existants en leur attribuant une intériorité analogue à celle des humains (ce sont des êtres pensants) et en faisant jouer aux corps le rôle de différenciateurs ontologiques. Ils ont une intériorité identique mais des attributs physiques distincts (Descola, 2005 : 183-202).



Fig. 6 - Bas-relief, localité de Muara Siberut

Cette idée d'une continuité contenue dans les rangs des espèces ne s'arrête d'ailleurs pas aux frontières de l'animalité. Elle concerne également les plantes et les arbres. C'est ce qui motive les peintures, les bas-reliefs, les sculptures et les festons végétaux que les Mentawai confectionnent pour orner les murs, les éléments de structure, les toitures, les façades et les étagères de leurs maisons (Fig. 5 et 6). Ces artefacts réalistes représentent le plus souvent des oiseaux (*sia'gou*) et des singes (*joja*), parfois des tortues et des lézards (*bate*), plus rarement d'autres animaux. Parmi les discussions remarquables qu'il m'a été donné d'avoir avec les Mentawai, celle que j'eus avec deux hommes – Teorepako et Syarul – dans la localité d'Atabai (située dans la municipalité de Bobonaro du Timor-Oriental) apporta un éclairage tout particulier sur l'agentivité qu'ils confèrent aux réalisations dont ils décorent leurs

intérieurs. Durant cette entrevue, les bas-reliefs me furent présentés eux aussi comme des « jouets pour les arbres ». Commentant cette assertion<sup>10</sup>, mes deux interlocuteurs stipulèrent qu'ils ne faisaient pas référence (contrairement aux apparences) aux arbres en général, mais aux « arbres de la maison », c'est-à-dire aux arbres de la même espèce que ceux qui ont été abattus et utilisés comme matériaux pour l'ensemble des éléments de l'habitation : la charpente, les poutres, les étagères, les bancs, les murs... C'est là un point important, parce qu'en faisant référence à ces arbres précis, mes interlocuteurs parlaient d'arbres identifiés (ce n'est pas la masse de la forêt). Ils sont non seulement spécifiés, mais ils sont aussi accrédités d'une intentionnalité, puisqu'il s'agit de les distraire. L'idée avancée était de s'excuser auprès des arbres abattus et de rendre explicites les bonnes dispositions des humains à leur égard, de façon à obtenir leurs faveurs.

Les arbres de la forêt sont en somme identifiés et spécifiés, c'est-à-dire appréhendés par le biais de leur espèce propre. Les guirlandes et les figurines de bois qui pendent dans les maisons ne sont donc pas là seulement pour décorer. Elles ont pour fonction de rendre attrayante la vie des arbres dans la maison. Il s'agit de les enjouer. Et les conséquences avancées par Teorepako et Syarul en cas de non-respect des arbres et des actes rituels qui trahissent cette posture courtoise étaient de voir se produire des incidents en forêt compliquant les entreprises humaines, voire provoquant des accidents. Présentées comme les répercussions ou les conséquences d'un manque de déférence à l'égard des arbres prélevés, ces mésaventures étaient supposées

<sup>10</sup>- Qui fait par ailleurs écho au livre que Schefold a publié sur « l'art mentawai » (Schefold, 2017).

affecter le responsable de la coupe des végétaux (lui et/ou ses proches) et être causées par les arbres des espèces prélevées. C'est donc à nouveau au sein d'un monde compartimenté par les collectifs-espèces que les Mentawai estiment devoir agir. À nouveau, ils ne jugent pas qu'il soit plausible que de telles manipulations aient des effets qui débordent des cloisonnements ontologiques. La finalité des efforts consentis pour exposer les ornements est donc d'avoir une sorte de mainmise sur les messages supposés se véhiculer au sein des espèces animales et végétales, indépendamment de l'état (mort ou vif) des spécimens servant de médiateurs. Rendre heureux les arbres abattus pour constituer l'armature, le sol ou les parois des maisons est supposé avoir une incidence sur les parcours futurs en forêt et ce, par le biais des messages positifs que les « arbres » (réduits à l'état de poutres ou de planches) envoient à leurs congénères verts.

Les réalisations dont les Mentawai ornent leurs murs ne font donc qu'actualiser et décliner un seul schème. Chaque crâne et chaque os suspendu, chaque planche et chaque poutre de la maison est pris comme une individualité, mais également dans un rapport métonymique reliant les parties prélevées chez certains spécimens au collectif-espèce clos auquel elles appartiennent. Ce faisant, ce premier type d'entreprise pointe la promptitude des Mentawai à mobiliser à des fins opératoires les propriétés qu'ils attribuent aux êtres. Ils trouvent au fond dans leurs relations ordinaires le terreau pour imaginer des procédures susceptibles d'influer sur l'environnement et ses occupants. Ils mobilisent les qualités dont ils créditent les animaux pour asseoir leurs parties de chasse futures. Leurs démarches s'adosent, comme nous l'avons vu, à la reconnaissance d'une intentionnalité aux non-humains et des liens qui unissent ces derniers à un collectif-espèce. Les gestes des hommes et la plausibilité de leur efficacité reposent aussi, par ailleurs, sur la manière dont les Mentawai appréhendent l'éclatement des existants en classes spécifiques cloisonnées.

À ce stade, les Mentawai se contentent donc d'exploiter les prérogatives offertes par leur compréhension de l'articulation entre spécimen et espèce. Nous allons voir à présent que cette compréhension de l'hétérogénéité du monde foment d'autres préoccupations, lesquelles requièrent des actions ciblées. Dans l'environnement particulièrement dense de Siberut, la docilité des proies ne suffit pas. Il faut encore le concours de tous les êtres de la forêt pour que s'opère la rencontre avec le chasseur. Et dans ce contexte, l'isolement des collectifs-espèces s'avère problématique. C'est, en tous les cas, ce que suggèrent certains gestes effectués par les Mentawai en vue d'opérer le ralliement d'êtres ontologiquement séparés et de contraindre ainsi l'état normal des choses.

### **S'affranchir des découpages ontologiques : totaliser la forêt**

Si les Mentawai prennent grand soin des crânes de leurs proies, ils ne font pas reposer leurs projets cynégétiques sur ces seules attentions. Ils n'estiment pas plausible, en effet, d'avoir du succès à la chasse s'ils n'exécutent pas certains gestes destinés à obtenir la collaboration des êtres de la forêt pris dans leur ensemble, c'est-à-dire au-delà de leurs cloisonnements dans leurs collectifs respectifs. Ces

êtres sont sollicités au cours de séquences rituelles denses et accomplies en deux lieux dont les localisations répondent à des enjeux pratiques. Le premier endroit (d'un point de vue narratif, pas nécessairement chronologique) où des adresses sont prononcées est le camp de chasse (*sapo*). Le deuxième se trouve dans la forêt (*kaleleu*), là où débute la traque proprement dite<sup>11</sup>.

Dans l'exemple que je souhaite développer, j'accompagnais Salomo, un *sikerei* (chamane) de la communauté de But'tui<sup>12</sup>. Une marche de trois heures environ nous mena à un camp de chasse déjà existant (Fig.7), ce qui nous permit de déployer des efforts modérés pour en consolider la structure et la recoiffer avec de fraîches feuilles de bananier. Une fois l'ouvrage achevé, Salomo s'attacha à mettre en place le dispositif requis pour donner à notre entreprise le plus de chances de succès, en commençant par la cueillette des éléments nécessaires.



Fig. 7 - Camp de chasse

Les pratiques rituelles observées au camp de chasse s'organisent autour de deux séquences. Celles-ci sont caractérisées par des adresses à deux types d'interlocuteurs et trahissent deux impératifs pour que l'entreprise cynégétique soit fructueuse. Ces impératifs s'ajoutent à la coopération des proies qui, comme nous l'avons vu plus haut, doivent s'offrir d'elles-mêmes. En effet, que les animaux soient disposés à se laisser attraper n'a de chance de servir les projets cynégétiques que s'ils sont rendus disponibles, abandonnés aux humains par *Taikaleleu*, le « Maître de la forêt » et de tous ses occupants, animaux, végétaux et minéraux. C'est cet impératif que sert la première partie du rituel. Elle consiste à adresser des souhaits à cet être omniprésent et auquel il s'agit d'explicitement les bonnes intentions des humains.

En même temps que les mots pointent ce qui est attendu de *Taikaleleu* – la sécurité dans le camp et la présence d'animaux sur le trajet des chasseurs –, de la nourriture est posée à son intention sur des feuilles faisant office de plats, ainsi

<sup>11</sup>- J'ai eu l'opportunité d'assister à plusieurs rituels de chasse, tenus en des lieux différents. Chacun d'eux mériterait une attention particulière et un traitement spécifique. Pour l'heure, il s'agit de suggérer la variété des modalités d'action et d'en documenter une partie. Par ailleurs, chacune des séquences composant ces adresses comporte un grand nombre d'actes et mobilise une pluralité d'agents. Pour être décrits finement et dans leur entièreté, tous ces aspects nécessitent des développements qui dépassent le projet de cette contribution. Aussi cette dernière se limite-t-elle à mettre en lumière des modalités de l'action pratique, à travers certaines facettes des séquences mentionnées. Il s'agit de pointer la variété des intentions animant les Mentawai dans leurs démarches vis-à-vis des non-humains.

<sup>12</sup>- Situé dans la partie sud de l'île de Siberut en remontant la rivière Reireket.



Fig. 8 - Bouquet,  
rituel au camp de chasse

que de petits morceaux d'étoffe prélevés sur le pagne (*ka'tun*) de Salomo. Les pièces de tissu sont tenues pour être d'une valeur inestimable aux yeux des esprits, quelle que soit la nature de ces « créatures » (*sau'kui*, *simagre*, *ke'chat*, *tai*<sup>13</sup>...). À travers ce don, Salomo sollicitait une contrepartie de *Taikaleleu*<sup>14</sup> : qu'il libère des proies à notre intention. Il conclut cette séquence en formant sur le sol

une traînée de cendres prélevées dans le feu du camp. Elle devait constituer une frontière prémunissant ce dernier contre l'intrusion d'indésirables mal intentionnés à notre égard (*bopaipai*, *saba*, *sau'kui*, ou *Taikaleleu* lui-même<sup>15</sup>).

La deuxième séquence qui intervient dans ce camp de chasse mobilise cette fois les arbres de la forêt comme interlocuteurs. En la circonstance, Salomo se saisit d'un bouquet préalablement confectionné au moyen de branches feuillues sélectionnées avec soin (Fig. 8). Rien dans le choix des essences n'était anodin. Il s'agissait d'espèces très abondantes dans la forêt et une part de l'efficacité des gestes que Salomo s'appropriait à exécuter tenait à l'importance de leur distribution. Ces arbres étaient en effet considérés comme des agents intentionnels, dont la collaboration à l'entreprise cynégétique était d'autant plus nécessaire qu'ils étaient présents en grand nombre dans le milieu. Obtenir leur coopération revenait à s'assurer le concours d'une grande partie de la forêt.

L'essentiel de cette séquence consiste à pointer le toupet végétal en direction des chasseurs et de leurs effets (sacs, armes, ustensiles), de manière à familiariser les arbres avec la présence des humains. Ces gestes s'accompagnent d'une explication verbale de ce qui est attendu : que les arbres envoient les animaux aux personnes

<sup>13</sup>- Respectivement, fantômes, esprit de la personne, esprit de défunt et esprit-maître.

<sup>14</sup>- Sur les prestations rituelles entre les humains et les esprits, voir Hammons, 2010 : 45-76.

<sup>15</sup>- Respectivement, la vipère de Siberut (*trimeresurus hageni*), le python réticulé (python *reticulatus*), des spectres et l'esprit « Maître de la forêt ».

devant lesquelles les feuilles sont présentées et contribuent ainsi au succès de la partie de chasse. L'entreprise repose à nouveau sur l'attribution d'une intentionnalité aux végétaux pris pour interlocuteurs. Elle implique également le rapport métonymique liant les branches feuillues à leurs espèces respectives. Il s'agit de pointer les éléments ciblés par la manœuvre en secouant le bouquet. Ces mouvements secs d'agitation sont censés concentrer l'attention des arbres et la maintenir en éveil. Tel qu'il m'a été décrit, le processus d'habituatation censé se produire aux chasseurs et à leurs artefacts repose sur l'odeur (*kupik*) de ces derniers et sur la faculté de reconnaissance olfactive attribuée aux végétaux. Par ailleurs, ceux-ci sont censés conserver une part du *simagre* (esprit) des animaux qui se frottent à eux et/ou grimpent sur eux. C'est cette rencontre tactile qui est conçue comme conférant une sorte d'emprise aux arbres et aux plantes sur les proies. Ils peuvent alors envoyer celles-ci aux chasseurs. Comme dans le cas présenté plus haut, la plausibilité et la pertinence des pratiques mentawai reposent sur les propriétés et aptitudes ordinairement attribuées aux êtres de la forêt.

Mais il y a un élément notable dans la composition du bouquet. Il apparaît lorsqu'on place ce dernier en regard d'une autre gerbe que Salomo confectionna quelques heures plus tard (Fig. 9). Il s'agissait alors de pratiquer un nouveau rituel, à l'endroit où la chasse à proprement parler commençait. Quoique effectués selon d'autres modalités, les gestes de Solomo poursuivaient la même finalité que ceux qu'il avait exécutés auparavant dans le camp de chasse : il s'agissait d'obtenir des proies et qu'elles soient envoyées aux chasseurs par la forêt. À cette occasion, Salomo collecta de



nouvelles feuilles, identiques à celles qu'il avait récoltées au camp de chasse. Seule l'une de ces dernières faisait défaut : une feuille de *duru* (*Medinilla alternifolia*, selon Figueras, 2010 : 317), qui entourait les autres branches, dans le premier bouquet. Lors du second rituel, Salomo, une fois collectés les matériaux nécessaires, s'accroupit sur deux feuilles de *labi*, qui constituaient le centre du

Fig. 9 - Bouquet et dispositif de feuilles de *labi*, rituel en forêt

dispositif mis en place (voir Fig. 9). De composition paripennée, celles-ci sont parfois utilisées pour flécher des parcours, en raison de leur forme générale acuminée. Dans ce contexte, elles étaient posées sur le sol, l'une sur l'autre et en sens inverse. Le rituel constituait pour l'essentiel en une adresse au sol (*pora*). L'assemblage végétal sur lequel s'était posté Salomo avait pour fonction de faire converger les trajectoires susceptibles d'être empruntées par les animaux, à l'instar des feuilles de *labi* qui se croisaient sur le sol. À travers le rapport d'analogie établi entre le dispositif mis en place et ses effets sur les créatures animales ciblées, il s'agissait de contraindre (ou induire, pousser, amener) celles-ci à emprunter des chemins qui les conduiraient vers nous. Ce point met en lumière l'importance de la feuille de *duru* dans le bouquet confectionné au camp de chasse. Si le recours au *duru* n'était pas jugé de mise dans le second rituel, c'est précisément parce que, au lieu où nous nous trouvions en forêt, c'était au sol que s'adressait Salomo. Et le sol, m'expliqua-t-il, « c'est toute la forêt ».

Si l'effet d'englobement n'est pas souhaité lors de ce deuxième rituel, c'est parce que l'interlocuteur est lui-même de nature à totaliser le milieu. C'est en effet à la terre que les Mentawai s'adressent, une entité qui ne nécessite pas de stratagème *ad hoc* pour passer du particulier (un point dans l'espace) au tout (l'ensemble de la forêt). Cela tend à mettre en lumière le fait que les Mentawai envisagent l'étendue forestière comme un ensemble continu, au regard de la base stable que constitue le sol et en dépit de l'hétérogénéité des substrats, des couvertures végétales, des reliefs... Ce n'est pas le cas de la forêt lorsqu'elle est vue en relation avec les aux espèces végétales et animales qui la peuplent. Dans ce cas, l'écrasante diversité des biotopes forestiers confronte les Mentawai à un éclatement des espèces que leur schème animiste ne fait qu'entériner. « Organiser » leur hétérogénéité impose dès lors de mettre en place les conditions d'un rassemblement nécessaire à l'obtention des conditions d'une bonne chasse. S'adresser à des êtres dispersés dans l'espace est plausible aux yeux des Mentawai, en vertu des rapports étroits qui unissent les membres d'une même espèce. Mais la chose se complique lorsqu'il est nécessaire de s'adresser à un ensemble d'espèces que tout distingue a priori. C'est alors que cette feuille de *duru* est mobilisée pour enserrer les branches feuillues prélevées sur des arbres choisis et opérer explicitement leur rassemblement. Il s'agit, par des gestes spécifiques, de surmonter les frontières ontologiques qui séparent les collectifs-espèces. Les faire concourir au même projet, en faire les récipiendaires des mêmes messages : c'était le rôle assigné à la feuille que Salomo enroula autour du bouquet, lors des gestes pré-cynégétiques qu'il effectua au campement.

Trois démarches furent donc entreprises dans ce contexte de chasse. La première consistait à solliciter *Taikaleleu* afin de le sensibiliser à notre cause de chasseurs, de témoigner de nos bonnes dispositions et de lui offrir des pièces de tissu. Il s'agissait d'obtenir sa coopération – protection et libération des proies –, avant que la traque se mette en place. Les deux autres entreprises témoignaient quant à elles du souci d'obtenir le concours de la forêt comme ensemble. Deux procédés mettaient en lumière ce souhait, en faisant disparaître *Taikaleleu* comme interlocuteur.

D'une part, c'était le sol qui était sollicité, du fait qu'il est susceptible d'interagir avec les proies où qu'elles se situent. À l'instar des arbres, c'est le contact physique du sol avec le gibier, lorsque ce dernier le foule, qui rend plausible « sa capacité d'envoyer » des animaux aux humains. C'est donc une manière de synthétiser l'étendue, en dépit de son hétérogénéité. D'autre part, c'étaient les arbres qui devenaient les destinataires des paroles et des actes. Il s'agissait alors d'exercer une action contraignante sur l'état ordinaire des choses. Salomo mobilisait pour ce faire les propriétés distinctives des feuilles de *duru*<sup>16</sup>. La spécificité de cette entreprise est de nourrir le projet d'aller au-delà des données immédiates concernant le monde et de façonner un contexte bénéfique par-delà les découpages ontologiques normaux. En cela, les gestes exécutés par Salomo dénotaient une manière particulière d'envisager les choses. À l'inverse des actions qui mobilisent les propriétés ordinaires des êtres, Salomo estimait cette fois qu'il était nécessaire (et plausible) de proprement mettre en place, d'opérer, d'initier, de façonner des conditions ponctuelles, requises pour la réalisation de ses projets.

Je propose à présent de quitter le contexte cynégétique pour mettre en évidence l'existence d'une troisième modalité d'action, attachée cette fois-ci à diriger les *simagre* – les esprits des personnes, qu'elles soient humaines ou non<sup>17</sup> – vers l'adoption de conduites spécifiques.

### **Exploiter les relations ordinaires : contenir et manipuler les esprits**

Un troisième type d'action peut en effet être documenté ici. Je voudrais l'illustrer à partir d'un contexte singulier : celui d'une cure chamanique (*pabete*). Il se distingue des deux précédents par sa nature et par sa finalité. Inséré dans des suites de gestes et de paroles qui poursuivent des objectifs différents, il dénote un souci transversal : celui de canaliser, d'aiguiller, d'orienter des *simagre*, de façon à contraindre leur attention et à la tourner dans une direction voulue. Cela en vue d'amener l'être sollicité à concourir à l'entreprise en cours.

Les *simagre* sont décrits par les Mentawai comme « l'esprit des personnes » (Schefold, 2017 : 139). Avec les *tubu* (les corps), ils en constituent la composante essentielle. Mais si ces deux parties des individus sont inextricablement liées, elles semblent aussi jouir d'une autonomie prononcée l'une par rapport à l'autre. Les Mentawai estiment qu'en temps normal, les *simagre* vaquent à leurs occupations, à distance des *tubu*, sans se soucier de ceux-ci et sans qu'il y ait de lien de causalité entre ce que les uns et les autres font et vivent respectivement. « Ils sont comme des enfants », m'a-t-on expliqué pour rendre compte du caractère immaîtrisable et vagabond des *simagre*. Toutes les cérémonies (*pulijajat*) comptent à ce sujet un moment

<sup>16</sup>- La feuille de *duru* est aussi utilisée dans d'autres contextes rituels. Elle y joue un rôle semblable d'englobement.

<sup>17</sup>- Les logiques desquelles les Mentawai tirent leur pouvoir d'agir transparaissent également dans les actes exécutés lors de la chasse. La présentation d'un nouveau contexte permet néanmoins de suggérer la transversalité des logiques présentées. C'est parce qu'elles sont mobilisées dans des circonstances variées qu'elles me paraissent fondamentales. Elles dévoilent en effet une appréhension caractéristique des événements et des êtres, quelles que soient les situations prises en charge.

où, juste avant le repas, les *simagre* des personnes présentes (hôtes et convives) sont convoqués afin qu'ils puissent profiter des cochons et des poules sacrifiés, avant de repartir à nouveau. Et lors des cures, si une bonne part des gestes rituels vise à ramener le *simagre* du malade vers son *tubu*, ce n'est pas nécessairement parce que les symptômes trahissent l'absence du principe intérieur. Pour les Mentawai, la maladie peut certes survenir lorsque le *simagre* s'en va trop loin (Schefold, 2017 : 146). Mais ce n'est pas le seul motif qui suscite le rapatriement des *simagre*. Comme cela me fut expliqué lors de la cure que je vais exposer, il faut aussi que les remèdes ingérés agissent sur les deux composantes de la personne pour que les soins aient les résultats escomptés. Ainsi, *tubu* et *simagre* apparaissent comme deux manifestations des individus, à la fois parfaitement autonomes et inextricablement liées. C'est sur les processus mis en place afin de ramener un *simagre* à son *tubu* que je voudrais me pencher à présent. Un exemple permet d'illustrer les démarches prévues par les Mentawai à cette fin.

Ce jour-là, quatre *sikerei* (chamanes) furent appelés pour se charger des soins que nécessitait une jeune femme. Les symptômes présentés par celle-ci évoquaient un risque de fausse couche. L'un des quatre hommes, Aman Naru, me proposa de l'accompagner dans toutes les étapes de la cure : récolte des plantes nécessaires, préparation du remède, sacrifices, dénouement final, où lui et ses collègues auraient terminé de ramener le *simagre* de la malade dans son *tubu*<sup>18</sup>. Mais l'occasion était saisie pour la famille de la malade de soumettre également une petite fille aux bons soins des *sikerei*. Elle avait fait une chute près de la rivière peu de temps avant et s'était blessée au bras. Elle gardait celui-ci particulièrement gonflé et l'absence d'amélioration de son état était interprétée comme une anomalie à prendre en charge. C'est la raison pour laquelle, après être allé chercher les ingrédients pour la soigner et après les avoir dosés selon une posologie apparemment très précise, Aman Naru se rendit avec son épouse près de la rivière, à l'endroit même où la petite fille était tombée. Là, son *simagre* était supposé retenu captif par un *sau'kui*<sup>19</sup> vivant dans la rivière. Il fallait amener le *simagre* à regagner son corps, afin que les problèmes du gonflement et de la douleur trouvent une issue. Pour ce faire, Aman Naru mit en place un dispositif spécifique. Il planta en premier lieu la longue tige d'une fleur dans le sol. Largement épanouie et d'une couleur vive, la fleur était présentée comme un don, supposé encourager la coopération du *sau'kui* qui détenait le *simagre* convoité. D'une manière générale, le pouvoir attractif des fleurs est utilisé par les Mentawai, en contexte rituel, de façon à encourager les bonnes dispositions des êtres qu'ils sollicitent. Elles sont supposées avoir sur ces derniers le même effet que sur les humains : les égayer, les rendre allègres et enjoués. Dans le contexte qui nous occupe, ce pouvoir était mobilisé d'une double manière : pour encourager la gaieté et la collaboration du *sau'kui* et pour expliciter la démarche bienveillante qui animait Aman Naru, à travers le don que

<sup>18</sup> - Sur les différentes étapes d'une cure, voir notamment Loeb, 1929a : 72-78. Cet article propose aussi une analyse des spécificités du chamanisme mentawai, au regard de pratiques observées dans d'autres contextes culturels.

<sup>19</sup> - Les *sau'kui* sont décrits comme des spectres ou des fantômes. Ce sont des êtres habituellement invisibles, auxquels les Mentawai attribuent un potentiel nocif important.

constituait la fleur. Cette démarche était également accompagnée par les morceaux de tissu qu'il déposa au cœur de cette fleur. Comme ce fut le cas lors du rituel de chasse décrit plus haut, ces pièces étaient posées en guise d'offrande et dans l'espoir d'obtenir une contrepartie. Tous ces gestes s'accompagnaient de paroles exprimant les attentes à l'égard du *sau'kui* : « Voici ce que je t'apporte. Rends-nous le *simagre* de Dewi [nom d'emprunt]. » Aman Naru planta ensuite trois tiges végétales dans le pistil de la fleur. Ces tiges constituaient un dispositif, à partir duquel le *simagre*, une fois libéré, pourrait sauter dans une assiette apportée par l'épouse d'Aman Naru, Bei Naru.

L'assiette que tenait cette dernière comprenait en son centre des morceaux de nourriture ainsi qu'une fleur d'hibiscus<sup>20</sup>. Lorsqu'Aman Naru eut terminé son montage végétal, Bei Naru s'accroupit et tint l'assiette en contrebas par rapport au dispositif (Fig. 10). Par des phrases répétitives, elle invita alors le *simagre* à sauter dans l'assiette et à l'accompagner jusqu'à la petite fille blessée. Après quelques secondes, elle fit pivoter son poignet et ramena le récipient vers son abdomen. Son bras enroulé autour de l'assiette formait comme une entrave, visant à protéger ou à enfermer le *simagre* et à éviter qu'il ne s'échappe. Cette posture protectrice, qu'elle garda jusqu'au chevet de Dewi, attestait de la délicatesse du processus par lequel elle entendait ramener le *simagre*. Aussi, la redondance et la multiplicité des souhaits-injonctions étaient-elles là pour donner le plus de chances à l'entreprise de réussir. Outre les paroles prononcées avec une intonation maîtrisée et typique – laquelle est un mélange de fermeté et de douceur, qui reflète ainsi l'importance de la coopération du *simagre* et le souci de ne pas l'induire à la fuite par un phrasé trop sec –, il y avait les feuilles de fougère (*taibe*) que Bei Naru prenait soin de cueillir en chemin et de poser régulièrement sur le sol. Leur forme épatée à la base et resserrée à l'extrémité permettait de flécher le trajet et d'indiquer au *simagre* la voie



Fig. 10 - Dispositif de capture du *simagre*

<sup>20</sup> - Les fleurs d'hibiscus (nom lat. : *Hibiscusrosa-chinensis* ; *bekeo* en mentawai) sont les plus couramment utilisées par les Mentawai pour orner les différents éléments de leurs dispositifs rituels, y compris leurs propres corps.

à suivre ; leur texture souple et douce traduisait, quant à elle, la bienveillance et la cordialité de l'invitation. Utiliser des feuilles plus dures ou pourvues d'épines aurait eu, selon Aman Naru et Bei Naru, un effet répulsif contre-productif. Les phrases d'invitation étaient ponctuées par une locution répétitive et insistante : « *Kona, kona, kona, kona !* » (« Viens, viens, viens, viens ! »). Arrivée à la maison, après quelques minutes de marche, Bei Naru se rendit au chevet de Dewi et lui donna à manger un morceau de la nourriture contenue dans l'assiette. Ainsi le *simagre* de Dewi lui était-il revenu. La cure avait toutes les chances d'aboutir.

Cet exemple met en lumière l'intrication de plusieurs postures, au sein même des démarches entreprises. L'attractivité y joue un rôle fondamental. Elle est doublement au cœur des pratiques engagées, puisque l'ornementation des corps et des agents en constitue une partie importante. Il n'y a pas de rituel qui s'effectue sans ce travail de préparation des corps<sup>21</sup>. Avant d'entreprendre une démarche importante à l'égard des non-humains, il s'agit de se laver, de se coiffer des *luat* (les couronnes mentawai), de replacer convenablement son pagne (voire de le remplacer par un autre plus somptueux), de s'enduire le visage de pigment jaune de curcuma (nom lat. : *curcuma xanthorrhiza*, *kiniau* en mentawai), de se dessiner des motifs au moyen d'une peinture confectionnée avec de la suie (*gobbiat*), de s'accrocher des fleurs aux oreilles (*manai*)... Tous ces préparatifs varient bien entendu en fonction de l'ampleur de la tâche qu'il y a à accomplir. Mais quelles qu'elles soient, ces attentions témoignent d'un même souci : lancer la réalisation des projets en cours sur des bases prometteuses. Le « beau » ou le « bien préparé » possèdent une agentivité propre, qui rend allègres les êtres de toutes natures et encourage leurs bonnes dispositions. De leur côté, la nourriture apportée et le morceau de tissu déposé attestent d'une logique asymétrique où un apport significatif est fait au *sau'kui*, pointant simultanément l'attente explicite d'une contrepartie. L'attractivité de la fleur permet aussi de la convertir elle-même en « monnaie d'échange ».

Mais la cure ne s'arrête pas à la libération du *simagre*. Le but n'est atteint que si les protagonistes parviennent à ramener le *simagre* à son *tubu*. Et c'est ici que la délicatesse du processus engagé devient la plus notable. Les gestes exécutés semblent osciller entre piège et hospitalité. Contournant la force, les Mentawai font ici preuve d'un dosage délicat de douceur et de fermeté, de contrainte et d'invitation, de capture et de cordialité. Affaire de nuances, de cohérence et de discernement, les différents éléments doivent aller de concert et constituer un ensemble concordant pour conduire l'entreprise vers un plein succès. C'est pourquoi des feuilles épineuses ne seraient pas à même, aux yeux des Mentawai, de soutenir efficacement l'opération en cours, pas plus qu'un phrasé trop ferme ou une assiette peu attrayante. Ainsi se décline d'une nouvelle manière l'engagement des Mentawai dans le monde : dans l'usage précautionneux des sensibilités attribuées aux non-humains. Il ne s'agit plus seulement de mobiliser leurs propriétés ordinaires (comme dans le premier cas), ni même d'exercer une action

<sup>21</sup>- Sur le rôle que joue la « beauté » des corps, voir notamment le travail de Maskota Delfi (2015) sur les tatouages mentawai (*titi*). Voir aussi Wagner, 2003.

contraignante sur le monde et ses découpages ontologiques normaux (comme dans le second). Il s'agit d'adopter une posture cohérente et maîtrisée, de façon à piéger en incitant, de faire preuve d'une autorité douce, d'un engagement prudent dans une relation fragile, qui dépend tout autant de l'attitude des humains que de la promptitude des non-humains à se laisser suggérer leurs comportements, à se laisser manipuler, au sens propre comme au sens figuré.

### **Conclusion : hospitalité, séduction et capture**

Ainsi que le met en lumière l'argumentaire de ce numéro de *cArGo*, l'obtention de conditions de vie clémentes et l'acquisition du succès dans des tâches variées requièrent, dans de nombreuses régions du monde, le concours d'êtres capables d'octroyer aux humains leurs faveurs ou leurs défaveurs, de faciliter leurs projets ou, au contraire, de les contraindre. Quelle que soit la nature des interlocuteurs sollicités (ancêtres, divinités, esprits, Maîtres...), les adresses à leur intention attestent de ce que les entreprises humaines ne sont pas présumées viables sans leur intervention. Leur bienveillance s'acquiert le plus souvent par des actes ciblés, exécutés en des circonstances prévues à cet effet. Dans ces situations, la ruse apparaît comme une attitude particulière, *a fortiori* lorsqu'elle semble peu probable, du fait qu'elle s'insère dans des relations entretenues avec des êtres supposés clairvoyants, voire omniscients.

Telle que j'ai voulu l'aborder dans un tout autre contexte ethnographique (Simon, 2012), la ruse est une disposition des individus vis-à-vis des événements qu'ils constatent ou subissent ; elle est une manière de poser un regard teinté d'opportunisme sur les alentours, pour y dénicher des opportunités. Les actes qui la réalisent s'adosent à la manière dont les protagonistes problématisent leur inscription dans le monde. En tant que modalité d'action particulière, la plausibilité du contenu de la ruse repose sur les compréhensions locales qui contribuent à organiser les types de relations qu'il est pensable d'entretenir avec les existants, humains et non-humains.

Les exemples présentés dans cet article mettent quant à eux en lumière trois entreprises engagées par les Mentawai en vue d'influer sur l'attitude des êtres dont ils espèrent acquérir la collaboration. Ce faisant, les comportements observés ont été appréhendés comme des manifestations (ou des actualisations) d'une compréhension plus large du monde et de la distribution des existants. Ils ont mis en lumière trois types de prérogatives qu'estiment posséder les Mentawai pour mettre en place les conditions nécessaires à la réalisation de leurs projets. Dans ces cas, il s'agissait d'obtenir le succès à la chasse et de mener à bien la cure d'un patient. Nous l'avons vu, ces modalités d'action se distinguent par les moyens mobilisés et par le type de contrainte exercée sur le monde et sur ses habitants. Ce faisant, elles s'adosent à trois manières distinctes de problématiser les capacités d'agir.

La première repose sur la reconnaissance de propriétés susceptibles d'être mobilisées comme telles. Elles concernent au premier chef l'intentionnalité des animaux et des arbres, ainsi que leur inscription au sein de collectifs clos. C'est cette inscription qui rend plausible l'exploitation du rapport métonymique de la partie (un os prélevé sur un spécimen par exemple) pour le tout (un collectif-espèce dans son ensemble).

La deuxième manière d'agir suppose la possibilité, en recourant à des agents et à des procédures adéquats, de contraindre l'état ordinaire des choses. L'utilisation de la feuille de *duru* montre que les Mentawai estiment à la fois plausible et nécessaire, afin de rendre le monde opératoire, de réaliser la connexion des êtres par-delà leur hétérogénéité et leur éclatement en des collectifs clos. Les Mentawai ne se contentent plus de mobiliser le monde et ses logiques propres, tels qu'ils se donnent spontanément. Ils travaillent activement à le contraindre, à le configurer par des actions *ad hoc*. Ils opèrent par des gestes spécifiques le rassemblement des êtres, répartis en collectifs-espèces dans la forêt ; ils entendent par-là modeler des conditions ontologiques défavorables pour en instaurer provisoirement de nouvelles, plus conformes à leurs attentes ponctuelles. En somme, ils mettent en place une situation a priori inexistante.

La troisième manière d'agir témoigne de la délicate gestion d'êtres indociles (les *simagre*) et doués de volontés propres. Mélange d'hospitalité et de piège, les actes réalisés en vue d'orienter leur comportement relèvent d'un dosage de fermeté et de douceur qui dissimule une intention claire : mener l'être en question vers l'adoption de la conduite voulue. Ainsi se déclinent trois modalités d'action, qui attestent par ailleurs de la fragilité des entreprises en question : l'hospitalité comme invitation cordiale à venir dans la maison (pour les proies) ou à regagner son *tubu* (pour les *simagre*), la séduction en tant que proposition attrayante visant à attirer les êtres ciblés et la capture consistant à contenir leur potentiel vagabond.

La ruse relève d'une attitude symptomatique, d'un « art de faire » dissimulé dans des gestes anodins, a fortiori pour ceux qui les exécutent (De Certeau, 1990). Elle reflète une capacité d'action prenant acte du détournement comme étant la voie la plus probable pour atteindre des objectifs délicats. Si, comme le soutient l'argumentaire de ce numéro, elle renvoie à une disposition vis-à-vis du monde environnant, c'est parce qu'elle relève d'une catégorisation ou d'une compréhension particulière de l'Autre avec lequel on entend interagir : « [...] si on ruse avec le fort (ou le plus fort que soi), souvent pour tourner sa force contre lui-même, on ruse en général avec tout ce qui paraît se passer de nous pour fonctionner et se mettre en place. » (Laurent et Simon, 2016).

Les cas envisagés ne relèvent pas explicitement de la ruse – il leur manque la volonté d'abuser leurs interlocuteurs ou de dissimuler des intentions –, mais ils affichent néanmoins des similitudes avec elle. Les gestes que nous avons vus n'aspirent pas à tordre les règles du « jeu », mais ils opèrent à l'intersection de relations en apparence antinomiques, et tendent pour une part à instaurer des conditions générales au sein desquelles de nouveaux « possibles » peuvent advenir. Afin de voir leurs entreprises couronnées de succès, les Mentawai estiment devoir s'accommoder d'un monde a priori réfractaire<sup>22</sup>. En contraindre les logiques, détourner les données immédiates et les remodeler provisoirement, ou encore amener les êtres vers des conduites spécifiques sont des démarches nécessaires pour faire concourir un ensemble d'acteurs à la réalisation de projets ciblés.

<sup>22</sup>- Puisque tel qu'il se donne à l'appréhension, l'état normal des choses ne se suffit pas à lui-même.

## Références bibliographiques

**Bakker L.,**

2007, « Foreign Images in Mentawai: Authenticity and the Exotic », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 163/2-3 : 263-288.

**De Certeau M.,**

1990 : *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.

**Delfi M.,**

2013, « Islam and Arat Sabulungan in Mentawai », *Al-Jāmi'ah*, 51/2 : 475-499.

2015, « Tattoos in Mentawai: Markers of Identity and Contemporary Art », *International Indonesia Forum, Working Paper Series*, 3.

En ligne : <https://iif.or.id/wp-content/uploads/2015/10/03-Tattoos-in-Mentawai-Maskota-Delfi.pdf>

**Descola P.,**

2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

**Figueras R.,**

2010, *Au pays des hommes-fleurs. Avec les chamans des îles Mentawai*, Paris, Éditions Transboréal.

**Forestier H., Guillaud D., Meyers K. et Simanjuntak T.,**

2008, *Mentawai. L'île des hommes fleurs*, Marseille–Sommières, IRD – Romain Pages Éditions.

**Hadi S., Ziegler T., Waltert M. & Hodges K.,**

2009, « Tree Diversity and Forest Structure in Northern Siberut, Mentawai Islands, Indonesia », *Tropical Ecology*, 50-2 : 315-327.

**Hammons C.,**

2010, *Reciprocity, Mimesis, and the Cultural Economy of Tradition in Siberut, Mentawai Islands, Indonesia*, Thèse de doctorat, University of Southern California, Faculty of the USC Graduate School.

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.

**Laurent P.-J. et Simon L.,**

2016, "Ruse", Anthrope.org. En ligne. URL :

**Loeb E.,**

1929a, « Shaman and Seer », *American Anthropologist*, 31-1 : 60-84.

1929b, « Mentawai Religious Cult », *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 25-2 : 185-247.

**Persoon G. A.,**

2001, « The Management of Wild and Domesticated Forest Resources on Siberut, West Sumatra », *Antropologi Indonesia*, 64 : 68-83.

2003, « Conflicts Over Trees and Waves on Siberut Island », *Geografiska Annaler*, 85-4 : 253-264.

**Reeves G.,**

1999, « History and "Mentawai": Colonialism, Scholarship and Identity in the Rereiket, West Indonesia », *The Australian Journal of Anthropology*, 10-1 : 34-55.

**Schefold R.,**

1982, « The culinary Code in the *Puliaiijat* Ritual of the Mentawaians », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 138 : 64-97.

1998, « The Domestication of Culture: Nation-building and Ethnic Diversity in Indonesia », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 154/2 : 259-280.

2001, « Three Sources of Ritual Blessings in Traditional Indonesian Societies », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 157(2) : 359-381.

2017, *Toys for the Souls. Life and Art on the Mentawai Islands*, Bornival, Primedia.

**Simon L.,**

2012, « Interfaces et périphéries. Représentations, rapports sociaux et (re)production de la société chez les Wayùu de Colombie », in Bréda C., Deridder M. et Laurent P.-J. (dir.), *Modernité insécurisée. Anthropologie des conséquences de la mondialisation*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan : 77-108.

**Wagner W.,**

2003, « *The Mentawaiian Sense of Beauty: Perceived Through Western Eyes* », *Indonesia and the Malay World*, 31/90 : 199-220.

**Wallace A.,**

1951, « Mentawai Social Organization », *American Anthropologist*, 53(3) : 370-375.

**Yulia R., Naldi Z. et Naldi H.,**

2018, « Improving the Government Policy on the Arat Sabulungan Tradition in Mentawai Islands », *TAWARIKH: Journal of Historical Studies*, 10/1 : 59-74.

2008, *Mentawai. L'île des hommes fleurs*, Marseille–Sommières, IRD – Romain Pages Éditions.

**Composer avec les esprits et contraindre l'état ordinaire des choses.  
Modalités de l'action rituelle chez les Mentawai de Siberut (Indonésie)**

**Résumé**

Chez les Mentawai de Siberut (Indonésie), tous les événements de l'existence – individuelle et collective – sont ponctués par des célébrations (*pulaiijat*), et motivent le déploiement de dispositifs rituels denses et complexes. En dépit de l'hétérogénéité des finalités pour lesquelles ces derniers sont mis en place, des schémas d'action récurrents émergent. Dans cet article, l'auteur décrit trois de ces procédures régulières et les appréhende comme des manifestations (ou des actualisations) d'une compréhension plus large du monde et de la distribution des existants. Il entend ce faisant pointer trois types de prérogatives qu'estiment posséder les Mentawai pour garantir les conditions nécessaires à la réalisation de leurs projets. À travers l'analyse de ces gestes rituels, il s'agit ainsi de mettre en lumière la façon dont les Mentawai conçoivent leur inscription dans le monde, et envisagent leurs capacités d'agir au regard des principes ontologiques attachés aux animaux et aux plantes.

**Mots-clés :** Mentawai — Siberut — Indonésie — Rituels — Ontologies

**Deal with spirits and constrain the ordinary state of things.  
Modalities of the ritual action in the Mentawai of Siberut (Indonesia)**

**Abstract**

Among the Mentawai of Siberut (Indonesia), all the events of the existence – be it individual or collective – engage in thick and complex rituals. In spite of the heterogeneity of the purposes for which they are performed, recurrent patterns of action emerge. In this article, the author describes three of these regular procedures and apprehends them as the manifestations of a broader understanding of the world and of the distribution of the human and non-human beings. In doing so, it aims to point out three types of prerogatives that the Mentawai possess in order to guarantee the necessary conditions for the realization of their projects. Through the analysis of the ritual gestures, it is a question of shedding light on the way in which the Mentawai conceive their ability to act with regard to the ontological principles and their conception of animals and plants.

**Keywords:** Mentawai — Siberut — Indonesia — Rituals — Ontologies



**Pierre-Joseph Laurent** est anthropologue, professeur à l'Université de Louvain-la-Neuve (Belgique), membre du Laboratoire d'Anthropologie Prospective (LAAP) et de l'académie royale de Belgique. Ses recherches portent sur l'anthropologie politique, du religieux et de la parenté au Burkina Faso et au Cap-Vert.

**Mots-clés :** Ruse – Politique – Burkina Faso – Cap-Vert – Parenté

## Ruses et transformation des rapports politiques : du Burkina Faso rural et urbain aux migrants capverdiens à Boston

Pierre-Joseph Laurent,  
*Université catholique de Louvain-la-Neuve/LAAP*

La ruse demeure rétive à une définition simple. Elle renvoie à une forme particulière d'intelligence, à la figure du décepteur, le *trickster* des anthropologues anglo-saxons, dont les traits essentiels mobilisent le camouflage, la prudence, le braconnage, le bricolage, la dérobade, la duplicité, le secret, la dissimulation, le piège. La notion évoque aussi l'adhésion feinte à plus puissant que soi, et encore, la capacité à saisir l'occasion, le *kairos* analysé par Detienne et Vernant (1974). Elle est aussi mobilisée dans le « principe de coupure » de Roger Bastide (1960) et la tactique de Michel de Certeau (1990). La ruse est aussi ce talent particulier pour parvenir à endetter plus riche que soi, tel le « don comme ruse » des Mossi (*cf. infra*). Et, dans les mythes grecs, la ruse peut se cacher dans la beauté trompeuse d'Hélène qui conduit à la guerre de Troie.

La ruse implique la capacité de prévoir pour parvenir à ses fins quitte à faire une entorse aux règles de la société. La ruse des puissants se distingue de la ruse populaire, celle des plus petits, en ce qu'elle leur donne les moyens de vaincre. Selon un principe circulaire, tour à tour, on peut se révéler rusé et victime d'une ruse. Par la ruse, les petits, les faibles, les dominés, les chétifs ne sont pas vaincus d'avance : une ruse aboutie confère de la marge de manœuvre, déjà en suscitant la fierté d'une dignité sauvegardée, parfois secrètement, imaginativement, comme dans l'esclavage.

Résolument empirique, ce texte s'ancre sur des terrains menés à différentes époques et dans des milieux contrastés. Le défi tient d'une relecture transversale de travaux consacrés aux ruses populaires tant en milieu rural mossi au Burkina Faso (entre 1990 et 2010) et, depuis 2004, au sein de la société capverdienne et sa diaspora aux États-Unis.

À partir de contextes ethnographiques et temporels variés, il s'agira de déceler l'expression des multiples avatars de la ruse. L'analyse de pratiques rusées aussi plurielles que celles rencontrées dans une demande de fonds à des bailleurs, la séduction, l'alliance, le détournement, la migration, etc., nous conduira à comprendre

la ruse comme un principe original de production et de transformation des rapports politiques. Un principe original dans le sens ici restreint d'une implication rusée à défaut de pouvoir établir un véritable rapport de force en mesure d'affecter des équilibres et, donc, les inégalités. Autrement dit, la ruse parvient à ces fins par surprise, par la dérobade, par la trahison. Sur des ruses ourdies par des groupes de population, provisoirement ou durablement, dominés, s'édifient des possibilités, souvent insoupçonnées, de modifier des rapports politiques, sans que pour cela ils maîtrisent (officiellement) les forces en présence. Nous insisterons sur l'existence d'une articulation entre la ruse et les rapports politiques, par une mise en relation de situations tirées de la société mossi (analyses des relations entre les sexes au sein d'un village mossi au Burkina Faso et des relations de ces mêmes populations aux prises avec des institutions : chefferie, coopération au développement, administration) et de la société capverdienne, où la migration, omniprésente, pousse à une articulation des rapports entre les hommes et les femmes, la famille, la séduction et l'État. Le plus souvent, la ruse des plus faibles porte sur l'offre de dons ou de services, à l'adresse de plus nantis, avec l'intention d'instruire un lien autrement inaccessible et l'espoir de parvenir à une plus grande sécurité, pour soi et ses proches.

Les villageois mossi pratiquent un art consommé de la ruse. Elle participe de leur identité ; sans cesse, ils négocient leur place précaire et transitoire sur terre et, pour cela, ils rusent avec les dieux, l'environnement et entre eux et avec les autres (tels les bailleurs de fonds). Les plus rusés cherchent moins à dominer qu'à anticiper pour parvenir à leurs fins sans incommoder les autres, au risque d'y perdre la vie. La bonne ruse, comme ils me le précisaient, équivaut à une qualité rare, assimilée à un comportement digne et valorisé.

Un horizon temporel de vingt ans permet de relever les étapes marquantes des transformations des comportements rusés de la société coutumière mossi dans sa confrontation à des formes de la globalisation. Que devient la ruse au moment de l'invention du mariage par consentement mutuel où, pour l'occasion, les jeunes villageois mobilisèrent, sans vergogne, la séduction et l'attractivité corporelle ? Quelles ruses ont-ils mobilisé dans leur rencontre avec l'univers des projets de la coopération au développement ? Comment se transforme la ruse lorsqu'elle escorte les désirs d'accumulation pour soi et d'avoir, pour cela, à se distancier des principes qui régissaient la vie villageoise ? La ruse populaire équivaut à un comportement digne et honorable, distinct de la corruption, même s'il existe un voisinage.

La seconde partie du texte traite de la singularité de la « famille à distance », unie, quoique dispersée entre des continents lorsqu'elle est animée d'un projet migratoire. Dans la société capverdienne, pour les familles qui en disposent, le capital migratoire est considéré comme le bien le plus précieux. Pour le maintenir intact au sein de la famille, vécue comme une unité recluse (en raison d'alliances endogames, par exemple), en dépit de la succession des générations, toutes les ruses sont permises entre les femmes et les hommes, mais également dans les relations avec l'administration des pays d'accueil. À la source de ce processus, la famille

matricentrée capverdienne. Elle provient de la société esclavagiste et des rapports de parenté qu'elle a suscités, dont la soumission à la volonté de maîtres blancs qui furent l'objet de toutes les ruses. Je propose d'entreprendre notre parcours rusé par une première définition, tirée d'une analyse de contes mossi.

### La ruse dans la société mossi du Burkina Faso

Telle l'emblématique figure d'Ulysse de la mythologie grecque, la ruse appartient au dominant, dans ce cas un roi, tout en demeurant l'arme favorite du faible. Son efficacité tient alors de la discrétion lorsque l'ordre en place peine à imaginer être joué par un « art mineur », inaudible, invisible, indicible, inavouable pour qui ne partage pas le secret des « coups », des détournements, des bricolages. Après deux décennies de travail ethnographique au Burkina Faso, surtout en relation avec la société mossi, je voudrais revenir sur quelques aspects de la ruse.

#### *Définir la ruse à partir de contes mossi*

Le conte suivant appartient au vaste cycle du Lièvre de la société coutumière *moaga*<sup>1</sup>. Il met en scène *Katere* (la Hyène), *Somba* (le Lièvre) et *Kinkirsi* (un génie).

Arrivé chez son voisin, *Katere* lui lança : « Alors comme ça, tu as de la viande ? » *Somba* opina du chef : « Oui, dit-il, j'ai beaucoup de viande chez moi, mais elle ne m'appartient pas vraiment. En fait, je l'ai volée ». *Katere* trouva l'occasion trop belle : « C'est extraordinaire ! Allons-y ensemble ! » [...] Quand ils furent arrivés devant la grande maison de *Kinkirsi*, là où la viande séchée était entreposée, *Somba* lui expliqua : « Vous voyez les portes sont fermées. Pour les ouvrir, il faut crier 'Kourie-Kourie'. » [...] *Somba* et *Katere* pénétrèrent (dans l'entrepôt), le fils de ce dernier resta à l'extérieur. *Somba* jeta quelques morceaux de viande dans sa besace et dit : « Je m'en vais ». Mais *Katere* s'obstina [...]. *Katere* continuait à se goinfrer dans l'obscurité. Quand il voulut ressortir, il se trouva désemparé : « *Somba* m'a pourtant bien donné le mot de passe pour que les portes s'ouvrent. Mais je l'ai oublié ! » [...] Peu de temps après, *Kinkirsi* vint inspecter son entrepôt, il se mit devant la porte et cria : « *Kourie, Kourie* ». Aussitôt le hangar s'ouvrit. *Kinkirsi* regarda à l'intérieur et aperçut *Katere* dans la pénombre : « Je te tiens enfin, s'écria-t-il, vaurien, voleur ; c'est toi qui pillais mes réserves de viande ! » *Katere* essaya de protester : « Je ne suis pas un voleur, je passais juste par-là ». *Kinkirsi*, l'interrompit : « Et que faisais-tu donc là-dedans ? » *Katere* se mit à geindre : « C'est de la faute de *Somba* », disait-il pour s'excuser. « C'est *Somba* qui m'a fait rentrer ». *Kinkirsi* resta perplexe : « Et où est-il, ce *Somba* ? » demanda-t-il sèchement à *Katere*. Et l'autre de se lamenter : « Il est parti, il m'a laissé ». Alors *Kinkirsi* se fâcha : « Tant que je n'aurai pas retrouvé ce *Somba*, je m'en prendrai à toi ». Sur ce, il tua *Katere*. (Frobenius, 1986 : 57)

<sup>1</sup>- Selon les sources et le contexte, on observe de multiples variantes : *moaga*, *moaga*, *moossi*, *mossi*, *mooré*, *moré*, *moosse*, *mosse*. La dénomination mossi a été imposée et utilisée depuis la période coloniale, mais l'ethnonyme exact utilisé par la population est *moaga* au singulier et *mosse* au pluriel.

*Somba*, le Lièvre, incarne la figure de la ruse, désignée par la notion de *silim* chez les Mossi. Un villageois de Kulkinka précise :

Zoundou Zoungrana : « *Silim* signifie la dignité, c'est-à-dire l'intelligence. Posséder le *silim* ne veut pas dire 'être malin'. Celui qui est malin est *yam soaba* [litt. « la personne maligne »], cela ne veut pas dire qu'il est *silim soaba*, c'est-à-dire une personne digne. Le *silim soaba* est quelqu'un qui sait comment utiliser les gens, c'est-à-dire qu'il sait comment s'y prendre pour se faire comprendre. »

Le *silim soaba* (litt. « celui qui dispose du *silim* ») est une personne respectable. Ainsi la précision suivante :

Saïdou Ghana, un aîné : « Le *silim soaba* est quelqu'un capable de s'imposer dans un groupe, d'une manière cachée. Il est capable de faire en sorte que le groupe agisse selon sa volonté, même en son absence. Il fait pression sur le groupe de manière voilée. Soit il tire des bénéfices de ses actions, soit il n'y arrive pas, mais alors il se retire. »

La notion de *silim*, si elle peut évoquer le vol, exprime une qualité enviée, dès lors que le protagoniste peut y mettre la forme adéquate : acquérir quelque chose dignement, par la ruse, équivaut à un acte socialement respectable, accompli par une personne intelligente<sup>2</sup>.

Zoundou Zoungrana : « Celui qui est *silim*, s'il veut quelque chose, il va faire en sorte que tu lui fasses confiance et c'est toi-même qui vas le lui donner. »

Saïdou Boukougou<sup>3</sup>, dit « le tout » : « Le *silim soaba* peut être aujourd'hui ton ami. Tu lui vides ton cœur, mais tu ne sauras jamais ce qu'il y a dans le sien. Le *silim soaba* n'est pas un voleur, il n'est ni bête, ni fou, ni menteur [...]. »

L'idée de *silim* évoque tout à la fois le secret, le calcul, l'esquive, la tactique, l'anticipation, la flatterie, la manipulation, la dérobade, la finesse.

Saïdou Boukougou, dit « le tout » : « Le *silim soaba* est quelqu'un qui est avec nous, mais qui nous fait aller de gauche à droite, d'avant en arrière, et qui parviendra à ses fins sans qu'on ne s'en rende compte. »

<sup>2</sup>- À propos de la société Peul, l'ouvrage d'Alain Le Pichon et de Souleymane Baldé (1990), construit autour de l'épopée de Samba Korrado, montre que le *jamfa* – traduit par le mot « trahison », mais fait aussi référence à la tromperie – se situe au cœur même du *pulaaku*, c'est-à-dire de l'identité peul. Le *jamfa* démontre la capacité d'un peuple à se trouver toujours « ailleurs », c'est-à-dire jamais là où l'on croit le rencontrer (les Peuls vivent de troupeaux de bœufs, avec qui ils nomadisent sur des espaces qui ne leur appartiennent pas en propre). « L'acte de trahison » apparaît comme un acte originel qui revient sans cesse dans la tradition peule. La ruse accompagne le héros du conte de Bocar Dia, Samba Korrado, dans ses périples, qui finalement dérobe des vaches pour constituer son troupeau. La notion de *jamfa* se rencontre au cœur du mythe fondateur des Peuls et, comme le montre Vidal-Naquet (1992) à propos des éphèbes de la Cité ainsi que Detienne et Vernant (1974), la ruse est ici consubstantielle à la culture et aux relations sociales.

<sup>3</sup>- Saïdou Boukougou, fervent défenseur des coutumes, est un aîné, chef de segment de lignage du quartier Kulkinka du village Mossi du même nom.

Les récits épiques de *Somba* (le Lièvre) ne renvoient pas à la morale du bien et du mal, apparenté, par exemple, à l'univers chrétien, mais à un trait de caractère particulier. Pour les Mossi, la ruse caractérise quelqu'un de digne, car intelligent. Là où, pour parvenir à ses fins, cette personne peut recourir à la duperie et à la flatterie. Dans les contes, le Lièvre incarne la bonne ruse<sup>4</sup> : il atteint son objectif de dérober ce qu'il convoite avec intelligence. Cette pensée de la finalité est ambiguë. En cela, elle se distingue de la bipolarité d'une morale du bien et du mal.

Dans les contes mossi, le Lièvre s'oppose surtout à deux personnages. L'Hyène symbolise la sottise, la jalousie, la goinfrerie, la naïveté..., et la séquence jalousie, imitation, échec, honte, vengeance campe son comportement face auquel le Lièvre sort victorieux. La figure du roi (des rois, les *teng-naaba*, personnages omniprésents à tous les niveaux de la société), symbolisée par le lion ou l'éléphant, évoque la force, la violence, la bêtise et la richesse. Décrit dans les contes comme orgueilleux, violent, cruel et autoritaire, il sera finalement manipulé par le Lièvre *Somba* le rusé.

Le mensonge et la comédie, mais aussi la flatterie, la tromperie, la déloyauté et le vol valident des comportements socialement acceptables, à la seule condition que les victimes du rusé n'aient pas conscience de ses agissements. La ruse est acceptable, tant qu'elle n'est pas dévoilée, au risque d'être sanctionnée par la mort dans les contes.

Le cycle du Lièvre donne une clé de compréhension du vivre ensemble moaga ; ces contes indiquent comment, pour parvenir à ses fins, il convient de posséder du savoir-vivre et un savoir-faire – composés, notamment, de la flatterie et de la duperie –, autant de qualités qui manquent à l'Hyène. Plus encore, on risquerait de rater son objectif en cédant à la jalousie, à l'imitation, à la honte et à la vengeance. Si l'Hyène et le Lièvre sont animés des mêmes intentions, l'Hyène se fait prendre en raison de sa bêtise, tandis que le Lièvre, intelligent, reste dans l'ombre, invisible et ignoré. En milieu populaire mossi, à la condition de savoir s'y prendre, l'art consommé de la ruse esquisse les contours d'un comportement cohérent, admis et valorisé.

Zoundou Zoungrana : « *Silim* veut dire digne. [...] Dans les villages, on ne donne pas la chefferie simplement parce qu'untel est fils de chef [*nabiiga*]. Il deviendra chef, seulement s'il possède le *silim*. Le *silim soaba* réfléchit beaucoup ; il connaît l'avenir. Un chef doit d'abord avoir le *silim* avant d'être nommé. On ne nomme pas un chef parce qu'il est gros ou grand. Non, ce n'est pas comme cela. Si tu vois un chef dans un village, c'est qu'il est un homme digne. »

Dans ces contes, la confrontation du Lièvre à la figure du Roi-lion révèle moins d'une caricature du pouvoir qu'une réflexion sur la façon de l'obtenir et de le garder. Le *silim soba* (« celui qui dispose de la ruse ») parvient à ses fins par une intelligence

<sup>4</sup>- Ainsi ce villageois, Saïdou Ghana, qui me précisait : « Le *silim* c'est positif, par contre le *silim wenga* est le mauvais *silim*. Ainsi, par exemple, il se peut qu'avec mon *silim*, je connaisse le chemin que les jeunes devraient prendre pour résoudre un problème, mais comme les jeunes croient tout connaître, je préfère ne pas leur indiquer la solution. Voilà ce que veut dire *silim wenga* ».

rusée laquelle articule la trahison, la finesse, la dissimulation, le secret, la subtilité, la comédie, le mensonge, la discrétion. Comment ne pas y voir une certaine analogie avec les déesses rusées, telle Mêtis, de la mythologie grecque, sans parler de la ruse (la *mêtis*), par exemple, celle conférée à la beauté d'Hélène qui, à la suite du « choix de Pâris », entraîne la chute de Troie. Qui est Hélène, semble proclamer ces mythes de la Grèce antique lorsque le corps devient ici un mensonge<sup>5</sup>. La corporéité d'Hélène ne dit rien de son intériorité (redoutable pour les Grecs), comme si de sa beauté, elle n'était que la dépositaire. Hélène suscite un désir irrésistible, mais quel est son désir ? Elle semble comme étrangère au désir qu'elle provoque, comme distante<sup>6</sup>. Autant de réflexions portant sur la beauté physique, le désir, l'alliance et la jalousie qui, à partir de contes et de mythes, nous conduira à élargir notre réflexion initiale à la ruse lorsqu'elle se love dans les relations entre les femmes et les hommes.

*La ruse au féminin et l'invention des alliances par consentement mutuel*

Je menais des recherches sur la transformation du système de parenté mossi (Laurent, 2013) lorsqu'un informateur<sup>7</sup> me précisa qu'auparavant les règles coutumières empêchaient les femmes d'être séduisantes : « Le mariage 'serrait' la beauté d'une femme », « Une fois mariée, la femme devait se vêtir en conséquence et adopter une attitude conforme à son statut ». Plus encore, un autre villageois me précisa que « la beauté ne servait à rien aux femmes puisqu'il leur était interdit d'attirer les regards »<sup>8</sup>.

« À la différence, aujourd'hui, la liberté conduit à une situation où chacun cherche à faire ce qu'il veut [...]. On peut rencontrer des étrangers alors qu'avant nous n'avions pas l'occasion, en dehors des moments prévus par la coutume [...]. Ces déplacements nous donnent la possibilité de regarder la beauté d'une femme. Les femmes, elles aussi, ont changé. La beauté est arrivée parce que la richesse est venue : les femmes peuvent s'habiller et certaines ont même la peau lisse [non burinée par le soleil et/ou la dureté du travail]. Avoir la peau lisse montre qu'elles ne doivent pas travailler. »

Mais avant de poursuivre, effectuons une digression.

*Excursus à propos de la ruse au féminin*

Les relations entre les femmes et les hommes sont conflictuelles dans la société coutumière mossi ; les alliances mobilisent la terminologie omaha et reposent certes

<sup>5</sup> Pour plus de précision, voir Laurent (2010). Ayant longuement traité de la ruse à la fois chez les Mossi et dans la Grèce antique, je me permettrai ici seulement quelques allusions, à une matière immense, passionnante.

<sup>6</sup> Voir Loraux (1989 : 236-237).

<sup>7</sup> Il s'agit de Oumarou Compaoré, qui réside dans le village mossi de Kulkinka. Après un long séjour de 7 ans chez un maître de la Tidjania (Islam confrérique de Ramatoulaye au Burkina Faso) où il a appris l'arabe et des textes savants liés à la confrérie, il est rentré au village où il dirige la mosquée.

<sup>8</sup> Une remarque pour souligner que, jusqu'il y a peu, il était problématique aborder ces questions dans la société rurale mossi et, plus encore, dans les notions utilisées dans la langue mooré pour en rendre compte, dans la mesure où ces sujets n'étaient jamais abordés publiquement. Voici toutefois quelques équivalents français-mooré utilisés aujourd'hui : beauté (*nêerem*), séduction (*belegre* ou encore, *kuibgo* – *belegre*), attirance (*yîm-sidg kûuni*), faire la cour (*rôobo* ou *wibgo*) et laideur (*rawendlem*).

sur l'échange des femmes par les hommes et donc sur la domination des premières par les seconds, mais aussi sur la négation de leur corporéité, comme l'évoque le récit précédent. À ce propos, et avant d'aller plus avant dans ma démonstration, je voudrais me hasarder brièvement dans une comparaison en relevant quelques traits de la mythologie grecque relatifs au mariage de Zeus et de Mêtis et au fait que les hommes dépossèdent les femmes de leur naturel féminin.

Chez les immortels, la victoire définitive de Zeus lors de la guerre interminable entre la première génération des dieux et de leurs enfants n'est pas uniquement due à la force frontale, mais à l'intelligence subtile, celle qui va le conduire au mariage avec Mêtis et lui éviter de se faire évincer par la nouvelle génération (Detienne et Vernant, 1974 : 66). Zeus, dans son combat pour la suprématie, a certes reçu l'appui de Prométhée qui lui apporte la ruse. Cependant, ce soutien ne suffit pas, il doit lui-même incarner la ruse, c'est-à-dire *mêtis*, l'esprit intelligent et fourbe qui permet d'anticiper et de manipuler les événements. Pour ce faire, Zeus épouse Mêtis (déesse, océanide). Elle symbolise cette forme d'intelligence mais, plus encore que de la posséder comme épouse, il entend incarner lui-même la *mêtis*. Il craint que Mêtis n'enfante un fils qui, doté des mêmes qualités que sa mère, le détrône. Lors d'un combat entre époux, tout en ruse et en subtilité et où les apparences s'entrecroisent, Zeus avale finalement Mêtis et l'enfant qu'elle portait. « En épousant, maîtrisant, avalant Mêtis, il devient plus qu'un simple monarque : il se fait la Souveraineté elle-même » (Detienne et Vernant, 1974 : 106). Zeus ne peut plus être détrôné, le dieu tout entier est *mêtis*, la prudence en personne. Il a englobé le naturel féminin (ici, la prudence, l'astuce, l'intelligence...), et le fils redouté, qui aurait toujours fini par l'emporter sur le père, sera finalement une fille<sup>9</sup>, une guerrière virile, déesse de la raison, inventive et pleine d'astuce. De sorte que le temps, celui de la succession des générations qui bouleversent les hiérarchies, est vaincu. Pour Nicole Loraux, parlant de la gestation de Zeus, « c'est sur le registre féminin de la complétude d'un corps clos sur l'enfant qu'il porte – en l'occurrence, celui de Zeus qui a absorbé une divinité femme – que l'on imagine en Grèce l'évitement d'un pouvoir plus puissant que celui du dieu fort » (Loraux, 1989 : 19), et le corps féminin est conçu comme la puissance même d'Éros<sup>10</sup>. Par ailleurs, Zeus, englobant Mêtis, crée, par-delà la complémentarité qu'il acquiert à l'évidence, la hiérarchie qui place le féminin dans un ordre inférieur au masculin.

Dans ce mythe, si l'homme y gagne en complexité, la femme y perd en substance : elle a transité dans l'esprit de l'homme. Que reste-t-il de la femme ? Du négatif à coup sûr, dépossédée qu'elle est de la prudence, de l'astuce, de l'intelligence : une enveloppe quasi vide. Mais quelle enveloppe ! Une silhouette, à laquelle, bon gré mal gré, l'étrange qualificatif de beauté est généralement accolé. Tenant le plus souvent du divin – du moins, de manière métonymique –, la beauté fait peur aux hommes

<sup>9</sup>- Zeus accouchera lui-même d'Athéna.

<sup>10</sup>- Cette thématique n'est pas sans rappeler celle du « mâle qui met bas » et de la « mère dévorante », thèmes africains exploités par Denise Paulme (1976).

grecs tant elle leur semble affectée d'ambiguïté ; ils n'auront de cesse de la désirer, de la craindre et de tenter de l'encadrer<sup>11</sup>. Retrouvons à présent ces thématiques à la faveur des rapports hommes/femmes dans la société coutumière mossi. La ruse de la beauté corporelle semble, tant chez les Grecs que les Mossi, la ruse ultime contre laquelle les hommes semblent assez démunis, mais dont, certains, nantis, tenteront de profiter.

#### *Retour au Burkina Faso*

Notamment confrontée à la transformation des alliances, la société rurale mossi se reforma rapidement en accordant une certaine importance à la beauté et à l'apparence physique. Les jeunes filles devinrent plus belles encore (selon les critères locaux) et, pour cela, elles recoururent à des produits de beauté. Elles devenaient plus élégantes décidant désormais du choix de leur conjoint. Les garçons cherchaient à amasser de l'argent, car les filles rechignaient à épouser un paysan ou un pauvre, incapable de subvenir à leurs besoins. S'ils possédaient de l'argent, ils choisissaient en priorité des filles pour leur beauté. Sans l'aide des parents, les jeunes se mariaient de plus en plus tard et certains n'y arrivaient pas.

À l'époque de mon entretien avec elle, Sarah avait dix-huit ans. Cadette d'une famille monogame de sept enfants, elle vivait dans une petite ville du plateau central mossi. Elle était considérée comme très belle par ses condisciples. Elle explique que la beauté équivaut à une force, à une puissance (*pog neere panga*, « la puissance de la femme belle »).

« La beauté ouvre des portes : elle aide pour se trouver un mari et pour décrocher un travail. Pour une fille, être belle est quelque chose d'important. Être belle, c'est une force, car la beauté attire l'attention [...]. La beauté compte aussi bien pour les filles que pour les garçons, mais de manière différente. Le garçon veut que la fille avec qui il sort soit présentable, c'est-à-dire belle. Les garçons choisissent les filles qui sont les plus jolies. Pour leur part, les filles cherchent à être belles, car elles savent qu'elles ont ainsi plus de chances d'attirer les garçons. Avant la beauté existait, mais elle n'avait pas d'importance, car les jeunes ne se choisissaient pas. »

Sarah reprend l'explication selon laquelle les alliances coutumières mossi réglaient dans l'ensemble, pour tous, la question du célibat. Chez les Mossi, s'il n'y avait pas de liberté en matière d'alliance, il n'y avait globalement pas de laissés-pour-compte ni des alliances, ni en conséquence de la sécurité sociale et économique induite par ces alliances, et ce, en raison de l'intégration permanente à la société des personnes qui acquéraient le statut de marié, et cela bien au-delà des désirs individuels. Aujourd'hui, la jalousie entre les filles est exacerbée, toutes recherchent un mari fortuné, précise encore Sarah.

« Dans la société coutumière, la jalousie se rencontrait aussi, car, dans une famille polygame, l'homme préférait toujours la femme la plus jolie et

<sup>11</sup>- À l'exemple d'Hélène de Troie, mais cela est une autre histoire. Pour une analyse détaillée, se référer à Laurent (2010).

les coépouses se considéraient comme rivales. Mais aujourd'hui, pour une fille, ce qui compte, c'est avant tout sa capacité de séduction [*roobo*]. La vie n'est plus celle du village, où, une fois mariée, l'existence était garantie, même si ton mari avait des maîtresses et qu'il t'adjoignait une coépouse, il ne pouvait pas t'abandonner sans raison. Aujourd'hui, la fille veut un homme riche et le veut pour elle seul. C'est pour cela que les jeunes filles, comme d'ailleurs les femmes mariées, doivent constamment continuer à séduire leur mari, afin qu'il ne soit pas tenté par d'autres femmes. »

Selon l'interlocutrice, entre les femmes, c'est aujourd'hui une véritable guerre<sup>12</sup>.

Dans la société coutumière mossi, ces enjeux pouvaient se résumer en une proposition selon laquelle le statut normal de tout adulte était d'être marié. Avec la conséquence qu'« on ne pouvait pas regarder », que « ce n'était pas le regard qui comptait », qu'il ne fallait « pas accepter ou refuser une femme en raison de sa beauté ». Si la beauté était donc bien présente, elle ne pouvait pas tenir de rôle ; elle devait être considérée comme « inutile », pour éviter de connaître la jalousie et des problèmes avec le voisinage.

Les propos de Sarah relatent un rare moment, celui où les alliances coutumières furent mises à mal, de même que les anciennes formes de la sécurité sociale et économique. Le désir d'une plus grande liberté s'articule à celui de choisir, seul, son conjoint. La jeunesse « découvre » l'importance de séduire pour plaire et la nécessité d'attirer les regards pour exister aux yeux de l'autre.

Alors que, dans la société coutumière mossi, tout le monde, tôt au tard, se retrouvait marié, ce n'est plus le cas dans la société urbaine d'aujourd'hui. Le corps, surtout s'il est doté de la qualité rare de la beauté, peut devenir un capital que certains et certaines sont tentés de rentabiliser, d'autant plus que ce capital est éphémère. Aujourd'hui, à Ouagadougou, la capitale du Burkina Faso, à défaut de trouver facilement un mari, les jeunes filles acceptent les « hommes capables » (les « tontons »). Généralement plus âgés, leur réussite financière leur permet d'entretenir des jeunes femmes. Bien souvent mariés, à la recherche de maîtresses, ils parviennent plus aisément à convaincre des jeunes filles en situation précaire de sortir avec eux, comme certaines étudiantes de l'université, sans revenu fixe et partageant à plusieurs une chambre de quelques mètres carrés. Il est difficile de résister à une proposition, précise une interlocutrice de Jacinthe Mazzocchi (2009), lorsqu'on sait qu'elle permettrait de sortir de la précarité et d'accéder à une certaine consommation. Les Mercedes rôdent aux abords du campus :

<sup>12</sup>- J'ai discuté en détail de ce qu'on pourrait regrouper sous la notion d'« échange économico-sexuel » dans *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté* (Laurent, 2010) et, plus récemment, dans *Amours pragmatiques. Familles, sexualité et migrations au Cap-Vert aujourd'hui* (Laurent, 2018). La situation évoquée ici rappelle celle analysée par Thomas Fouquet à propos de jeunes femmes de Dakar (Fouquet, 2014). Voir également les travaux de Paola Tabet (1998, 2010), les textes réunis par Gladys Esseng Aba'a et Joseph Tonda sur les rapports sociaux de sexe au Gabon (Esseng Aba'a et Tonda, 2015), ainsi que l'ouvrage pionnier sur la question de Jean-François Werner (1993).

« Il y a plein de gars qui me klaxonnent, je m'arrête, ils donnent leur numéro et puis voilà [...]. C'est en pleine journée sur la route [...]. Ils te donnent leur numéro ou pour t'inciter à appeler, ils te donnent 10 000 francs CFA pour t'acheter des unités, pour te montrer que tu as intérêt à l'appeler parce qu'il a de l'argent [...]. Il t'arrête parce que tu lui plais. Il te dit en général 'tu es jolie, tout ça'. Tu souris, tu dis merci [...]. Si ça m'intéresse, j'appelle, ça dépend. » (Mazzocchetti, 2009 : 243-244)

Comme le souligne l'anthropologue, les jeunes filles démunies, qui sortent avec des « tontons », ne sont pas mal vues. Il peut arriver qu'une étudiante ait une liaison avec un « homme capable », avec l'accord de son copain, et qu'elle assure ainsi quelques revenus à son couple<sup>13</sup>. D'autres trouvent chez les « tontons » l'argent tant désiré pour s'offrir une moto, un portable et des vêtements à la mode. Entre filles, la concurrence est rude pour garder un « homme généreux », d'autant plus que leur jeunesse, surtout dans ces conditions difficiles, passe vite et que les corps, mis en danger, se dégradent.

*Le « Don comme ruse » ou la ruse vis-à-vis d'un étranger*

À partir de travaux menés dans le village mossi de Kulkinka, je voudrais aborder maintenant la rencontre de ces agriculteurs avec une personne étrangère, à la faveur d'un projet de la coopération au développement initié dans les années 2000. De l'univers des projets de la coopération, les villageois ignoraient les codes et le langage. À défaut de convaincre par la rédaction d'un dossier de demande de financement, c'est par la ruse du don (*silim kûuni*) que ces paysans mossi parviendront à attirer un bailleur de fonds et à inventer une communication étrange à la faveur du flou et d'une franche opacité.

Dans l'analyse du champ de la coopération au développement, l'émergence dans un modeste village mossi (deux cent cinquante habitants à l'époque), d'une association paysanne constitua un sujet d'observation privilégié<sup>14</sup>. À l'intérieur de ce champ, en l'absence d'une certaine familiarité, aidants et aidés cohabitèrent et coopèrent, sans vraiment se parler. Les villageois parvinrent toutefois à forcer une certaine communication avec un bailleur de fonds, rivé à sa logique des projets – dossiers, expertise, lignes budgétaires – et, de ce fait, à son indisponibilité pour une rencontre sur d'autres bases. Les villageois expérimentèrent l'incongruité d'offres de projets formulées pour eux, en dépit d'intentions contraires fondées sur l'incantation à « la participation » des bénéficiaires à la définition de « leurs besoins ». À la faveur de cette prise de conscience villageoise d'une inadéquation de l'offre d'aide, la communication s'établit autrement, à la faveur de ruses, c'est-à-dire de non-dits et de méprises.

<sup>13</sup>- Voir Mazzocchetti (2010).

<sup>14</sup>- Voir Laurent (1998).

Pour ces villageois, la coopération au développement renvoyait à une forme de bureaucratie. Des documents étaient à rédiger selon un canevas déterminé, un savoir-faire qui leur était inconnu à l'époque. Dans ces circonstances, la « coopération » (litt. « l'œuvre commune ») renvoyait à deux univers, dont l'un estimait opérer conjointement, tandis que l'autre mimait une adhésion feinte. À défaut d'une vision commune, la communication s'établit sur l'illusion et la comédie (ce qui rappelle les pratiques de *Somba* de notre premier point). Confrontés à la rationalité bureaucratique de la coopération au développement, pour parvenir à leurs fins, les villageois détournèrent cette rationalité à leur avantage, par le truchement de ce qu'ils nommèrent un « bâtiment tôle » : [*roog sên ka tol*]. Ce bâtiment singulier, le premier du village, en raison de sa toiture de tôles d'aluminium, était censé attester de l'adhésion du village à une forme de la modernité (« au développement », selon leurs dires), c'est-à-dire aussi de leur bonne compréhension du projet promu par les bailleurs de fonds.

Pour les habitants de Kulkinka, la construction d'un « bâtiment tôle » (*roog sên ka tol*) symbolisait la notion de *wum taaba* (l'entente), leur manière de témoigner de leur adhésion à la logique des projets de développement, ou encore, à une forme du changement social, dont la recherche de l'accumulation pour soi constituait un puissant mécanisme transgressif des relations villageoises<sup>15</sup>. Confrontés à la surdité des offreurs d'aide, les villageois théâtralisèrent *wum taaba* (« l'entente », le groupement, l'association...) avec l'espoir de témoigner de leur capacité à embrasser l'univers de la coopération. Ils apprirent la manière de procéder pour attirer un donateur, à la faveur de coups qu'ils modifièrent au hasard d'expériences infructueuses. Progressivement, ils mobilisèrent avec succès la fonction symbolique de *roog sên ka tol*, du « bâtiment tôle ».

Les jeunes paysans mossi mirent en place un système de cotisations, à partir des fruits de la production de champs cultivés collectivement. Ils parvinrent à édifier un bâtiment réalisé en briques de terre compactée et couvert d'un toit de tôle (60 tôles dans ce cas). Le bâtiment, fruit de « l'entente » (*wum taaba*), c'est-à-dire d'un travail collectif, devait évoquer l'association et, donc, l'institution d'un partenaire *ad hoc*, en mesure d'accueillir un projet de coopération au développement. L'invention par les villageois de ce partenaire *ad hoc* devait, selon eux, correspondre aux « attentes » des donateurs. Incapables de prendre part à la rationalité de la coopération au développement par l'écrit, ils y parviendront par la monstration (l'oralité) : les villageois attirèrent la responsable d'une ONG au village. L'invitation (*kipsa*) consistait à déplacer l'offreur d'aide de son univers habituel : la ville, le bureau, l'écriture, le contrat, les « projets », afin de lui donner une représentation d'un village mossi, tout entier voué, pour l'occasion, à la cause de la coopération au développement et à celle du bailleur. La visite (*gag gesgo*) de la responsable de l'ONG au village constitua une étape incontournable de la ruse populaire. Elle leur permit de contourner, ce que les villageois appelaient la demande (*kosg sebre*), c'est-

<sup>15</sup>- Un principe que j'ai analysé dans Laurent (1998).

à-dire la rédaction d'un dossier de demande de financement auprès de la coopération, ce dont ils étaient incapables.

La visite de la personne étrangère au village visait à échafauder une relation concrète et affective. L'intention consistait à endetter le visiteur et à l'inclure dans un réseau de dépendance. Inattendue, et à tout le moins anachronique, la tactique populaire de l'offre d'un présent ébranla donatrice en visite au village.

Zoundou Zoungrana : « [...] Dès que la responsable de l'ONG arriva, elle nous demanda la raison pour laquelle nous avions invité autant de gens [en fait de nombreux villageois environnants avaient effectué le déplacement]. Elle nous pria de nous placer à l'ombre. Il y avait tellement de monde qu'elle n'essaya pas de parler. »

La visite (*gag gesgo*) du bailleur au village a procuré l'occasion d'honorer un hôte. Il s'agissait d'endetter l'offreur d'aide en le fêtant et, plus encore, en lui remettant un cadeau qui établirait un certain lien et donc l'espoir d'une contre-prestation, duquel viendra, peut-être un jour, un financement. Zoundou Zoungrana, lui-même un des fondateurs de l'association villageoise *Wend-Yam* relata comme suit, la première visite d'un offreur d'aide à Kulkinka.

« Nous lui [la responsable de l'ONG] avons ensuite parlé de notre bâtiment et donc que nous ne voulions d'elle qu'une 'aide simple' [sous-entendu : vu que le bâtiment a déjà été construit par nous]. C'est comme si ma mobylette ne possédait pas d'essence : il m'est alors possible d'en demander puisque je possède déjà la mobylette. Nous avons invité le bailleur à s'approcher de notre 'bâtiment tôle', afin qu'elle puisse constater le travail. »

Les rôles s'inversaient : les villageois, devançaient les attentes du donateur, s'affichaient en partenaire *ad hoc* de la coopération au développement ; dans la foulée, ils plaçaient le bailleur en position de celui qui reçoit. L'offreur d'aide reçut « le bâtiment tôle » (*roog sên ka tol*) comme signe de la modernité du village, de leur témoignage (*kaseto*) d'une adhésion à la manière de penser, de faire et de dire de la coopération au développement.

Avec ce cadeau à l'offreur d'aide, les villageois inaugurèrent la communication par l'instauration d'une relation rusée. Elle conjugait l'illusion et la comédie, mais aussi l'évidence et la trahison. Les jeunes de *Wend-Yam*, pour reprendre une formule de Michel de Certeau, occupèrent la place occulte « d'aiguilleurs de la communication » (de Certeau, 1994 : 197). Avec *roog sên ka tol*, les villageois s'immiscèrent dans une certaine intimité avec l'offreur d'aide. La ruse s'arcboutait sur un don (*silim kûuni*, « la ruse du don » ou encore *kûun sê kot ne silim*, « le don qui pousse au don par ruse ») qui rapprocha le donateur des villageois, sans pour autant que de part et d'autre, on se comprenne, c'est-à-dire sans lever la méprise, dont les villageois avaient néanmoins conscience.

Le « bâtiment tôle » (*roog sên ka tol*) unit, car il possède une fonction symbolique. Il participe de la ruse des villageois par la mise en scène de leur compréhension du

développement et, plus encore, de l'univers des bailleurs lesquels, dans cette mise en scène, perçoivent une association villageoise éligible au rôle de partenaire de la coopération au développement. En décodant le système de pensée de l'offreur d'aide et à la faveur ensuite de « la ruse du don » à une personne étrangère, les villageois s'instituèrent en partenaire *ad hoc* de la coopération par l'établissement d'un lien social improbable.

Zoundou Zoungrana : « Nous lui [le bailleur] avons donc montré le bâtiment [*roog sên ka tol*]. [...] Elle répondit que d'habitude, elle devait payer elle-même le magasin [un bâtiment pour abriter le projet], qu'il n'était donc plus la peine de discuter [...] et qu'elle pourrait nous aider avec un projet. »

Finalement, le financement de ce projet de développement rural que reçut le village fut vécu comme un contre-don : il visait le rétablissement d'un déséquilibre suscité à la faveur du don initial des villageois aux bailleurs. En dehors de la manne financière qu'il représentait, ce « projet », formulé (*tuumd saagre*) par la responsable de l'ONG, possédait une importance relative pour les villageois. Il émanait de la mise en scène des attentes des bailleurs et demeurerait, sous cette forme, inutilisable, sans un certain détournement, démontage et recomposition. Une attitude qui peut articuler la ruse, le détournement et la corruption, autant d'éléments abordés dans le point suivant.

#### *Le détournement comme conséquence de la ruse*

Avant d'aborder la notion de modernité insécurisée et de *big man*, il est crucial de distinguer les pratiques de ruse d'éventuels faits de corruption, même si la ruse peut induire des détournements. Dans le récit que je viens d'exposer, il n'est pas question de corruption dans le sens restreint d'un enrichissement personnel basé sur l'appropriation de biens collectifs, issus par exemple d'un projet de coopération au développement. Le « bâtiment tôle » a permis d'attirer une responsable d'ONG au village et à décrocher des fonds. Résultant d'une mise en scène, le projet ainsi obtenu ne cadre pas avec la recherche par les villageois d'une meilleure sécurité. Il devient alors logique de détourner ce projet à d'autres fins, plus utiles à leurs yeux.

Soyons attentif au fait que les détournements surviendront ici de pressions exercées par les villageois à l'encontre de ceux qui ont été désignés comme responsables du projet. En mooré, la langue des Mossi, cette idée de pression renvoie à deux notions : celles d'obligation (« *ya tilae* », « c'est forcé ») et de pitié (« *tûu ne ninbâan zoeere* », « c'est par pitié »). Elles évoquent un état de dépendance et le fait de détourner dans le sens de « *rigi ligdi on songo rai buudu* » (« prendre de l'argent pour aider le lignage »). La dimension collective est essentielle.

Dès que ce projet a débuté à Kulkinka, des conflits de fidélité sont apparus entre les villageois et entre les villageois et le bailleur de fonds. Pour qualifier leurs agissements, ils refuseront d'idée de malversations lorsque j'évoquerai leur gestion du projet nouvellement installé au village dans leur « bâtiment tôle » (un moulin à grains et une banque de céréales)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup>- Pour une analyse détaillée de ce cas, voir Laurent (2000a : 221-248).

Boukary Kabré<sup>17</sup> : « Lorsque le premier moulin et la banque de céréales arrivèrent au village, nous ne connaissions pas la gestion. Les problèmes sont survenus, mais ce n'était pas de notre faute. Je n'ai jamais vu ici de vols [*zuubu wagdem*], je veux dire ces choses dont on entend parler à la radio ; ces histoires sont liées à l'État. »

Selon leur compréhension, une « bonne gestion » est liée à l'obligation de donner, comme principe de la recherche de la sécurité du groupe (du village comme unité).

Zoundou Zoungrana : « Quand l'argent arrive [comprendre le projet], tu es obligé de donner. C'est ce qui fait que nous avons toujours des ennuis. Mais on ne peut pas dire que cela soit un vol [*zuubu wagdem*]. »

Dans l'extrait suivant, le moulin à mil du projet devient la mutuelle du village. Face aux contingences de la vie, il procure une sécurité, le temps qu'il fonctionnera. L'interlocuteur relie la nature collective du moulin, mise en exergue dans la métaphore « le village, c'est la famille », avec les menaces sibyllines adressées au responsable villageois de ce moulin s'il rechignait à accorder des prêts.

Boukary Kabré : « Si tu as des problèmes avec ta famille, le soir tu passes voir celui qui tient la caisse du moulin ou le président du groupement villageois. Tu lui demandes de te prêter 10 000 francs. Tu lui expliques que tu rembourseras plus tard. Comme le village, c'est la famille, toi qui es responsable de la caisse, tu ne sais que faire. Tu vas répondre que si cela est ton problème, tu vas lui donner ce dont il a besoin. Le moulin a fonctionné comme cela au village, mais pour rembourser c'est difficile. Alors progressivement le moulin a fait faillite, car aucun gestionnaire n'oserait demander à ceux qui ont reçu de l'argent, de le rembourser. Au village, ce type de projet ne peut pas fonctionner. »

L'entraide villageoise conduit les deux unités financées par l'ONG à leur perte (alors qu'elles devraient être rentables et durables), mais les villageois y voient un succès.

Zoundou Zoungrana : « Petit à petit, combien de sacs de grains vont sortir [gratuitement] de la banque de céréales ? Peut-être quarante ou même cinquante. Mais une fois que les consultants des bailleurs viennent pour contrôler, les problèmes arrivent. Les gestionnaires de la banque de céréales sont là, on leur demande où se trouvent les sacs manquants. Comme ils ne peuvent pas dire qui a pris les sacs, ils seront accusés de mauvaise gestion. En fait dans cette histoire tout le monde se trompe. Pour le village, c'est parfait, ils savent que les gestionnaires ont bien fait leur travail et du côté du projet, ils sont accusés de vol. Mais eux, ils sont fiers parce qu'ils ont permis que chacun gagne quelque chose avec le projet. »

Oumarou Comparoré, le chef du village : « Les responsables villageois sont souvent coincés, ils ne savent pas comment faire pour satisfaire

<sup>17</sup> Boukary Kabré, villageois de Kulkinka, est impliqué dans les projets de coopération au développement installés au village par l'État et des ONG.

leurs amis, leur lignage et la belle-famille. Il existe des relations qui sont lourdes et qui coïncident fortement les gestionnaires villageois du projet. Si le gestionnaire ne veut pas écouter les gens qui le sollicitent, ils peuvent lui causer des problèmes : attaques en sorcellerie, maraboutage et parvenir à détruire l'activité elle-même. C'est pour cela qu'on est obligé de nous distancier de ce qui a été prévu dans le contrat avec l'ONG. On a pris l'argent de la banque à céréale et du moulin pour faire autre chose et on nous accuse pour cela, alors que si on ne fait pas ces choses 'de derrière', c'est tout le projet qui ne marchera pas. Mais où est le vol, on n'a rien 'bouffé' [volé], tout est rentré dans le travail. On a fait ce qu'il fallait pour faire avancer le projet ! »

Dans ce contexte villageois du plateau central mossi des années quatre-vingt-dix, l'âpreté de la survie et les formes prises par l'entraide villageoise conduisent à l'interdépendance des uns et des autres pour garantir au mieux leur sécurité au quotidien. Pour le chef de ces villageois, les détournements n'ont pas de connotation négative. Incapables de démontrer les logiques sociales inhérentes à leur principe d'instauration de la sécurisation, avec le risque de susciter des incompréhensions pouvant interrompre le financement, les villageois ont opté pour ruser avec l'offreur d'aide (se taire, cacher leurs pratiques, mettre en scène les attentes du bailleur).

#### *De la ruse digne à la soumission et du clientélisme*

Du détournement à la corruption, il n'y a qu'un pas, aisément franchissable lorsque les protagonistes s'émancipent des puissants contrôles sociaux exercés sur chacun, comme dans le cas de ce village sahélien. Dans l'article « Le 'big man' local ou la 'gestion coup d'État' de l'espace public » (Laurent, 2000b), je traitais de l'émancipation des modes de vie rurale, en relation à la croissance urbaine et à l'installation de villageois dans des quartiers populaires de la capitale. Dans ce nouveau contexte, la peur et de la méfiance deviennent la norme du vivre ensemble. Lorsqu'on change de lieu pour passer du village à la ville, on change aussi de logique, transitant d'une situation où l'on se connaît personnellement, à celle d'un anonymat conduisant à l'atomisation du social. Il sera question du passage de la ruse populaire rurale à la dépendance et au clientélisme.

L'étude du contexte est celui des relations établies entre un État à la fois omniprésent, autoritaire, déliquescence (corruption), absent (les politiques sociales quasi inexistantes et les codes juridiques largement importés, déconnectés des pratiques des populations, sont peu sollicités dans les différends familiaux et fonciers) et les divers groupes de population qui le composent, afin de mettre en évidence la nature des rapports sociaux institués entre les personnes. Les institutions politiques, lorsqu'elles sont corrompues, conduisent à un climat de surveillance mutuelle et de délation, où les pratiques mensongères sapent la confiance dans la parole de l'autre et la peur instaure le silence. Le don et la dette alimentent le clientélisme, la soumission, la polysémie et l'ambiguïté. Les inégalités, la violence et, plus encore, la « gestion par l'imaginaire » (par une nouvelle forme de la sorcellerie, censée protéger ou affecter

l'accumulation des nantis ou affecter le nanti jalouxé) du politique s'intensifient. Le contrôle par la sorcellerie (par l'imaginaire) du lien social conduit à une économie de la peur, où le silence et la soumission s'instituent en mode de gouvernement de la société. La crainte, la jalousie et la peur s'amplifient, ce qui pousse les populations à rechercher une autre protection que celle qu'aurait pu leur fournir l'État-nation. Ce climat de défiance accentue l'individualisme et la personnalisation du pouvoir<sup>18</sup>.

Il est question de comprendre l'émergence d'une forme de capitalisme dérégulé où se côtoient l'accumulation de biens par une minorité et la pauvreté pour les autres, mais aussi la violence, la partialité de l'État, la défiance et la peur, comme autant d'éléments qui composent le lien de société.

J'ai proposé la notion de « modernité insécurisée »<sup>19</sup> pour rendre compte d'un contexte particulier, un environnement ou encore une ambiance, caractéristique de ce moment de l'entrée massive de ces villageois mossi de Kulkinka dans une forme de modernité globalisée. Pour ces paysans mossi, ce qu'ils appellent « la modernité », fonctionne comme une quête irrésistible. Ce désir de modernité renvoie à l'aspiration à une vie autre, moins pénible, et au désir de consommer, véhiculé par l'élite et les migrations, mais aussi par les médias, dont la télévision et l'accès plus aisé aujourd'hui à Internet, sans oublier le rôle majeur qu'occupe le téléphone portable, dans la circulation des informations<sup>20</sup>.

Il est question de décrire un moment d'incertitude qui est au cœur de la plupart des situations contemporaines de cette région d'Afrique. Il conduira à traiter de l'expérience quotidienne d'un lien social établi sur la défiance<sup>21</sup>.

Cette gouvernance conjugue différents éléments pour rendre compte d'un contexte d'insécurité issu, notamment, de l'existence, au sein de la société, d'une importante asymétrie entre les nantis et les autres. Cette situation conduit à la personnalisation des rapports de pouvoir, dès lors qu'un citoyen devient un client et un dépendant. En conséquence, en dehors des révoltes populaires qui éclatent parfois, les conflits les plus importants se rencontrent entre factions au sein du parti aux affaires, impliquées dans d'inlassables luttes de positionnement. Le moment venu – l'affaiblissement du clan au pouvoir, la modification de la constitution, la manipulation, le résultat des élections, etc. –, des tensions majeures apparaissent – coups d'État, couvre-feu, lois d'exception, etc. – qui opposent entre eux des acteurs dominants que j'ai qualifiés de « *big men* », toujours en lutte pour le pouvoir ou pour punir les anciens maîtres déchus. Chaque nouvelle prise de pouvoir impose des retournements d'alliance et des ralliements.

<sup>18</sup>- Voir, à ce propos, l'idée du « Souverain moderne » de Joseph Tonda (2002).

<sup>19</sup>- J'ai défini cette notion dans Laurent (2003). La notion a ensuite été débattue dans Breda, Deridder et Laurent (2013).

<sup>20</sup>- Jacinthe Mazzocchetti parle à ce propos « d'ouverture des imaginaires et de fermeture des possibles » (Mazzocchetti, 2009 : 22). Voir aussi Nacoulma (2011).

<sup>21</sup>- Voir Laurent (2008).

La société à *big men* est inégalitaire. S'il y a redistribution de biens, celle-ci se déroule selon les intérêts du *big man* et la reproduction de son clan : cette redistribution n'est, en conséquence, ni générale ni égalitaire. Il faut savoir se montrer méritant, se faire remarquer tout en connaissant les limites à ne pas franchir, pour finalement espérer une faveur d'un *big man* condescendant. Le bénéficiaire doit alors se montrer reconnaissant et ne pas confondre ce qu'il a obtenu avec un dû. La société devient alors silencieuse et attentive aux rumeurs : à défaut d'une scène pour une prise de parole contradictoire, celle-ci reflue dans l'imaginaire non sans alimenter une nouvelle sorcellerie<sup>22</sup>.

L'asymétrie de la société à *big men* renvoie à un différentiel important, entretenu entre ruraux/urbains, pauvres/riches, analphabètes/instruits, qui limite, pour ne pas dire annihile, le contrôle démocratique (les contre-pouvoirs) et la sanction, par les groupes de population (voire par leurs représentants), de certaines élites corrompues. Le maintien d'un niveau élevé d'analphabétisme est une source de pouvoir et son entretien, une manière de limiter les contestations.

J'ai évoqué l'idée que la distribution des ressources maîtrisées par le *big man* aux affaires doit être inégalitaire afin de consacrer sa suprématie et reproduire la hiérarchie des dépendants. L'asymétrie est renforcée par l'existence d'un différentiel établi, par exemple, à la faveur de l'appropriation foncière rurale et l'utilisation d'une main-d'œuvre domestique bon marché par les nantis<sup>23</sup>. La personnalisation du pouvoir – dans le sens, ici, de l'identification de celui qui aide – doit être soigneusement entretenue. Elle équivaut à la ruse déployée par ces élites pour dominer. Pour établir un « lien social de dépendance » basé sur la soumission et le clientélisme, il importe que celui qui reçoit s'estime privilégié : un cadeau n'est pas un droit, mais une faveur consentie par le *big man* à un subalterne.

La personnalisation induite de l'octroi de privilèges alimente deux sentiments essentiels de la « modernité insécurisée » : le dépendant espère appartenir à la famille du *big man* et il imagine que ses faits et gestes sont connus de son protecteur ; il doit, en conséquence, se montrer fidèle et loyal<sup>24</sup>. La personnalisation du pouvoir est le processus par lequel le *big man* obtient le consentement. Le silence quant aux agissements du *big man* est acquis grâce aux cadeaux et aux faveurs distribués avec discernement ; ce processus s'oppose aux formes d'entraide populaire précédemment décrites. Il est question de la production de « citoyens de seconde classe » par l'entretien d'un lien affectif qui subordonne. Nous sommes en présence d'une logique de l'asservissement<sup>25</sup>, lorsqu'on doit « dépendre de » ou « rechercher les faveurs de » pour garantir sa survie et celle de ses proches<sup>26</sup>. J'ai montré ailleurs

<sup>22</sup>- Pour une description de la rumeur politique, voir, par exemple, Kourouma (1998), Bonhomme (2009) et Corten (2000).

<sup>23</sup>- Pour une analyse fouillée du fonctionnement et des conséquences de ce différentiel, voir Andriamanandrisoa (2004).

<sup>24</sup>- Autour de ces thématiques, dont celle stimulante de la « société de contrat imparfaite », voir notamment Da Matta (1983) et Garcia-Canclini (1995).

<sup>25</sup>- Sur ces thématiques, voir Testart (2004).

<sup>26</sup>- Pour une analyse de ces logiques, voir Martig (2011).

que la ruse existe dans ce contexte (dans le sens d'une adhésion feinte des groupes de dépendants au *big man*), ainsi que certaines formes de sorcellerie (qui entretiennent un climat de crainte et colportent les rumeurs) qui vient quelque peu relativiser l'asservissement<sup>27</sup>.

Dans un environnement qui valorise l'allusion et l'euphémisme, l'ennemi devient celui qui fait trop de bruit pour se faire remarquer ou en raison de rancœurs liées à son maintien à distance de la rente financière maîtrisée par le *big man*. Pour ce dernier, donner équivaut à concéder pour « apaiser la soif » de celui qui cherche à s'enrichir ; refuser un « cadeau » d'un *big man* équivaldrait à « faire trop de bruit » et à devenir un « vrai opposant » et, donc, un ennemi à traiter comme tel. Ce faisant, par l'acceptation du cadeau, l'opposant se métamorphose en dépendant et en complice (ce qui peut expliquer la relative stabilité du système, tant que ceux au pouvoir monopolisent la force et l'argent). Les discours sont ambivalents et le processus nécessite le maintien de relations personnelles, privilégiées, teintées de secrets. Le bénéficiaire doit en conséquence se montrer redevable, disponible et, le moment venu, il saura comment payer sa dette.

Le *big man* est avant tout un acteur délié, un *self-made-man*. Il s'est construit en s'instituant au-dessus des lois afin d'imposer aux autres la sienne. Le *big man* valorise le secret, les rencontres discrètes et le bilatéralisme. Se tenant à bonne distance des prises de risques inconsidérées, il désignera des seconds couteaux pour monter au front. Le *big man* fait l'unanimité parce qu'il impose sa loi au plus grand nombre de manière consensuelle, du moins tant qu'il domine par la puissance. Le *big man* est opportuniste. Son mobile est sa propre accumulation et sa finalité est celle de la reconnaissance par les grands de son monde et d'être acclamé comme bienfaiteur par les petits. Un *big man* ne connaît pas de répit. Face aux jalousies, rancœurs et aux tentatives de déstabilisation, il reste en éveil prêt à prouver sa force : ne jamais pardonner une trahison, la sanctionner sans pitié. Aux moindres signes de faiblesse, les prétendants seront nombreux et prompts à le destituer<sup>28</sup>.

Les personnes hors-jeu de la société promue par les *big men* de la « modernité insécurisée » constituent la foule des anonymes. Ce sont les sans-grades, le plus souvent les ruraux et les pauvres relégués dans les périphéries urbaines qu'aucun *big men* n'estime devoir aider, car ils ne rapporteraient rien à leur gloire. Il est plus exact de les désigner comme les acteurs oubliés de la société à *big man*, qui ne sont toutefois pas perdus pour les Églises, les Mosquées et les Temples dont certains *leaders*, non sans ruse pour séduire des fidèles potentiels, n'hésitent parfois pas à ranimer les démons identitaires.

### **La ruse dans les familles capverdiennes aux prises avec la migration**

Depuis près de quinze ans maintenant, initialement de manière concomitante avec le Burkina Faso, je me suis attaché à ouvrir un second terrain ethnographique au

<sup>27</sup>- Voir Laurent (2008).

<sup>28</sup>- Voir Laurent (2000b).

Cap-Vert. Cette micro société insulaire repose sur l'histoire de la Traite, les affres de la société esclavagiste et, depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, sur les migrations en raison de famines, d'endémies et de la piraterie. Confronté à la complexité de la famille capverdienne qui n'est pas que simplement matricentrée, j'ai patiemment tenté d'en détailler les principes de fonctionnement<sup>29</sup>. Une analyse où j'allais renouer avec la notion de ruse à laquelle les villageois mossi de Kulkinka au Burkina Faso m'avaient habitué.

*La ruse des « amours pragmatiques » de la période esclavagiste à aujourd'hui*

Durant la période esclavagiste, l'alliance fut monopolisée par les maîtres blancs et l'alliance stable restait impossible pour les esclaves. L'esclavage instituait des relations extrêmes de domination et de subordination. Dans la société esclavagiste, l'alliance était réservée aux maîtres ; elle leur conférait respectabilité et statut, sachant que les maîtres blancs épousaient des femmes blanches d'un statut similaire au leur. Si la famille des maîtres était patriarcale et patrilinéaire, la filiation des esclaves était matrilineaire et la cellule familiale se composait de la mère et de ses enfants sans référence explicite au père.

L'inégalité de statut a historiquement conduit à nier la commune humanité des esclaves. Vendus, prêtés, échangés, les esclaves étaient aussi privés de patrimoine à transmettre. Toutefois, la situation était contrastée entre les hommes et les femmes esclaves : par ruse, certaines femmes mobilisèrent la séduction et la grossesse pour s'assurer une relative sécurité pour elle et leurs enfants.

Pour la femme noire, par ruse, il fut question de s'immiscer dans les interstices ouverts par la société esclavagiste, notamment par la recherche d'un enfant avec un maître blanc. La manipulation, par la séduction, de la liberté sexuelle des maîtres devint un véritable investissement des femmes noires<sup>30</sup>. À défaut d'une alliance stable, la grossesse joua un rôle crucial, pour ces femmes, dans la recherche de la sécurité. Autrement dit, historiquement, à défaut de pouvoir se sécuriser par l'alliance<sup>31</sup>, ces femmes tentèrent, par le recours à la ruse, d'établir leur sécurité par la grossesse. Ainsi, confrontées à l'impossibilité de devenir une épouse, elles tentèrent de forcer autrement l'accès à la filiation de leur partenaire. En conséquence, l'enfant à naître se trouvait déjà gros de la sécurité de sa mère.

Le mariage stable, officiel, était réservé aux catégories dominantes, produisant ainsi une société à « alliances confinées ». Certaines de ces caractéristiques issues de la période esclavagiste se rencontrent encore aujourd'hui, non sans conséquences sur le système de parenté.

<sup>29</sup>- Voir Laurent (2018).

<sup>30</sup>- Voir Correia e Silva (2013).

<sup>31</sup>- Concernant l'idée générale de la recherche de la sécurité des membres les plus fragiles d'un groupe par l'alliance, je renoue ainsi indirectement avec l'hypothèse centrale de mon ouvrage de 2010, *Beautés imaginaires*. Anthropologie du corps et de la parenté.

La télévision et Internet sont aujourd'hui omniprésents dans l'archipel et, plus encore, dans les villes secondaires et en milieu rural. Les feuilletons diffusés par les chaînes brésiliennes captivent la jeunesse. Ces émissions les initient au vaste monde et alimentent les imaginaires : véritable fenêtre sur le monde globalisé. La jeunesse y puise des modèles d'identification et des comportements standardisés : le corps athlétique des jeunes des *favelas* qui finalement décrochent un emploi de gardien dans une boutique du centre-ville de Rio, ou encore la beauté irrésistible d'une « belle du peuple » qui parvient par ses ruses à séduire un fils de riches et à s'installer dans une vie aisée, entourée de biens matériels, synonymes de bonheur<sup>32</sup>.

Aujourd'hui au Cap-Vert, certains hommes, plutôt machistes, sont parfois tentés de se plaindre du pragmatisme de femmes confrontées à leurs avances. Selon eux, les filles ne recherchent ni l'amour ni le plaisir, mais l'argent. Et de s'interroger : quelle femme accepterait aujourd'hui une relation sexuelle sans recevoir d'argent ? Pour cette raison, et selon une rhétorique bien rodée, mes interlocuteurs m'expliquent que les femmes anticipent plus que les hommes qui devraient s'en méfier. La fille utiliserait sans complexe ses atouts, dont le principal est sa beauté, une force à laquelle l'homme ne pourrait résister. Comme pour corroborer leurs dires, ces hommes (un groupe des fonctionnaires entre trente et quarante ans en poste dans une petite ville de l'île de Fogo) m'expliquèrent qu'il serait audacieux de s'afficher avec une femme dotée d'une grande beauté, car désirée de tous. Qui s'estimerait assez puissant pour prendre le risque de ne pouvoir la garder pour lui tout seul ? Cet homme attirerait les convoitises sur sa compagne et, pire encore, risquerait d'être trahi si celle-ci comptait des amants, une situation qui le déshonorerait définitivement. De tels propos peuvent se rapprocher de ceux des hommes machistes de la Grèce antique ; l'homme de la Cité craignant les femmes, leurs ruses et leur beauté, dont il redoutait l'atteinte à sa virilité, pour s'en prémunir a dû les dominer<sup>33</sup>.

Il est erroné de réserver la question de la matricentralité aux seules familles pauvres. Le problème s'avère plus englobant. Ce sont bien des hommes nantis qui se montrent attirés par la sexualité de femmes qu'ils considèrent d'un statut social inférieur au leur. La matricentralité ne se trouve donc pas confinée aux seules femmes indigentes. Il est une évidence que la famille matricentrée (ou matrifocale) ne pourrait pas se reproduire sans la présence « d'hommes capables » en mesure de rendre visite à ces femmes seules, en quête de ressources. Plus encore, la grossesse et la naissance d'enfants font système dès lors que ces enfants participent à l'institution du lien social, en forçant la main de ces hommes nantis<sup>34</sup>. À défaut de l'alliance, par la ruse de la grossesse, ces femmes escomptent une place dans cette société stratifiée et, à tout le moins, espèrent se frayer une place dans la filiation de l'homme par leur enfant, avec l'espoir de bénéficier de ressources.

<sup>32</sup>- Voir Malysse (2002) et Edmonds (2007).

<sup>33</sup>- Les hommes machistes de la Grèce antique connaissaient déjà cette peur du féminin. Voir, à ce propos, Vernant (2007).

<sup>34</sup>- Ils sont comparables aux « tontons » des jeunes femmes burkinabé mentionnées plus haut.

Dans un long travail consacré à l'articulation entre le corps et l'alliance, j'ai démontré que, dans la majorité des sociétés, l'alliance sécurise les plus fragiles d'un groupe<sup>35</sup>. En conséquence, au Cap-Vert, en raison de la labilité des alliances, la société a dû s'y prendre autrement. J'ai montré comment la grossesse devient la stratégie de substitution en matière de sécurité. La grossesse remédie à l'absence ou l'impossibilité d'alliance en se substituant à elle, en ce qu'elle vise à forcer la main d'un homme indisponible pour une alliance (soit parce qu'il est déjà marié – officiellement ou non –, soit qu'il ne le souhaite pas, soit encore qu'il ne soit pas en mesure d'assurer la sécurité d'une femme et de ses enfants). Par la grossesse, une « femme non mariable » crée une relation de parenté alternative avec un homme indisponible comme mari (ou compagnon) : une étrangère, à défaut de devenir une compagne attirée ou une épouse, devient *mãe de filho* (« mère d'un enfant ») pour l'homme et il devient *pai de filho* (« père d'un enfant ») pour elle. Ce lien de parenté passe par un enfant et relie deux personnes quoiqu'elles puissent rester étrangères l'une pour l'autre.

Par la grossesse, une femme nourrit l'espoir d'inscrire l'enfant dans la filiation du père (« *pai de filho* »). La grossesse équivaut à un « cheval de Troie » pour « conquérir » la filiation de l'homme gardée par sa mère. L'enfant reste « endetté » du projet de sa mère à son égard, projet pour lequel il a été conçu : celui de garantir la sécurité de sa génitrice ! La grossesse équivaut à la ruse d'une femme pour rivaliser avec une autre femme d'une génération précédente, dès lors qu'il est question, pour cette femme, de s'immiscer, par la grossesse, dans la filiation entre un homme et sa mère.

*La plasticité de la parenté mobilisée comme une ruse pour migrer*

La « famille à distance » a une vie limitée dans le temps : elle débute avec le départ du pionnier, se poursuit par l'acquisition d'un capital migratoire et peut (parfois<sup>36</sup>) se conclure avec l'extinction de ce capital. J'utilise cette notion pour désigner le processus de circulation des membres d'une famille, ainsi que les liens établis entre les membres des noyaux dispersés de cette famille. Ce processus temporaire n'a cependant rien de spontané. Il s'enracine dans le terreau de la culture capverdienne, c'est-à-dire une manière d'être, de penser et d'agir, inculquée dès la naissance, par les mères, surtout, à leurs enfants.

Mes enquêtes au Cap-Vert m'ont conduit à travailler dans tout l'archipel. J'ai proposé l'hypothèse selon laquelle le « faire famille à distance » se module relativement d'île en île, en fonction des lois du regroupement familial des pays d'accueil et de leur marché du travail. Pour s'ajuster à ces contextes, toutes les ressources de la parenté sont convoquées afin de maximiser les opportunités de migrer et, si possible, pour transmettre ce droit à d'autres membres de la famille.

<sup>35</sup>- Laurent (2010).

<sup>36</sup>- Une fois acquis, le capital migratoire se transmet d'abord entre les membres de « la famille par filiation ». Le plus souvent, il sera ensuite transmis à des membres plus éloignés, à la faveur d'alliances par exemple, relançant ainsi le processus qui se perpétue alors de génération en génération.

Devenu en une décennie familier de quelques familles, j'ai progressivement pu accéder à des confidences pour décrire ces processus et comprendre des pratiques quotidiennes, autant d'arrangements souvent complexes, composés de stratégies, de ruses et de secrets. Plus spécifiquement, mes travaux, menés dans les îles de Fogo et de Brava et ma confrontation avec la diaspora capverdienne à Boston (240 000 personnes), font ressortir si l'on suit l'hypothèse que je viens d'énoncer, que les composantes de la parenté sont ici malléables afin de maximiser la transmission, entre soi, de génération en génération, du droit acquis à la migration. Le plus souvent, au sein d'une famille, ce droit a été acquis de haute lutte par celle ou celui qui fait figure de « pionnière ou de pionnier » : autant d'histoires qui portent généralement sur des alliances *ad hoc* (moyennant un contact officieux payant), ou encore, la séduction d'un homme ou d'une femme disposant d'un capital migratoire, un capital (une nationalité valorisée, américaine, par exemple) alors transmis, à la famille en attente de migration, par un mariage.

Dans ce sens, en mobilisant toutes les ressources des composantes de la parenté (séduction, sexualité, grossesse, mariage, divorce, adoption, confiage d'enfants, etc.), ce type de famille parvient à s'adapter au cadre juridique du pays d'accueil, américain par exemple ici, en matière de migration afin, une fois acquis le capital migratoire, de le garder jalousement, tel un bien précieux, dans son giron. Cependant, loin de pouvoir simplement l'enfermer dans un coffre-fort pour se perpétuer, ce capital doit circuler entre les membres de la famille, en s'ajustant aux lois américaines du regroupement familial (voire en les manipulant). Afin que le capital migratoire se transmette intact d'une génération à l'autre, tout se passe comme si les membres d'une famille se mettaient à son service. Cet impératif alimente ce que j'ai appelé « le projet de la famille à distance » (Laurent, 2018). Ce projet est assez cohérent, évident et limpide pour tous les membres de la famille socialisés depuis l'enfance pour s'y soumettre. Ce projet rend largement compte de la cohérence des liens qui unissent les membres de la « famille à distance » sur le long terme.

Non sans ruse, pour parvenir à ses fins migratoires, la « famille à distance » n'hésite pas à articuler légalité et illégalité. Les récits liés au « faire famille à distance » se déploient indistinctement dans l'officiel et l'officieux, en regroupant en son sein des membres munis de la citoyenneté du pays d'accueil, du statut de migrant légal et de clandestin, tous préoccupés à maximiser entre eux le capital migratoire de la famille, prise ici comme l'unité migratoire. Pour ce faire, les membres de la famille s'entraident pour optimiser toutes les opportunités de migrer.

### Conclusion

Ce texte m'a conduit à articuler autrement des travaux, articles et ouvrages, consacrés à la ruse au Burkina Faso et au Cap-Vert. Sur le terrain, les relations nouées m'ont autant conduit à être l'objet de ruses qu'à en être témoin. Je me suis replongé dans la période où la société coutumière mossi allait vivre des bouleversements majeurs, avec l'intention de décrire le devenir de la ruse populaire.

Avec le Lièvre (*Somba*), le rusé des contes mossi, avec la confrontation de villageois burkinabé à la coopération au développement, avec les habitants de quartiers populaires

urbains de Ouagadougou aux prises avec les *big men* et, pour finir, avec la « famille à distance » capverdienne, il s'est agi d'autant d'expériences ethnographiques consacrées à l'analyse de la ruse des petits, des faibles, des dominés, durablement ou provisoirement. Lorsqu'elles aboutissent, ces ruses démentent les rapports de force en place dès lors que les plus faibles ne sont pas vaincus d'avance. La pensée de l'anticipation alimente une visée de la finalité qui prend des aises avec l'ordre établi. Parvenir à ses fins renforce le sentiment de dignité induit de la trahison de l'esprit du plus fort, sans pour autant que ce dernier en ait réellement conscience. Telle la parodie expérimentée lors de carnivals, la ruse populaire conduit à une inversion, celle d'avoir pu se jouer, sans se faire prendre, de la puissance. Michel de Certeau et Luce Giard parlaient d'« aiguilleurs de la communication » (De Certeau, 1983 : 12), pour rendre compte du fait que « l'art de 'faire des coups' est un sens de l'occasion »<sup>37</sup>. Par cet art mineur, généralement ignoré des plus forts<sup>38</sup>, les petits se ménagent une marge de manœuvre.

D'une réflexion articulant l'anthropologie du corps et de la parenté, je suis revenu sur la « ruse de la beauté » corporelle capable de se jouer d'inégalités économiques tant au Burkina Faso qu'au Cap-Vert. La ruse circule entre des hommes nantis, puissants ou dominants, attirés par le cumul de conquêtes féminines et certaines femmes, tentées, pour accéder à une sécurité, de mobiliser, telle l'arme fatale, la beauté, la séduction et la grossesse. Dans ce sens, et non sans risque pour les protagonistes, la beauté du corps devient une ruse, une puissance éphémère, d'où l'alliance pour pallier ce risque.

Les pratiques rusées analysées ici portent surtout sur l'institution de la modification de rapports politiques, là où la ruse parvient à ces fins par surprise, la dérobade et la trahison. Promue par des groupes de population provisoirement ou durablement dominés, les formes prises par la ruse peuvent modifier des rapports politiques, sans pour cela maîtriser (officiellement) les forces en présence. Généralement, la ruse des plus faibles porte sur l'offre de dons ou de services, à l'adresse de plus nantis, avec l'objectif d'accéder à une certaine sécurité, pour soi et ses proches.

Selon mes interlocuteurs, la ruse renvoie à des comportements dignes, justifiés par la survie et distincts de la corruption, même s'il existe un continuum entre les deux notions. En conséquence, la frontière reste poreuse entre ces pratiques. Toutefois, si, confrontés à la survie, la ruse populaire permet aux plus faibles de tirer leur épingle du jeu, la corruption désigne un enrichissement illicite par l'accaparement de biens.

La ruse s'ourdit à la faveur de l'acuité d'une intelligence à saisir le moment opportun, comme la disposition de Capverdiens à migrer rapidement, parfois en quelques jours, voire même en quelques heures, si l'opportunité venait à se présenter, ou encore, cette clairvoyance qui consiste à parvenir à offrir un cadeau à plus riche que soi, avec l'espoir d'entrer dans une relation perçue comme un recours potentiel dans l'adversité. Cette habilité équivaut à un état de veille, à une conscience en alerte, exacerbée de la quête quotidienne de la survie.

<sup>37</sup>- Voir Laurent (2010).

<sup>38</sup>- Voir l'idée « d'un ailleurs dans le dedans ».

## Références bibliographiques

**Andriamanandrisoa E.,**

2004, *Économie populaire, territoires et développement à Madagascar : les dimensions historiques, économiques et socioculturelles du fokonolona*, Thèse de doctorat en sciences sociales, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain.

**Bastide R.,**

1960, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, Presses Universitaires de France.

**Bonhomme J.,**

2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éditions du Seuil.

**Breda C., Deridder M. et Laurent P.-J. (dir.),**

2013, *Modernité insécurisée. Les conséquences de la globalisation*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.

**Correia e Silva A.,**

2013, *Dilemas de poder na história de Cabo Verde*, Lisbonne, Rosa de porcelana.

**Corten A.,**

2000, *Misère, religion et politique en Haïti. Diabolisation et mal politique*, Montréal-Paris, Cidihca-Karthala.

**Da Matta R.,**

1983, *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, Paris, Éditions du Seuil.

**De Certeau M.,**

1990, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, Gallimard.

1994, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Éditions du Seuil.

**De Certeau M. et Giard L.,**

1983, « L'ordinaire de la communication », *Réseaux*, 3 : 3-26.

**Detienne M. et Vernant J.-P.,**

1974, *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion.

**Edmonds A.,**

2007, « The Poor Have the Right to Be Beautiful: Cosmetic Surgery in Neoliberal Brazil », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13/2 : 363-381.

**Esseng Aba'a G. et Tonda J. (eds.),**

2015, *Le féminin, le masculin et les rapports sociaux de sexe au Gabon*, Paris, L'Harmattan.

**Fouquet T.,**

2014, « La clandestinité comme stratégie. Sur la "sexualité transactionnelle" à Dakar », in Broqua C. et Deschamps C. (dir.), *L'échange économique-sexuel*, Paris, Éditions de l'EHESS : 125-152.

**Frobenius L.,**

1986, *Histoire et contes des Mossi*, Wiesbaden, Steiner Verlag Wiesbaden.

**García-Canclini N.,**

1995, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

**Kourouma M.,**

1998, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, Éditions du Seuil.

**Laurent P.-J.,**

1998, *Une association de développement en pays mossi. Le don comme ruse*, Paris, Karthala.

2000a, « Sémantique populaire du détournement dans les associations de développement, en pays Mossi (Burkina Faso) », in Blundo G. (dir.), *Monnayer les pouvoirs. Espaces, mécanismes et représentations de la corruption*, Paris-Genève, Presses Universitaires de France-IUED : 221-248.

2000b, « Le 'big man' local ou la 'gestion coup d'État' de l'espace public », *Politique africaine*, 80/4 : 169-181.

2003, *Les pentecôtistes du Burkina. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD-Karthala.

2008, « Éléments pour une socio-anthropologie de la défiance. L'inhumain et l'humain, esquisse d'une comparaison à partir de la société mossi du Burkina Faso », in Furtos J. (dir.), *Les cliniques de la précarité. Contexte social, psychopathologie et dispositifs*, Paris, Masson : 33-49.

2010, *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.

2013, « Système de mariages et terminologie de la parenté chez les Mossi. Contribution à l'approche de la terminologie omaha », *L'Homme*, 206 : 59-87.

2018, *Amours pragmatiques. Famille, migrations et sexualité au Cap-Vert aujourd'hui*, Paris, Karthala.

**Le Pichon A. et Baldé S.,**

1990, *Le troupeau des songes*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

**Loroux N.,**

1989, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard.

**Malysse S.,**

2002, « Em busca dos (H)alteres-ego : Olhares franceses nos bastidores da corporatária carioca », in Goldenberg M. (dir.), *Nu é vestido, Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*, Rio de Janeiro-São Paulo, Record : 79-137.

**Martig A.,**

2011, *En quête de dignité. Essai d'une anthropologie de la reconnaissance sociale. Le Mouvement des Sans Terre au Brésil*, thèse de doctorat en sociologie, Lyon, université Lumière-Lyon 2.

**Mazzocchetti J.,**

2009, *Être étudiant à Ouagadougou. Itinérances, imaginaire et précarité*, Paris, Karthala.

2010, « À la recherche de l'homme capable... Concurrence entre femmes (Ouagadougou, Burkina Faso) », *Civilisations*, 59/1 : 21-36.

**Nacoulma J.-P.,**

2011, *Les usages sociaux de la téléphonie mobile au Burkina Faso : appropriation sociale d'une machine à communiquer*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, université René Descartes Paris V.

**Paulme D.,**

1976, *La mère dévorante*, Paris, Gallimard.

**Tabet P.,**

1998, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan.

2010, « La grande arnaque. L'expropriation de la sexualité des femmes », in Bidet Mordrel A. (dir.), *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, Presses Universitaires de France : 104-121.

**Testart A.,**

2004, *L'origine de l'État. La servitude volontaire II*, Paris, Errance.

**Tonda J.,**

2002, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

**Vernant J.-P.,**

2007, *Œuvres. Religions, rationalités, politique*, Paris, Éditions du Seuil.

**Vidal-Naquet P.,**

1992, « Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie », in Vernant J.-P. et Vidal-Naquet P., *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Paris, Éditions du Seuil : 149-178.

**Werner J.-F.,**

1993, *Marges, sexe et drogues à Dakar : ethnographie urbaine*, Paris, Karthala.

### **Ruses et transformation des rapports politiques : du Burkina Faso rural et urbain aux migrants capverdiens à Boston**

#### **Résumé**

Cet article entreprend la relecture de travaux, produits par l'auteur au cours de ces trente dernières années, à travers la thématique de la ruse et ses multiples avatars modernes. Chez les Mossi du Burkina Faso et dans la société cap-verdienne, les pratiques rusées se donnent à voir dans les demandes d'aide au développement, dans les relations hommes-femmes à travers la séduction et l'alliance, les détournements de fonds ou encore la migration. Informée par la lecture des études sur la *mētis* de la Grèce antique, il s'agit de percevoir en quoi la ruse opère dans des situations et interactions rurales ou urbaines de drague, de soumission, de clientélisme, de relations sexuelles et amoureuses et comment elle peut, quand elle est l'œuvre des plus faibles et qu'elle réussit, démentir les rapports de force en place.

**Mots-clés :** Ruse – Politique – Burkina Faso – Cap-Vert – Parenté

\*\*

#### **Tricks and transformation of political relations: of rural and urban Burkina Faso to Cape Verdean migrants in Boston**

#### **Abstract**

This article undertakes a re-reading of works, produced by the author over the last thirty years, through the thematic of trick and its multiple modern avatars. Among the Mossi people of Burkina Faso and in Cape Verdean society, trick practices can be seen in requests for development aid, in relations between men and women through seduction and alliance, embezzlement and migration. Informed by the reading of studies on the ancient Greece *mētis*, the objective is to perceive how trick operates in rural or urban situations and interactions of flirtation, submission, clientelism, sexual and amorous relations and how it can, when it is used by the weakest and is successful, deny the power relations in place.

**Keywords:** Trick – Politics – Burkina Faso – Cape Verde – Kinship

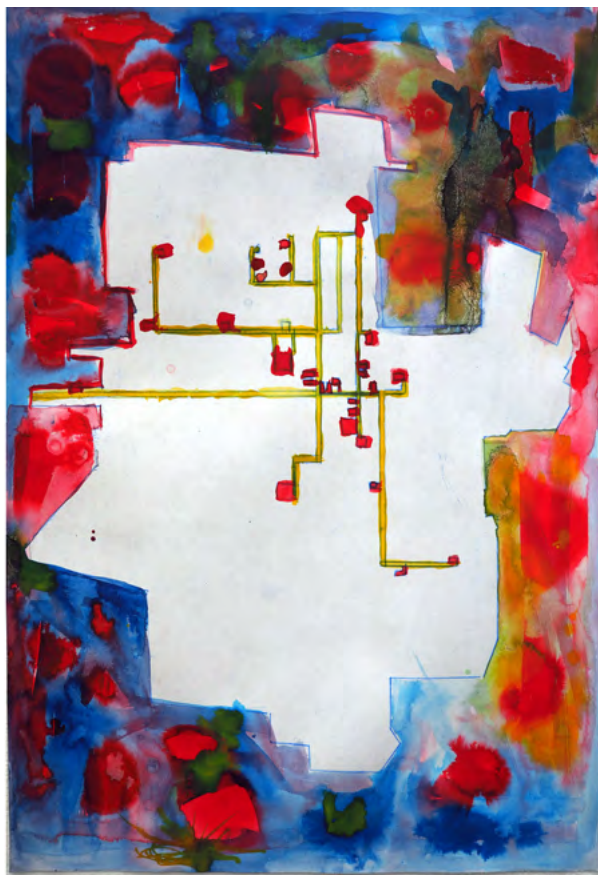
**Sarah Bourdages Duclot** est doctorante à l'Université Laval de Québec, chargée de cours et auxiliaire de recherche au CIÉRA (Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones). Ses thèmes de recherche portent principalement sur l'autochtonie urbaine et l'anthropologie visuelle.

**Mots-clés :** Xingu — commérage — femme — autochtone — ville — migration — Brésil

## Les commérages extra-ordinaires : Quand prendre la parole contrôle le corps et l'autonomie xingwana en milieux urbains.

Sarah Bourdages Duclot,  
CIÉA, Université Laval de Québec

Fig.1 - Cartographies artistiques retraçant les lieux fréquentés et les chemins empruntés pour se déplacer au cœur de la ville de Canarana par deux femmes xinguanas. Ces cartographies illustrent les parcours physiques des femmes et les écarts de mobilités présents dans le processus de migration



*La rumeur est quelque chose de collectif.*

*L'unanimité se fait plus facilement contre que pour quelque chose.*

Kapferer, Rumeurs. Le plus vieux média du monde

Dans l'état du Mato Grosso au Brésil, la *Terra Indígena do Xingu*<sup>1</sup> (TIX), où 16 peuples<sup>2</sup> autochtones résident, est en proie à une migration vers les espaces urbains de plus en plus notable. Cette migration génère un flux parfois temporaire, occasionnellement intermittent et pratiquement toujours circulaire, mobilisant des individus, leurs cultures distinctes et les normes les structurant. Elle apporte son lot d'instabilité, de stress, mais également de nouvelles opportunités et de changements. Cet article porte sur une modalité de communication construite sur les normes culturelles et qui en prévient l'effritement : le commérage. Plus précisément, je m'attarde sur le commérage qui s'insère dans les interstices d'un quotidien en mutation, celui des femmes xinguanas migrant en milieux urbains. Afin de discuter de ce quotidien, je mobilise des données issues d'un terrain ethnographique duquel a émergé naturellement et en grande occurrence la notion de commérage comprise sous le terme de *fofocas*. À la lumière du croisement de ces données concernant l'étude à la fois du commérage au Xingu et de la migration féminine et autochtone, cet article a pour but de bonifier la littérature, tout en tentant de combler certains vides pour répondre à quatre objectifs : (1) proposer une lecture des commérages du Xingu et de leurs impacts sur un sous-groupe d'un caractère nouveau : les femmes xinguanas en situation urbaine, à la différence des écrits existants qui portent sur les commérages ordinaires et traditionnels en contexte de village ; (2) proposer un nouvel angle d'approche des commérages péjoratifs<sup>3</sup>, qui prend pour objet le discours des femmes qui en sont victimes, et donc traiter de la réception de ces commérages et de leur impact plus que le leur émission et transmission ; (3) proposer une nouvelle catégorie de commérage local et contextuel, soit les commérages « extra-ordinaires » marquants, un peu à la manière des « gros cancans » aux Antilles (Bougerol, 1997), distincts des commérages « traditionnels » du Xingu, considérés comme étant ordinaires<sup>4</sup> ; (4) mettre en lumière les impacts de ces commérages extra-ordinaires dans les parcours migratoires de ces femmes.

Cet article prend forme grâce aux données récoltées lors de mes recherches doctorales menées dans la région du Xingu au Brésil, cumulant trois séjours réalisés entre juin 2016 et avril 2018, à l'aide d'une méthodologie collaborative et engagée (Lassiter, 2005 ; Vatz Laaroussi, 2005). Dans mes échanges informels ainsi que dans les récits de vie des femmes xinguanas rencontrées, le commérage a occupé

<sup>1</sup>- J'utiliserai la traduction française « Terre Indigène du Xingu » pour référer à la TIX.

<sup>2</sup>- La Terre Indigène du Xingu compte 16 peuples distincts : les Kuikuro, les Yawalapiti, les Kalapalo, les Waura, les Kamaiura, les Ikpeng, les Mehinako, les Kisedje, les Yudja, les Kaiabi, les Aweti, les Matipu, les Trumai, les Naruvotu, les Nafukua et les Tapayuna (ISA, 2018). Dans cet article, je choisis le terme *xinguanos* (au masculin) et *xinguanas* (au féminin) pour parler des individus autochtones issus, sans distinction, de ces peuples.

<sup>3</sup>- Il existe à la fois des commérages péjoratifs, qui dénigrent quelqu'un, et des commérages qui glorifient, parfois l'autre, souvent l'émetteur lui-même (Elias, 1985 : 24). Sachant cela, je m'intéresserai principalement aux premiers, puisqu'ils sont les seuls à m'avoir été rapportés, tant par les « commères » que par leurs « victimes ».

<sup>4</sup>- Les termes « ordinaire » et « extra-ordinaire », compris dans leur sens littéral, apparaissent les plus adéquats dans le contexte du Xingu, car ils opposent des commérages fréquemment colportés dans les villages, renvoyant à des thématiques culturelles préoccupant le quotidien des Xinguanos depuis toujours (Gregor, 1982 ; Franchetto, 1986 ; Mello, 2005), aux commérages nouveaux dont les thématiques sont liées à l'urbanité.

une place si prépondérante que j'en suis venue à constater sa charge symbolique, son influence et, en conséquence, la force de son pouvoir politique et intime au quotidien. Le vécu lié au commérage prend donc part au contrôle de l'intime et celui-ci est bien souvent un morceau insaisissable du casse-tête ethnographique. Si je peux aujourd'hui discuter de cette intimité, c'est qu'elle me fut ouverte, partagée, non seulement dans les entretiens formels, mais aussi dans mon quotidien, truffé de rencontres fortuites, de rendez-vous amicaux et de discussions informelles.

Pour ce faire, les concepts et notions employés pour cette lecture du commérage seront tout d'abord discutés. Ensuite, je contextualiserai cette recherche à travers les réalités du Xingu et son commérage, dit « ordinaire », orchestré selon les normes locales. Ceci étant fait, je présenterai les données sous la forme de récits de vie synthétisés, me permettant d'analyser à la fois le contenu des commérages, mais surtout les réactions des « victimes » et les impacts de ces commérages au cœur de leurs processus migratoires. Je proposerai alors l'hypothèse selon laquelle ces commérages « extraordinaires », générés dans un contexte en mouvement, sont mobilisés individuellement et collectivement comme stratégie normative pour contrôler le corps et l'autonomie des femmes xinguanas migrant en ville. Cette hypothèse sera complétée par l'idée que les femmes « victimes de ces commérages » les dépassent, malgré les impacts négatifs qu'ils ont sur leur parcours migratoire et qu'ainsi ils participent à l'affirmation et au maintien de la négociation des valeurs qui les génèrent.

### **Le commérage et la migration féminine en milieux urbains : un état des lieux**

L'acte de communiquer informellement une information à un tiers peut se décliner sous différents champs lexicaux selon la langue utilisée : le français regroupe les termes « rumeur », « commérage », « ragot », « potin » ; l'anglais propose « *gossip* », « *scandal* » et « *rumor* » ; et le portugais, langue véhiculaire de conversation avec nos participantes, contient « boato » et « fofoca ». Deux grandes catégories sont ici à distinguer, soit celle de la rumeur « *rumor*, *boato* » et celle du commérage (« ragot », « potin », « *scandal* », « *gossip* » et « *fofoca* »). Comme il sera explicité dans cet article, il me semble plus approprié de présenter le cas des femmes xinguanas en milieux urbains en analysant les communications personnelles informelles sous la forme de commérage (ce que traduit « fofoca ») plutôt que sous celle de rumeur (ce que traduit « boato »). En effet, *fofoca* est le terme le plus fréquemment employé par les femmes rencontrées, en plus de regrouper des informations qui, circulant principalement dans des groupes exclusifs (famille, communauté), concernent des individus du groupe absents lors de la communication et ne sont pas diffusées par des médias officiels.

Le commérage est vu comme une forme de communication informelle, bavardage indiscret et souvent malveillant<sup>5</sup> à propos de quelqu'un ou quelque chose, qui s'articule entre les individus d'un même groupe qui se font confiance (Spacks, 1985 ; Ayim, 1994), et qui est une « activité inévitable de la vie » (Abraham, 1970 : 293 ; Fonseca, 2000 : 26). Si certains pourraient avoir tendance à reléguer cette interaction sociale

<sup>5</sup>- Définition du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL).

qu'est le commérage au rang de « *idle chatter* » (bavardage inutile) (Gluckman, 1963 et Paine, 1967, à propos du roman *Emma* de Jane Austen), Max Gluckman souligne bien au contraire : « [...] que le bavardage n'est pas oisif : il a des fonctions sociales et il a des règles qui sont rigidelement contrôlées. » (Gluckman, 1963 : 312; traduction de l'auteur). Au contraire de la rumeur qui se propage bien souvent largement et par l'utilisation des médias de masse (Bonhomme, 2011), parfois même sur un modèle épidémiologique de la « contagion des idées » (Sperber, 1996), le commérage renforce, quant à lui, les limites du groupe (Fonseca, 2000 : 23), à la fois dans sa transmission et dans son contenu. Au sein d'un groupe, on parle, en son absence, de quelqu'un de connu à quelqu'un de confiance. De nombreux auteurs ont travaillé sur le thème du commérage, lequel a toutefois émergé après celui de la rumeur (Gluckman, 1963 ; Paine, 1967 ; Wilson, 1974 ; Rosnow et Fine, 1976 ; Bergmann, 1993 ; Bougerol, 1997 ; Fonseca, 2000 ; Stewart et Stratern, 2004). Trois grandes approches retiennent l'attention. L'approche fonctionnaliste de Max Gluckman (1963), qui, en prenant pour exemple les Makah, présente le commérage comme un jeu aux règles strictes, une arme sociale assurant le maintien et la cohérence du groupe et l'organisation sociale liée à la réputation des familles. L'approche psychologique de Robert Paine (1967), écrite en réaction à Gluckman, dans laquelle il propose plutôt une lecture du commérage à travers l'intérêt personnel et le contrôle individuel de l'information et de la réputation de chacun. L'approche de Peter J. Wilson (1974), enfin, qui tente, quant à lui, de réconcilier les deux positions précédentes et stipule que le commérage est en fait lié à la réputation du potinier. Pour l'objet de cet article, il apparaît important de prendre en compte la fonction sociale de cohésion inscrite dans le commérage, tout en prenant pour départ un individu, parfois mû par un intérêt personnel. Je me situe donc au croisement de Gluckman et Paine, en réarticulant la proposition de Wilson sous un angle davantage interactionniste. Selon lui :

De quoi parlent les ragots ? Qu'est-ce qui, chez la personne "victime" des commérages, est montré du doigt ? C'est son nom, au sens propre et, au sens figuré, sa réputation. Lorsqu'une personne fait des commérages à une autre, elle prend le nom de quelqu'un (une réputation a de nombreuses facettes, chacune d'entre elles pouvant fournir beaucoup de matière à parler) et elle contrefait celles-ci [...]. (Wilson, 1974 : 100 ; la traduction est de la rédaction)<sup>6</sup>.

Le « *good name* », que l'on pourrait traduire par « la réputation » de la personne concernée (mais également de celle qui émet un ragot), serait donc la « possession la plus vitale d'un groupe de personnes, tout en étant son bien le plus vulnérable » (*loc. cit.*)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup>- « What is gossip about? What is it about the person who is the 'victim' of gossip that is singled out? It is his name, literally and, figuratively, his reputation. When a person gossips to another he takes someone's good name (a reputation has many facets, each of which can provide plenty to talk about) and he distorts it [...]. »

<sup>7</sup>- « the most vital social possession of any given group of people as well as being its most vulnerable commodity ».

Je reprendrai ainsi cette notion de « *good name* », essentielle à l'analyse de Wilson, pour la jumeler à mon tour à la notion « d'honneur » de Julian Pitt-Rivers (1965), valeur qu'un individu a à ses propres yeux, mais également aux yeux de la société (*Ibid.* : 21). Il semble important de mobiliser cette notion puisqu'elle s'arrime au concept de *cacique* (chef politique) et de *liderança* (individu au statut familial de leader culturel)<sup>8</sup> au Xingu, comme on le constate lorsque Pitt-Rivers souligne : « Si l'honneur établit un statut, l'inverse est également vrai, et lorsque le statut est attribué par la naissance, l'honneur découle non seulement de la réputation individuelle mais aussi des réputations de leur ascendance. »<sup>9</sup> (*Ibid.* : 23).

Afin d'analyser ces types de commérages vécus par des femmes xinguanas, je croiserai les données issues de mon terrain à des notions liées à la migration urbaine dans la région du Xingu (Horta, 2017, 2018), ainsi qu'à des notions liées aux effets de la migration genrée (Morokvasic, 2010 ; Labrecque, 2016). La migration dans la région du Xingu étant encore récente, je m'appuierai sur le travail d'Amanda Horta, qui constitue la première étude ethnographique portant sur le sujet. L'auteure y expose que les membres des peuples xinguanos ont une grande considération pour ceux qui, en ville, réussissent à obtenir un rôle social et professionnel important. Ils les appellent de manière générique « docteurs<sup>10</sup> », tandis que ceux qui occupent une position de « pion » sont vus comme des « misérables » et se doivent de retourner au village (Horta, 2017 : 234). Il s'en dégage l'idée que de nouvelles classes sociales sont formées par les institutions étatiques, telle que la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI), l'un des principaux employeurs de la ville de Canarana pour les Xinguanos, et par le mode de vie urbain, mais aussi l'importance de ce qu'implique l'accès à ces nouvelles classes sociales, c'est-à-dire l'argent et la reconnaissance d'un rôle de leader. Comme nous le verrons en analyse, ces derniers points, en plus de faire écho aux rôles de *cacique* et de *liderança* dans un contexte nouveau, sont intrinsèquement liés aux commérages extra-ordinaires. Mais si les liens entre les nouvelles classes sociales en contexte de migration urbaine est principalement vu sous l'angle masculin, je m'appuierai également sur le cadre de la migration spécifiquement féminine démontrant que « les effets de la migration (ou les effets de ces activités) ne sont pas nécessairement émancipateurs. Au contraire, on observe la stabilisation des normes établies, voire l'intensification de la domination et l'exacerbation des inégalités. » (Morokvasic, 2010 : 105).

<sup>8</sup>- Le *cacique* est synonyme de « chef » politique et culturel d'un village, mais aussi d'un peuple. Si, pour devenir *cacique*, il faut appartenir à une lignée de *liderança*, représentant un historique familial dont les membres ont été des leaders sur plusieurs générations, il faut également en être digne et agir comme tel. Un *cacique* est donc toujours de lignée de *liderança*, mais un individu de lignée de *liderança* n'est pas toujours *cacique*. Avoir le statut de *liderança* signifie plutôt qu'on a un parent ou grand-parent qui assume ou assumait le rôle de *cacique* et ce statut va avec des responsabilités sociales et culturelles importantes. Pour plus d'information sur le rôle de *cacique*, lire les travaux de Franchetto (1983), Guerreiro (2011), Cardoso (2018).

<sup>9</sup>- « If honour establishes status, the converse is also true, and where status is ascribed by birth, honour derives not only from individual reputation but from antecedence. »

<sup>10</sup>- Horta reprend le terme *doutor* employé par ses interlocuteurs et traduit par « docteur », un terme en lien avec le statut social auquel il renvoie et non avec la profession ou le diplôme universitaire doctoral.

## Le Xingu et ses commérages

### *Le Xingu*

Dans la région du Xingu, ainsi nommée d'après le fleuve qui la traverse, se trouve la Terre autochtone du Xingu, originellement connue pour être le premier parc national brésilien délimité par la *Fundação Nacional do Índio*<sup>11</sup> (FUNAI) en 1962. Cet immense territoire de plus de 2 642 003 hectares (ISA - Instituto Socioambiental, « Povos Indígenas no Brasil », 2018), situé dans l'état du Mato Grosso, abrite seize peuples<sup>12</sup>, qui se regroupent selon les trois familles linguistiques Tupi, Karib et Aruak en plus d'une langue isolée. Le chef politique de chaque peuple se nomme *cacique* en portugais et descend d'une lignée de *liderança*. On voue un très grand respect aux *caciques* et ils sont traditionnellement reconnus pour leurs qualités d'orateurs, leurs bons rapports entretenus avec la collectivité, sans animosité, et le partage de leurs biens (Viertler, 1969 ; Franchetto, 1983; Montagnani, Franchetto et Fausto, 2011). De telles caractéristiques sont attendues de la part des membres de ces lignées de leaders et les enfants reçoivent un enseignement rigoureux y correspondant<sup>13</sup>. La femme d'un *cacique* ou l'une de ses filles pourra occuper également un rôle similaire de *cacica* si elle détient aussi les qualités d'une leader féminine<sup>14</sup>. Deux autres positions sociales sont importantes dans l'organisation des peuples xinguanos : le *pajé* (« guérisseur ») et le *feiticeiro* (« sorcier »). Le *pajé*, rôle majoritairement masculin, bien que quelques femmes puisse en porter le titre, est connu de tous et il bénéficie d'une certaine renommée et d'un certain prestige au sein du village. Son antagoniste, le sorcier, est, quant à lui, exclusivement masculin (Franchetto, 1986), il ne s'identifie jamais, fait l'objet de nombreuses spéculations et est grandement craint.

### *Les normes sociales*

Dans le territoire du Xingu, de nombreuses normes sociales, propres aux différents peuples, régulent la vie en société. Entendons par norme sociale l'application de valeurs sociales (Parsons, 1951) qui régissent la vie d'un groupe (Durkheim, 1996), certaines sont véhiculées par la majorité, voire par l'ensemble des communautés, formant une base commune sur laquelle s'articule l'organisation sociale des différentes collectivités xinguanas. J'en retiendrai quatre principales, dont deux concernent la relation interpersonnelle entre xinguanos et deux traitant du rôle genre de la femme xingwana. Ces normes permettent de comprendre les rôles sociaux

<sup>11</sup>- La FUNAI, en français la « Fondation Nationale de l'Indien », est un organe fédéral mis sur pied pour délimiter les terres autochtones. Il joua longtemps un rôle paternaliste et colonial, principalement géré par des allochtones. Cependant, la politique « paternaliste » fut progressivement abandonnée dans les dernières années pour laisser place à une démarche d'autonomisation des peuples autochtones. Par ailleurs, le bureau du Xingu est composé de nombreux employés autochtones.

<sup>12</sup>- Voir note 2.

<sup>13</sup>- Les participantes appartenant à des lignées de *liderança* font toutes état des enseignements liés à leur statut et de leur importance à travers leurs entrevues et nos discussions informelles.

<sup>14</sup>- Pareillement au rôle de *cacique*, selon mes informatrices, la *cacica* (une seule par famille de *cacique*) répond à un rôle important, mettant en avant un sens de la générosité (ne rien refuser à personne), un respect des membres de la communauté et un pouvoir de rassemblement dans l'organisation d'événements ou de réunions.

importants, mais aussi les conduites à respecter, des éléments qui seront transposés dans la réalité urbaine lors du processus de migration et sur lesquels les commérages extra-ordinaires prendront appui.

Dans un premier temps, l'importance de la générosité du *cacique* et des membres des familles de *liderança* est notable. Un *cacique* partagera ses biens et ses repas avec les membres de la communauté en les proposant au centre du village ou à travers une distribution des repas et des marchandises avec les parents proches et éloignés. Cette générosité va de pair avec une entraide liant les différents membres de la communauté. Ainsi, lors d'une pêche collective, il y aura redistribution des poissons pour que chaque famille puisse manger. Dans un deuxième temps et dans la même logique de conduite, il est mal vu pour un individu (ou sa famille) d'accumuler de la richesse. La redistribution et le partage font partie prenante du système de régulation xinguanos, mais prennent pour appui traditionnel le *cacique*. Avec l'arrivée des *Branços*<sup>15</sup> sur le territoire, un glissement s'est produit. Les Blancs, ainsi que les organismes paternalistes chargés de la gestion des terres (par exemple, la FUNAI), reprennent à leur compte cette logique de générosité et de distribution des richesses, en instaurant une relation de dépendance nourrie par l'expectative de dons divers devenus indispensables chez les Xinguanos. Cette relation de dépendance et d'attente ainsi que ce rapport à la richesse se poursuivent en contexte urbain et sont imbriqués dans le discours sous-jacent des commérages extra-ordinaires.

J'ajoute à cette analyse deux normes, cette fois-ci genrées, dont on retrouvera les soubassements dans les commérages urbains adressés aux Xinguanas. Selon la première, il est d'usage que les femmes, mariées ou menstruées, soient contraintes à ne plus pratiquer d'activités extérieures (emploi, études), dans le premier cas pour se consacrer à leur famille et dans le second afin de mener à bien l'étape incontournable de la réclusion menstruelle. De nombreuses Xinguanas m'ont confié leurs expériences d'emplois ou d'études brusquement interrompus par l'arrivée de leurs menstruations, par un mariage ou par une naissance et ce, malgré leur intérêt à poursuivre leur formation professionnelle. Je formulerai la seconde norme genrée comme étant l'obligation qu'en toute circonstance, les femmes, mariées ou célibataires, soient accompagnées par un membre de leur famille, si possible masculin et en position d'autorité.

Les responsabilités et obligations sociales définies par les quatre normes que nous avons évoquées mettent donc en lumière des valeurs qui cernent et contrôlent l'interaction entre les Xinguanos, ainsi que les positions de pouvoir et qui tendent à établir un contrôle du corps et de l'autonomie de la femme. L'étude des commérages extra-ordinaires permet alors l'analyse de ce désir de contrôle social de la femme xinguanas en contexte urbain mais, surtout, démontre l'articulation d'une négociation de ces valeurs.

<sup>15</sup>- Les Blancs, une catégorie qui, pour les Xinguanos, comme plusieurs autres peuples autochtones du Brésil, englobe tous les non-autochtones.

*Les fofocas au Xingu*

Les commérages sont omniprésents sur le territoire du Xingu (Gregor, 1982 ; Franchetto, 1986 : 257 ; Mello, 2005 : 101). Si les Waura utilisent le terme de *kuhuki*, traduit à la fois par « commérage » et « accusation » (Mello, 2005 : 291), les Kuikuro emploient celui de *auréne*, qui se traduit par « commérage » et « mensonge » (Franchetto, 1986 : 275). Selon la linguiste Bruna Franchetto,

La circulation des « nouvelles » et des « commérages » à travers les maisons fait que cette communication – comprise au sens le plus large comme la communication non seulement d’informations, mais aussi d’attitudes et de valeurs – s’articule aux réseaux de relations entre segments et groupes résidentiels. (Franchetto, 1986 : 257 ; la traduction de l’auteure)

Étant une communication informelle qui se transmet dans l’intimité, la *fofoca* xingwana (commérage) est présente principalement dans la sphère domestique, elle est dominée par les femmes de la maisonnée et alimentée par les informations rapportées par les enfants (Gregor, 1982 : 91 ; Mello, 2005 : 101). Les femmes occupent alors un rôle rapporté jusque dans les chants rituels, les présentant comme les *donas da fofoca* ou *donas da mentira*, les « maîtresses <sup>16</sup> » du commérage ou du mensonge (Franchetto, 1986 ; Mello, 2005). Les femmes, qui ne sont jamais accusées de sorcellerie (Franchetto, 1986 : 277 ; Mello, 2005 : 291), trouvent donc dans la *fofoca* un pouvoir social local équivalent à celui du sorcier (*Ibid.*). Stewart et Strathern vont même écrire que la rumeur et le commérage agissent comme un type de sorcellerie, puisque ces formes de communication « [projetent] la culpabilité sur les autres de manière à leur causer du tort : par exemple, de perdre leur emploi, d’être attaqué physiquement ou d’avoir honte socialement<sup>17</sup> » (Stewart et Strathern, 2004 : 29 ; la traduction est de la rédaction). D’autres auteurs lient le commérage à la sorcellerie comme étant deux vecteurs opposés mais indissociables de la production de la sociabilité dans le Haut-Xingu (Franchetto, 1986 ; Mello, 2005 ; Vanzolini Figueiredo, 2010). Un bon exemple, qui reprend une des normes mentionnées précédemment est celui de Thomas Gregor, qui souligne que les individus Mehináku accumulant beaucoup de biens pourront devenir la cible d’opérations de sorcellerie et de commérages jaloux (Gregor, 1982 : 114). Marina Vanzolini Figueiredo, quant à elle, affirme, grâce à un de ses informateurs aweti, que l’un des effets de la *fofoca*, en lien avec la sorcellerie, est de « “bouleverser les relations de parenté”, dans l’intention de transformer les liens intrinsèques qui existent entre les personnes qui interagissent les unes avec aux autres, au point de les transformer en relations d’inimitié [...] » (citée dans Cardoso, 2018 : 60 ; traduction est de l’auteure). Ces auteurs mettent tous en lumière, à leur manière, le poids que peuvent représenter les commérages, tant dans l’articulation des relations xinguanas, que dans le parcours personnel des victimes dans un contexte de village.

<sup>16</sup>- Au sens de « patronnes » ou encore de « propriétaires ».

<sup>17</sup>- « projecting guilt on others in ways that may cause them harm: for example, to lose their jobs, to be physically attacked, or to be socially shamed. »

Les thématiques de ces commérages, que je qualifierai « d'ordinaires » à la manière de Bougerol parlant des cancans antillais (1997), sont généralement les mêmes : la sorcellerie, l'adultère, les amours et les alliances (Franchetto, 1986 : 289).

Il est important de souligner que toutes ces données proviennent uniquement d'un contexte de village et qu'alors, le rapport avec le commérage est modulé par la relation au territoire, par la densité de la population et par les liens de parenté. Au cœur de ces commérages ordinaires, Bruna Franchetto (*Ibid.* : 259) marque ainsi la distinction entre les espaces permis ou prohibés de commérage, en fonction du sujet de ce dernier. Au centre du village, lieu par excellence du *cacique* et de l'exercice de la chefferie, est exclue toute forme de commérage « interne », qui pourrait diviser le village. Cependant, ce même centre, quand on y reçoit des nouvelles « extérieures », concernant des villages voisins, devient le centre d'une autre activité dite « faire journal », correspondant au commérage portant sur les autres villages et l'interprétation des nouvelles les concernant. On voit donc déjà une frontière se former à travers l'espace public entre le groupe et les « autres », contrastant avec la sphère du privé où le commérage va bon train.

Cette relation à l'espace peut également être modulée, on l'a dit, selon la densité de la population et les liens de parenté des habitants. Prenant ses exemples dans le contexte Kalapalo, Diogo Henrique Cardoso souligne, en ce sens, que plus un village est grand, plus les commérages sont nombreux, alors que dans un petit village regroupant uniquement des parents proches, il n'y a pas de guerre et pas de commérage (Cardoso, 2018 : 59).

Dans les cas qui nous intéressent ici, je mobiliserai le commérage pris dans un contexte différent et encore jamais étudié dans la région, celui de la ville, de la migration, où le groupe est disloqué, où les richesses ne peuvent être régulées et redistribuées facilement, où les normes sociales sont maintenues, mais parfois également négociées.

#### *L'espace urbain : Canarana*

Le territoire du Xingu se trouve entouré de petites agglomérations urbaines, dont l'une se nomme Canarana et comptait en 2018 près de 21 311 habitants, selon une estimation de l'IBGE<sup>18</sup>. La jeune ville de Canarana, inaugurée en 1975 et nommée « Portail du Xingu » en raison de sa proximité avec la région, accueille une population autochtone importante pour sa taille. Selon le dernier recensement de l'IBGE, datant de 2010, la population autochtone urbaine de Canarana se montait à 1349 individus. La ville abrite plusieurs associations autochtones et divers organismes travaillant avec les différentes communautés et peuples de la Terre Indigène du Xingu, tels que : la *Fundação Nacional do Índio*, le *Distrito Sanitário Especial Indígena*<sup>19</sup> (DSEI), une *Casa de Saude Indígena*<sup>20</sup> (CASAI), l'*Associação da Terra Indígena do Xingu*<sup>21</sup>

<sup>18</sup>- L'Institut brésilien de géographie et statistiques (*Instituto brasileiro de geografia e estatística*).

<sup>19</sup>- District sanitaire autochtone, l'organe régional responsable de la santé autochtone.

<sup>20</sup>- Maison de la Santé Autochtone, une clinique régionale uniquement pour les autochtones locaux.

<sup>21</sup>- L'Association de la Terre Indigène du Xingu.

(ATIX), l'*Associação Yamurikuma das Mulheres Xinguanas*<sup>22</sup>, l'*Instituto de Pesquisa Etno Ambiental Xingu*<sup>23</sup> (IPEAX), l'*Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina*<sup>24</sup> (SPDM) et l'*Instituto SocioAmbienta*<sup>25</sup> (ISA).

Dans un tel contexte où les entités politiques se multiplient, des familles xinguanas prennent racine en ville pour venir y travailler ou bénéficier de leurs services. Ces entités politiques deviennent des incitatifs importants à la migration et les normes sociales xinguanas sont alors, elles aussi, transportées et adaptées au lieu. La principale raison poussant à la migration vers les villes est en effet l'emploi de l'un des hommes de la famille. Parfois, il s'agit plutôt de sortir du village pour un différend avec la communauté, pour une accusation ou une menace de sorcellerie, pour des problèmes de santé, pour vendre de l'artisanat ou par curiosité. Dans presque tous les cas, la famille directe accompagne l'individu qui fait le choix de migrer. La proximité du territoire avec la ville teinte le parcours des familles et des individus en migration. On ne saurait parler d'un mouvement définitif, puisque les retours au village sont fréquents pour voir la famille, participer aux fêtes ou, simplement, par ennui de sa terre natale. J'emploierai donc la notion de « migration circulaire », proposée par Marie-France Labrecque, (2016) en contexte de migration saisonnière, pour sous-entendre ces déplacements fréquents, cette instabilité, ces différents lieux compris dans le processus de migration non linéaire que sont les points d'origine et d'arrivée.

Si un seul élément pouvait définir le rapport à la ville pour les Xinguanos, ils seraient nombreux à parler du « besoin d'argent ». Vivre en ville se place à l'opposé du mode de vie sur le territoire. Loyer, nourriture, électricité, taxe d'eau, cellulaire, vêtements, frais scolaires sont ainsi souvent énumérés par les *moradores*<sup>26</sup> de Canarana, soulignant les nombreuses factures à payer qui n'existent pas au village. Pour ce faire, les gens doivent obtenir des emplois et peuvent parfois bénéficier d'une allocation familiale ou encore d'une bourse de retraite de parents proches. Mais la vie est difficile, les opportunités de travail peu nombreuses et concentrées en deux espaces : les entités politiques autochtones et les emplois tertiaires regroupant la construction, le nettoyage, le labourage des champs et la cuisine. Horta (2017, 2018) a mené ses recherches dans le but de comprendre les relations entre Xinguanos et allochtones, mais aussi entre Xinguanos de différentes communautés à travers leur rapport à la classe sociale imposée par le travail. Un emploi ayant de bonnes conditions et un bon salaire est considéré valable et digne d'un statut nommé « docteur », peu importe la discipline. Cependant, un emploi tertiaire est souvent mal vu pour ses conditions difficiles, sa faible rémunération et sa position dans la hiérarchie sociale qui vaut alors le titre de « pion ». Cette dernière position est

<sup>22</sup>- L'Association Yamurikuma des femmes xinguanas.

<sup>23</sup>- L'Institut de Recherche Ethno-environnemental du Xingu.

<sup>24</sup>- L'Association Paulista pour le Développement de la Médecine.

<sup>25</sup>- L'Institut socio-environnemental.

<sup>26</sup>- Les « habitants », terme qui se pose en contradiction avec l'idée de seulement « passer » en ville (Horta, 2017).

symbole d'échec face à la vie urbaine et, comme elle renvoie souvent à une image négative alimentant les préjugés, nombreux sont ceux, autochtones et allochtones, qui réclament un retour au village des « pions » xinguanos. La compétition entre Xinguanos est donc grande, le noyau communautaire éloigné et distordu, la relation à l'argent omniprésente, autant d'éléments favorables à l'émergence de commérages particuliers, aux répercussions importantes pour les femmes.

### Étude de cas : Les commérages au cœur des récits de vie

Pour analyser les commérages en milieux urbains vécus par les femmes xinguanas, je mobilise les données issues des entrevues et des discussions informelles menées sur le terrain et des notes de mon journal de bord. Le terme *fofoca* fut prononcé par des femmes participant à l'enquête, mais également par mes informatrices<sup>27</sup>, ce qui prouve une grande occurrence du phénomène ou, du moins, des préoccupations qui l'entourent. Parmi les vingt récits de vie que j'ai récoltés, j'ai sélectionné cinq parcours présentant des types de commérages singuliers, et dont les actrices ont discuté des répercussions dans leur vie personnelle. Ces cinq récits synthétiques<sup>28</sup> constituent donc une esquisse des formes de commérages auxquelles elles font face, des activités liées à l'émergence de ces commérages et de l'impact de ceux-ci dans la vie des femmes xinguanas engagées dans un contexte de migration urbaine. Pour faciliter l'analyse de leur contenu, je cible les normes (N) qui sont en jeu, les *fofocas* dont les femmes sont victimes (F), les impacts vécus (I) et les réactions (R) qui m'ont été rapportées.

#### *Amari, l'intégrité et la transparence*

Le premier cas présenté est celui d'Amari<sup>29</sup>, une femme xingwana de 40 ans, de lignée de *liderança* et mère d'une famille nombreuse. Adolescente, elle est venue vivre en ville avec son père qui occupait un emploi dans une des organisations autochtones de Canarana. Elle fut parmi les premières jeunes autochtones à fréquenter l'école (N) allochtone dans la ville de Canarana où elle a appris le portugais. Dès son jeune âge, elle fut la cible de commérages racontant qu'elle n'étudiait pas réellement (F), ce qui pouvait sous-entendre qu'elle s'adonnait à d'autres activités inadéquates pour les jeunes femmes xinguanas (N). Lorsqu'elle se maria, elle retourna vivre dans le village de son conjoint et y resta une dizaine d'années. Elle retourna en ville lorsque son mari se fit offrir un emploi dans l'une des organisations autochtones régionales. Elle décida de retourner étudier en soins infirmiers (N), mais interrompit son diplôme

<sup>27</sup>- Les informatrices sont les femmes avec qui j'ai entretenu une relation sur la longue durée, avec qui j'ai parfois cohabité et qui eurent des rôles clés pour l'enquête. Elles m'ont notamment donné accès à des réseaux particuliers, ont parfois pris le rôle de traductrice pour des entretiens et ont participé aux réflexions entourant l'enquête à travers ses différentes étapes. Je les différencie des participantes qui sont, quant à elles, les interlocutrices avec qui j'ai réalisé uniquement des entrevues.

<sup>28</sup>- Les récits et les citations présentés ici sont issus des notes de mon journal de bord, mais aussi d'entrevues et de discussions informelles réalisées en portugais et traduites en français pour les besoins de cet article.

<sup>29</sup>- Les noms, ainsi que les éléments trop précis des récits, ont été changés afin de préserver, pour leur protection, l'anonymat des participantes à cette recherche.

pour s'occuper de sa plus jeune fille malade. Depuis 10 ans, elle occupe un poste important dans l'une des organisations autochtones de la ville, à travers lequel elle administre des projets et gère des budgets. Depuis son entrée en politique, deux rumeurs persistantes (colportées jusqu'à moi par plusieurs personnes différentes sans lien de parenté avec Amari) circulent, selon lesquelles elle détourne de l'argent (F) de l'organisme à ses propres fins et fréquente d'autres hommes lors de rencontres à l'extérieur de la ville (F). Lorsqu'elle en parle, elle souligne l'impact négatif de ces rumeurs auprès de sa famille au village, de son conjoint et de ses enfants en ville. Dans une conversation informelle, Amari me confia qu'une femme de sa famille élargie serait venue la voir au village pour lui « demander si c'était vrai qu'elle utilisait l'argent de l'association, lui disant que beaucoup de rumeurs affirmaient que l'association avait beaucoup d'argent et qu'elle et [une membre de la direction] détournaient de l'argent et s'enrichissaient » (journal de bord, 27 juin 2019). Dans une autre conversation, Amari raconta comment son fils cadet lui avait dit ne pas vouloir d'un emploi associatif comme le sien à cause duquel elle se faisait critiquer par les membres de sa propre communauté (journal de bord, 21 juillet 2018). Sa position au sein d'un organisme lui adjuge un statut de leader régionale. Cette position de leader, qui se rapproche de la position traditionnelle de *cacique*, est basée sur la crédibilité, la transparence et le respect que les autres lui portent. Cette position s'acquiert par la nomination et ce « prestige » dépend des relations maintenues avec les autres Xinguanos, qu'elle influence aussi. Les allégations de détournements d'argent ont valu à Amari plusieurs discordes avec des hommes, mais également avec d'autres femmes xinguanas, créant ainsi des tensions au sein des mouvements politiques autochtones de la région. Ces commérages minent sa réputation auprès des femmes (I), mais également auprès des leaders politiques avec lesquels elle est amenée à travailler (I). Ces commérages vont étendre leur répercussion jusqu'à la réputation de la famille, ainsi déshonorée (I) par de tels comportements éloignés des normes culturelles, mais aussi du rôle de *liderança*. Afin de contrer ces rumeurs persistantes, Amari ne se présente plus qu'en compagnie de femmes ou de son époux (R) et tente de faire preuve d'un souci pointilleux de transparence dans sa gestion budgétaire, en présentant les comptes détaillés à chaque assemblée générale de l'association pour laquelle elle travaille (R). Personnellement, Amari dit ne pas entretenir de relations d'amitié (R). Elle ne fait pas confiance (R) aux gens qu'elle rencontre, parce qu'ils seraient susceptibles de colporter des commérages divers. Par ailleurs, elle n'hésite pas à aller à la rencontre du potentiel émetteur du commérage afin de démentir le ragot (R). Même si cette forme d'affrontement verbal, parfois fait publiquement, va à l'encontre des normes culturelles de respect et de maintien de l'image de l'autre, Amari tient à laver sa réputation de tout soupçon. Pour elle, il est important de ne pas donner naissance à des commérages en retour, mais bien de s'expliquer directement avec l'auteur des ragots afin d'éclaircir le malentendu.

*Manala, négociation familiale pour plus d'autonomie*

Manala, une jeune femme de 34 ans, œuvre dans le milieu de la santé communautaire et occupe en même temps un poste important dans un organisme autochtone basé à Canarana. Dès son jeune âge, elle désira travailler dans le milieu de la santé (N). Pour obtenir un emploi, elle décida de participer à des formations données à l'intérieur du territoire du Xingu. Cependant, une fois en poste, son emploi l'obligea très tôt à sortir du Xingu pour obtenir des formations complémentaires (N). Ces séjours furent toujours fortement critiqués par la communauté, laissant entendre qu'elle fréquentait des hommes (F) et qu'elle n'étudiait pas réellement (F). Ces commérages circulant au village affectèrent la famille de Manala qui lui fit comprendre que sa place était dans le village (I). Ces commérages basés sur ses activités et sur sa sexualité ont eu un impact sur sa réputation (I) et l'honneur de sa famille (I). Celle-ci lui demanda de rester au village, d'arrêter de travailler et la proposa en mariage à deux reprises, créant ainsi de fortes tensions avec elle. Malgré cela, Manala continua de s'absenter pour son travail après avoir tenté de démentir (R) ces allégations auprès de sa famille. Plus tard, elle fut nommée membre d'une des associations autochtones régionales, ce qui l'obligea à sortir fréquemment pour travailler dans la ville de Canarana, pour participer à des congrès, des formations, à la gestion des activités et du budget de l'organisme qui l'employait. De nouveaux commérages firent leur apparition au village, mais en ville également et lui furent rapportés par sa famille et ses collègues de travail. On disait que Manala détournait de l'argent de l'association. Comme pour Amari, ceci impliquait une potentielle baisse de confiance de la part des membres de l'association. Ceci entachait sa réputation (I), mais éclaboussait également celle de sa famille (I) par la soi-disant absence de respect des normes culturelles. Afin de déconstruire ces ragots, Manala tente de faire preuve d'une grande transparence dans la gestion de ses tâches et, lors des assemblées, présente les bilans et répond ouvertement aux interrogations et questionnements soulevés par les membres (R).

#### *Takali, jeune leader dans l'âme*

Le troisième cas présenté est celui de Takali, une jeune femme de 22 ans qui a grandi dans son village, dont elle a fréquenté l'école en étant bien souvent la seule jeune fille de la classe (N). Il y a deux ans, elle visita Canarana avec son père qui venait y réaliser des contrats pédagogiques avec le secrétariat de l'éducation du Mato Grosso. Curieuse et animée par les nombreux nouveaux apprentissages que la ville lui offrait, elle n'accepta pas l'idée de rester à la maison (N). Elle demanda à son père d'être inscrite à l'école en ville. Elle y compléta son parcours scolaire d'*ensino medio*<sup>30</sup> dans une école régulière de Canarana. Parallèlement, elle amorça une formation en informatique afin de compléter sa scolarité et de se préparer pour l'entrée à l'université. Takali m'a confié que, dès son arrivée en ville, elle reçut des commentaires de la part de membres de sa famille élargie au village, stipulant qu'elle ne devait pas se promener seule dans la rue et que sa place n'était pas à l'école mais à la maison, vu son âge (celui d'être mariée et d'avoir des enfants). Ces commentaires

<sup>30</sup>- L'équivalent du secondaire au Québec et du lycée en France.

ne l'ont pas freinée, appuyée par ses parents qui l'encourageaient fortement à étudier. En plus de sa fréquentation de l'école et de ses propres déplacements personnels à l'intérieur de la ville, elle travailla avec un organisme autochtone lui demandant aussi de nombreux déplacements (N) (entre villages du territoire du Xingu, à l'intérieur de la ville de Canarana, dans des villes voisines, dans la capitale de l'État). Des rumeurs commencèrent à circuler à son propos, suggérant qu'elle se prostituait (F). Ceci affecta grandement Takali et sa famille, touchées dans leur réputation (I). Takali et ses parents démentirent la rumeur publiquement (R) auprès de la communauté, lors de l'assemblée annuelle tenue dans leur village par l'organisme où travaillait la jeune femme ; un exercice visiblement exigeant<sup>31</sup>, mais jugé nécessaire pour défendre l'honneur de Takali et celui de sa famille.

### *Sami, l'indépendance à distance*

Sami, une jeune femme de 32 ans, a grandi dans un village du Xingu. Elle fut amenée, très jeune, à faire plusieurs aller-retours entre son village et des villes avoisinant le territoire du Xingu. Cependant, après avoir visité à quelques reprises avec ses parents une ville située à plus de 800 km du Xingu, elle décida de s'y installer seule (N) et d'y travailler (N). Depuis deux ans, elle travaille à temps partiel et étudie pour réussir l'examen d'entrée universitaire en dentisterie. Le choix de son éloignement de la communauté lui a valu des commérages peu flatteurs, dont certains allèguent qu'elle se prostituerait (F), tandis que d'autres, plus ordinaires, rapportent qu'elle se serait mariée (F). Ces commentaires ont circulé dans le village d'origine de Sami. Ses parents, voyant la réputation de leur fille et l'honneur de la famille entachés (I), l'ont contactée à de nombreuses reprises pour vérifier l'exactitude de ces commérages. Elle a dû alors les rassurer, en démentant l'information du mieux qu'elle a pu (R). Elle souligne que les rumeurs sont plus fortes dans les villages ainsi que dans les petites villes et, plus particulièrement, celles qui se trouvent à proximité du territoire du Xingu. Parlant du Xingu et de Canarana, Sami décrit la région comme étant un endroit où « elle ne veut pas étudier, car les gens y mentent beaucoup<sup>32</sup> ». C'est pourquoi elle n'y habite plus (R). Au contraire, elle décrit sa nouvelle ville comme étant un lieu qu'elle « aime beaucoup. [Car] là, il n'y a pas de commérage<sup>33</sup> » (journal de bord, 19 juin 2017).

### *Karu, première femme à travailler parmi les hommes*

Le cinquième et dernier parcours est celui de Karu, une jeune femme de 34 ans, issue d'une lignée de *liderança* et déterminée à s'exprimer lors des réunions et des décisions politiques de sa communauté. Elle habita en ville pendant une partie de sa jeunesse, alors que son père occupait un poste au sein d'une association autochtone à

<sup>31</sup>- Je rends compte personnellement de ce démenti, ayant assisté à l'assemblée. Malgré l'absence de confrontation, la prise de parole publique pour démentir ces commérages portant sur un comportement très mal vu fut manifestement un moment pénible pour Takali et sa famille

<sup>32</sup>- « Por isso que eu nao quero estudar em Canarana.. em Gaucha do Norte...As pessoas menti demais » (Sami).

<sup>33</sup>- « Eu gosto muito de la. La, não tem fofocas » (Sami).

Canarana. Il lui permit d'avoir son premier emploi dans la même association régionale autochtone et l'encouragea à continuer. Elle décida de suivre une formation pour travailler dans le domaine de la santé communautaire. Peu de temps après, elle acquit un rôle important au sein d'un poste de santé basé sur le territoire du Xingu. Elle devint ainsi l'une des premières femmes de la région à occuper un poste d'autorité parmi les hommes et les allochtones dans le domaine de la santé communautaire. Elle dut essuyer de nombreuses critiques et commérages, mentionnant qu'elle travaillait dans un milieu exclusivement masculin dans le but de fréquenter des hommes mariés (F), mais également médisant sur sa compétence et sa légitimité à occuper un tel poste du fait d'être une femme (F). Elle recevait donc des critiques à la fois des hommes et des femmes de sa communauté. Malgré sa manière franche et ouverte de démentir en public ces commérages (R), elle finit par délaisser (I) son emploi de gestionnaire. Cependant, Karu qui, comme Amari, continue d'être très présente dans les manifestations politiques et à y occuper un rôle important, doit s'y présenter aux côtés de son époux (R) afin de faire taire les possibles commères.

De ces cinq parcours de vie de femmes xinguanas émergent six commérages principaux : (A) détourne de l'argent de son lieu de travail ; (B) s'adonne à la prostitution ; (C) n'étudie pas (donc ment pour s'adonner à des « activités inadéquates ») ; (D) occupe un poste pour fréquenter des hommes mariés ; (E) s'est mariée ; (F) ne possède aucune compétence ni légitimité pour occuper un emploi.

Ces commérages touchent des femmes travaillant de près ou de loin dans la sphère politique, occupant des emplois administratifs dans des organismes locaux ou étudiant dans le domaine de la santé. Leurs rôles font donc écho aux positions masculines traditionnellement importantes de chef (*cacique*) et de guérisseur (*pajé*). Cependant, leurs parcours ne sont pas isolés et sont aussi le fait de plusieurs femmes ne recherchant pas nécessairement un engagement politique, mais pouvant être en quête d'une certaine autonomie à travers des études, un désir de voyager, un emploi en tant que mère célibataire ou la fréquentation d'hommes blancs. J'ai choisi de présenter les parcours de vie de ces cinq femmes, pour leur force, leur cheminement distinctif, le poids des commérages qu'elles affrontent, l'impact de ceux-ci dans leur vie quotidienne en ville et le partage qu'elles m'en ont fait.

### **Points d'analyse : des commérages particuliers au cœur d'une migration genrée**

Les récits relatés plus haut font état de commérages présents au cœur du processus migratoire, marquant ainsi les réalités d'une migration genrée, puisque « tout au long de leur expérience migratoire, les femmes tâcheront de démontrer qu'elles sont, à la fois à cause du départ et grâce à lui, de bonnes mères, de bonnes épouses ou de bonnes filles » (Morokvasic, 2010 : 106). C'est à travers cette expérience féminine et urbaine, oscillant entre le cadre normatif xinguan (générosité interpersonnelle attendue, impossibilité d'accumulation de richesse, dévouement de la femme à sa famille, accompagnement de la femme dans ses déplacements) et un désir d'acquisition d'autonomie, que ces femmes deviennent le sujet de commérages

particuliers. Dans la partie qui vient, je reviendrai donc sur les commérages, les normes auxquelles ils s'ancrent, la réaction des femmes qui en sont les sujets et leurs impacts sur le parcours de migration des Xinguanas.

*Une catégorie de commérages « extra-ordinaires »*

Les commérages (listés plus haut) A, B, C, D et F se distinguent clairement du commérage E par leur contenu lié à l'expérience nouvelle de l'espace urbain. Si les nombreux ouvrages portant sur le Xingu relatent la présence des *fofocas*, celles-ci sont construites autour d'un contenu que je qualifie de traditionnel, plus précisément, « d'ordinaire<sup>34</sup> ». Émerge alors une distinction entre la catégorie plus commune du « commérage ordinaire », ayant pour thèmes l'amour, le sexe, les alliances et la sorcellerie (Franchetto, 1986 : 289), et une nouvelle catégorie de commérages que je nomme « extra-ordinaires ». Cette dernière prend naissance dans un rapport nouveau à l'argent et dans une liberté de mouvement propres à l'expérience de la ville. Ce glissement apparent entre « commérages ordinaires » et « commérages extra-ordinaires » se remarque dans leur contenu, et dans les réactions que les seconds soulèvent chez les migrantes concernées, mais aussi à travers leurs impacts complexifiant le parcours de ces femmes en ville.

*Ancrages des commérages dans les normes socioculturelles*

Les commérages présentés par les participantes s'ancrent donc dans les quatre normes présentées précédemment et s'articulent autour de trois thématiques centrales : l'argent, le sexe et les activités extérieures (à la fois légales, comme les études et les emplois, ou illégales, comme la prostitution). Les commérages A et B concernent l'argent ; B, C, D et E concernent le sexe et l'intime ; A, B, C, D et F concernent les activités extérieures légales et illégales. Le commérage E (la femme qui s'est mariée) est le seul qui puisse être qualifié « d'ordinaire » et de « traditionnel », puisqu'il renvoie aux relations amoureuses et à l'adultère<sup>35</sup>, sujets fréquents dans les villages (Franchetto, 1986). Ceci étant dit, reprenons les trois thématiques centrales des commérages dits « extra-ordinaires » et articulons-les plus précisément avec les normes xinguanas.

La thématique de « l'argent » se lie à la norme (concernant davantage les familles de *liderança*) interdisant l'accumulation de richesse et prônant la générosité et le partage entre les membres d'une communauté. Cette thématique s'ancre dans un rapport conflictuel de dépendance à l'argent en situation urbaine (nécessaire pour

<sup>34</sup> Je reprends cette catégorie, en m'appuyant sur les « cancans ordinaires » de Christiane Bougerol (1997) et en l'adaptant au contexte du Xingu où les commérages sont à la fois « ordinaires » et – surtout – ancrés dans la tradition. Par ailleurs, je n'aborde pas ici la notion de « tradition » comme un objet fixe et homogène, conservé et transmis à travers le temps en un bloc immuable s'opposant à la « modernité », puisque cela tient du préjugé culturel (Lenclud, 1987 : 2). Au contraire, je considère la tradition comme un « point de vue » qu'une communauté développe sur sa culture en se référant à une interprétation des éléments du passé (Pouillon, 1975). Ce point de vue permet alors de justifier les divers éléments de la structure contemporaine de cette culture, notamment ses valeurs et ses normes sociales, qui subissent des variations et transformations permanentes (Lenclud, 1987 : 4).

<sup>35</sup> Culturellement, il est possible pour un homme xinguanos de se marier avec plus d'une femme et donc, parfois, la maîtresse devient la seconde femme.

rester en ville et vivre convenablement), mais aussi dans l'émergence de positions sociales et politiques (postes dans les associations et organismes locaux) administrant des sommes importantes. Les participantes occupant ces postes m'ont toutes dit informellement avoir dû refuser d'aider monétairement un parent (proche ou éloigné) avec l'argent de l'organisme, causant des frustrations et une inadéquation avec la norme culturelle. Cette thématique englobe également les activités comme celle de la prostitution qui fait écho à l'interdiction d'accumulation d'argent liée spécifiquement à une activité socialement et culturellement proscrite. En ce sens, de nombreux interlocuteurs m'ont exprimé leurs doutes sur les activités de certaines femmes migrantes qui réussissent à rester en ville sans emploi apparent, malgré la somme que cela représente.

La thématique du « sexe et de l'intime » est liée à la norme genrée régissant le corps de la femme et ses déplacements, suggérant qu'une liberté de mouvement amène nécessairement des relations sexuelles ou encore extra-conjugales. Nombreuses sont les femmes, comme Amari, qui, à la suite d'une rencontre ou d'une réunion de travail m'incluant, m'ont demandé de les raccompagner chez elles pour prouver à leur famille (parfois l'époux, parfois les parents, parfois la belle-mère) qu'elles n'étaient pas en compagnie d'un homme.

La thématique des activités extérieures (légales ou illégales) rejoint la norme genrée selon laquelle la femme ne doit pas aller à l'école ni travailler, encore moins une fois mariée, mais doit plutôt rester à la maison pour s'occuper de sa famille. Une telle norme est remise en question par les migrantes xinguanas qui, en milieu urbain, sont amenées à développer une certaine autonomie nécessaire (pour assurer un revenu supplémentaire au foyer) ou même volontaire (par curiosité face aux activités, par désir, par objectif personnel). Particulièrement éclairant à ce sujet est le cas de Takali, jeune femme venue en ville avec un grand désir d'étudier, mais également préoccupée par le coût de la vie et les dépenses de ses parents. S'engageant à l'école tout en recherchant un emploi pour aider aux dépenses du foyer, Takali m'a relaté les commentaires de membres de la famille restés au village, se plaignant qu'elle sorte de la maison, qu'elle « marche seule » en ville, comportements totalement inadéquats pour une jeune femme (journal de bord, 19 mai 2017).

Outre le contenu classé comme « extra-ordinaire », ce qui est particulier pour les parcours de vie des migrantes xinguanas, c'est la naissance de commérages au croisement de ces thématiques. Un commérage devient non seulement plus lourd de sens, mais rejoint aussi des inquiétudes distinctes, pouvant provenir de membres différents qui médirent des femmes sur plusieurs fronts.

#### *Naissance du désir de négociation*

Si ces normes sont culturelles, il importe de souligner que leur négociation naît à la fois de modèles féminins connus à travers le Xingu (certaines femmes parlent notamment d'Amari, de Manala et de Karu) et, surtout, d'un appui principal du noyau familial. À travers les expériences du père, de la mère et des frères, ainsi qu'à travers un vécu en ville précoce, ces femmes s'engagent dans une négociation des

normes culturelles avec un appui familial, avec des modèles parentaux soutenant ces initiatives, mais aussi, parfois, avec des conflits internes les déchirant. La mère de Takali a voulu étudier, mais n'en a pas eu le droit à la suite de son mariage. Son mari, le père de Takali, a toujours encouragé ses enfants, ses filles inclusivement, à étudier et, pour ce faire, à se marier tardivement. Un appui familial différentiel dépend de la relation (époux-épouse, père-fille). Nous pouvons donc parler d'un appui familial, qui peut parfois s'exercer en divisant une famille.

*Des fonctions sociales : stratégies normatives pour un meilleur contrôle*

Dans les cas qui nous intéressent, nous pouvons noter un désir de dénonciation des femmes qui se « prostituent », des femmes qui « détournent » de l'argent et des femmes qui s'adonnent à des activités extérieures. Ces trois positions semblent dégager une forte animosité sociale puisqu'elles développent une polarisation basée à la fois sur de l'argent gagné illégalement ou inadéquatement, débalançant<sup>36</sup> l'interdit d'accumulation de richesse, mais aussi sur la fuite du corps féminin qui performe ses activités et sa sexualité hors du cadre normatif. L'ancrage de ces commérages au cœur des normes socioculturelles du Xingu me permet de supposer qu'elles sont émises consciemment et stratégiquement (Aldrin, 2003) avec le motif d'atteindre l'autre, de lui faire « perdre la face » (Goffman, 1974), participant ainsi à la marginalisation de ceux qui s'éloignent de la norme.

Ces stratégies normatives ont donc visiblement une fonction sociale (Scharnitzky, 2007). Elles sont construites sous la forme d'« un mode de communication, c'est-à-dire une façon pour les groupes de se constituer, de se différencier et de se maintenir » (Rouquette, 1975 : 16). Parallèlement, elles occupent une fonction délatrice en « nommant des coupables pour en faire le bouc émissaire [sic] de l'angoisse collective » (Semujanga, 2004 : 35) liée à la ville. Sachant que pour ces femmes, qui travaillent dans la sphère politique ou dans le milieu de la santé, leur réputation est un gage de confiance nécessaire, cette stratégie normative devient particulièrement efficace. La fonction de dénonciation est également liée à celle de rationalisation des croyances et des normes. Le commérage joue un « rôle important dans le processus de discrimination en justifiant des positions sociales conflictuelles et en légitimant les formes d'exclusion » (Scharnitzky, 2007 : 45). Excluant ainsi les femmes qui agissent de manière « répréhensible », ces fonctions rétablissent la consonance (Gritti, 1978) du groupe, renforcent sa cohésion et préviennent la diffusion de semblables pratiques chez les femmes adhérant aux normes. Revenant sur l'idée de Bruna Franchetto (selon laquelle le centre du village est le lieu adéquat pour « faire journal » sur les autres communautés) on peut alors considérer que les commérages extra-ordinaires tendent à rejoindre cet espace, puisqu'ils circulent dans les villages de la *Terra Indígena do Xingu*, mais également en ville, donnant un caractère résolument public à leur contenu et faisant des migrantes xinguanas un nouveau groupe « autre ». Ainsi, les gens qui émettent ou colportent ces ragots particuliers peuvent faire abstraction

<sup>36</sup>- Déséquilibrant

des normes de bienséance xinguanas, considérant qu'il s'agit de comportements qu'il faut « dénoncer ». Ces stratégies normatives implantées dans un contexte de migration genrée permettent alors « une stabilisation des normes », provoquant du même coup une « exacerbation des inégalités » vécues par les femmes malgré un contexte approprié (accès à l'étude, à l'emploi, à des postes de gestion) pour leur émancipation (Morokvasic, 2010 : 105).

*Les réactions des « victimes » face aux commérages*

Les réactions à ces commérages se font à la fois sur les plans personnel et familial. Si certaines femmes décident d'affronter individuellement les possibles émetteurs de ces ragots, d'autres tentent de déconstruire les commérages auprès de leur cercle familial, afin de réduire les dommages et les impacts. Parfois, c'est en public que les femmes se défendent afin de rétablir leur crédibilité aux yeux de la communauté. Sous le poids des critiques, d'autres préfèrent désister et abandonner le poste, la position ou l'espace acquis. Certaines éviteront dorénavant de sortir du foyer familial sans être accompagnées ou, au contraire, s'éloigneront des villages et de la ville de Canarana.

La majorité de ces réactions se construisent à la suite d'un désir de contrôle de la part des Xinguanas. Recouvrer le contrôle de l'information qui circule, de cette information qui nuit, prend alors la forme d'une quête du démenti. Démentir est toutefois, selon Scharnitzky (2007), une méthode bien inefficace. L'auteur souligne que l'information circule moins bien, car elle n'est pas aussi spectaculaire que la rumeur, que répéter aux gens qu'ils ont eu tort de croire en une rumeur est un message qui passe fort mal, qu'un démenti est souvent diffusé au mauvais moment, que parfois le démenti est trop complexe pour être compris ou encore qu'un démenti, sans preuve, n'a aucun poids (2007 : 47). Le démenti, surtout en public, va à l'encontre des valeurs et normes xinguanas. Pour un leader, il est très mal perçu de s'opposer à autrui, voire même de se confronter à quelqu'un. Ces femmes, traditionnellement leaders et en position d'autorité par leurs engagements, ne peuvent donc pas culturellement faire perdre la face à leurs interlocuteurs. Mais si, dans le contexte de commérages dits « ordinaires », le comportement attendu est celui du silence, la catégorie de commérage « extra-ordinaire » impose des réactions nouvelles. Il apparaît ainsi intéressant d'avancer que ces réactions prônant le démenti, tant en milieu familial que communautaire, peuvent s'articuler au désir de rétablir publiquement l'honneur individuel et familial, puisque qu'il est « irrévocablement commis par des attitudes exprimées en présence de témoins, les représentants de l'opinion publique<sup>37</sup> » (Pitt-Rivers, 1965 : 27 ; la traduction est de la rédaction). De plus, ces réactions répondent aussi au désir de prouver son appartenance au groupe en se distanciant d'une mauvaise utilisation des structures urbaines. En cela, les femmes sont souvent fières de rappeler leur identité et se présentent comme « *indigena tradicional*<sup>38</sup> » (Manala,

<sup>37</sup>- « irrevocably committed by attitudes expressed in the presence of witnesses, the representatives of public opinion ».

<sup>38</sup>- « Autochtone traditionnelle ».

Amari, Karu). Ces réactions croisent donc de manière ambiguë le désir de montrer qu'en tant que xinguanas, elles adhèrent aux normes, protègent et perpétuent leur culture et des méthodes (démenti, éloignement) qui continuent de négocier lesdites normes culturelles (le respect de l'autre, le silence de la femme, la proximité et le dévouement à la famille). Ces femmes semblent donc montrer qu'il est possible d'être à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la norme, suggérant une position chevauchant deux mondes devenant ainsi compatibles.

*Les impacts des commérages au cœur de la migration féminine*

L'impact de ces commérages se fait sentir au-delà des femmes visées. Leurs cercles familial et social sont également affectés. J'ai repéré quatre principaux impacts, évoqués dans les récits présentés ainsi que par d'autres femmes xinguanas habitant en ville et pratiquant des activités non traditionnelles.

Premièrement, un effet d'isolement à la fois physique, géographique et social prend place. La plupart des femmes deviennent anxieuses à l'idée de sortir seules ou d'être vues en présence d'autres individus, conduites qui se prêtent souvent aux commérages. Certaines développent ainsi une réticence à entretenir des relations sociales extra-familiales. Ceci peut avoir un effet d'isolement en restreignant leur cercle social, lequel dans un contexte de migration est déjà limité. D'autres vont jusqu'à quitter la région pour, entre autres, s'éloigner des commérages. Un tel éloignement de la famille, de la communauté complexifie le processus migratoire de ces femmes qui se retrouvent souvent seules, sans ressources et sans réseaux.

Deuxièmement, la nature des commérages génère souvent des conflits au sein des familles. N'oublions pas que la situation de ces femmes les amène parfois à habiter en ville toute seule ou avec une partie réduite de la famille, laissant ainsi une grande distance entre elles et le reste de leur parenté résidant dans les villages du Xingu. Les commérages à ce sujet peuvent entraîner la division de la famille, dont certains membres vont réclamer que la femme cesse les activités en question et revienne au village. Les femmes gèrent donc des situations conflictuelles avec ceux avec qui elles migrent mais également avec ceux qui sont restés dans la communauté.

Troisièmement, ces commérages ont un impact important sur la motivation personnelle des femmes à continuer leurs activités (emploi, étude) non traditionnelles, rendant leur parcours encore plus ardu que celui des hommes exerçant ces mêmes activités ou de celui des femmes qui ne les pratiquent pas. Les commérages opèrent un contrôle souterrain, agissant en tant qu'agents de démotivation ou de dissuasion efficaces. Si les femmes présentées ci-dessus ont généralement tenu tête aux « qu'en dira-t-on », il apparaît évident que de telles pressions sont parfois suffisantes pour dissuader d'autres femmes de s'engager dans cette mobilité et semblent expliquer (en partie du moins) le relativement petit nombre de représentantes féminines xinguanas dans les sphères non traditionnelles. En ce sens, Karu, décrivant les réalités qu'affrontent les femmes lorsqu'elles veulent avoir place et voix, souligne qu'« il faut être forte, déterminée, affronter énormément de barrières, masculines

mais féminines aussi, de rumeurs, de *fofocas* méchantes, de mensonges. Les femmes qui n'ont pas toute cette énergie, finissent par se désister » (journal de bord, 31 mars 2017).

Toutefois, certaines femmes notent que ces *fofocas* ne les arrêteront pas, étant uniquement le signe qu'elles dérangent l'ordre établi. Amari, Manala et Karu sont prêtes à endurer les commérages si cela permet de faire avancer la cause des femmes, car ces espaces politiques leurs permettent « d'être libres de faire leurs propres choix. Mais à l'intérieur de la culture » (Neila, membre d'une association autochtone régionale ; entrevue, 23 juin 2017). Ces femmes deviennent donc des modèles malgré les commérages. Si Karu inspirait les jeunes femmes de sa communauté qui aspiraient à avoir leur indépendance (journal de bord, 31 mars 2017), la mère de Takali, plus jeune, avait pour modèles Amari et Manala, deux Xinguanas connues à travers les villages pour leur quête d'autonomie, leur éducation et les emplois qu'elles occupaient (mère de Takali; entrevue, 24 juin 2017). Certes, il s'agit donc d'une négociation des normes, mais qui a pour objectif de faire avancer les droits des femmes xinguanas, en ville comme dans les villages.

### Conclusion

Notre hypothèse de départ proposait que les commérages extra-ordinaires sont à la fois des stratégies normatives de contrôle des femmes, mais également, à travers leur dépassement, des incitatifs à l'affirmation et au maintien de la négociation des normes. En ce sens, ces ragots participent activement au contrôle, voire à la marginalisation des femmes qu'ils visent, accentuant les difficultés qu'elles traversent dans leur parcours migratoire, mais contribuent aussi à la réarticulation de ces normes.

Ces commérages nous semblent donc être à la fois le résultat d'un conservatisme local qui désire réguler les corps et les engagements des femmes, mais également l'écho de la peur et de l'anxiété que représentent les réalités difficiles rencontrées par les communautés autochtones habitant dans l'espace urbain. Il ne s'agit donc peut-être pas uniquement d'une rigidification des rapports de genres (Morokvasic, 2010 : 108) en cas de négociation des normes traditionnelles, mais plutôt d'une réponse sociale à l'exode urbain et à ses sources de stress. Cependant, cette réponse semble s'adresser plus particulièrement aux femmes, venant donc faire état des inégalités de genre présentes au sein du processus de migration. Malgré ces stratégies oppressives, les femmes semblent persister dans leur volonté d'autonomie, et ce, tout en « évitant la confrontation directe ou le rejet des valeurs et de l'ordre traditionnels » (*Ibid.* : 116), puisqu'elles continuent, parallèlement, à prendre en charge les tâches traditionnelles qui leur incombent (Labrecque, 2016) et à valoriser la culture.

Cette humble contribution ne couvre qu'un mince pan d'un sujet encore peu exploré dans les études autochtones urbaines et non urbaines. S'il est traité ici de commérages extraordinaires, d'une négociation des normes xinguanas, d'une quête de démenti pour recouvrer sa réputation et sauver son honneur, cet article veut aussi mettre en lumière les parcours de femmes résilientes et courageuses, modèles pour une jeunesse qui grandit et vit « entre deux mondes » (Amari, entrevue, 15 février

2018) un peu plus chaque jour. En somme, au-delà du contrôle normatif et de la marginalisation, cet article souligne la force d'action et la volonté de ces femmes « lorsqu'elles migrent, [puisqu'] elles sont susceptibles de bousculer l'ordre établi et de subir la stigmatisation morale et ses effets » (Morokvasic, 2010 : 106), un blâme qui les incite à devenir des actrices de changement.

---

### Références bibliographiques

---

**Abrahams R.,**

1970, « A Performance-Centred Approach to Gossip », *Man*, 5 : 290-301.

**Aldrin P.,**

2003, « Penser la rumeur. Une question discutée des sciences sociales », *Genèses*, 50 : 126-141.

**Ayim M.,**

1994, « Knowledge Through the Grapevine : Gossip as Enquiry », in Goodman R. F. et Ben-Ze'ev A. (dir.), *Good Gossip*, Kansas, University of Kansas Press : 85-99.

**Bergmann J. R.,**

1993, *Discreet Indiscretions: The Social Organization of Gossip*, New York, Aldine De Gruyter.

**Bonhomme C.,**

2011, « Les numéros de téléphone portable qui tuent. Épidémiologie culturelle d'une rumeur transnationale », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 21 : 125-150.

**Bougerol C.,**

1997, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, Presses Universitaires de France.

**Cardoso D. H.,**

2018, *Chefes, Aldeias e suas Histórias: Memória e Política no Alto Xingu*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, thèse de doctorat.

**Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales**, [En ligne]. Consulté le 10 octobre 2019.

Édition électronique : <https://www.cnrtl.fr/definition/commérage>.

**Durkheim E.,**

1996, *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.

**Elias N.,**

1985, « Remarques sur le commérage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 60 : 23-29.

**Fonseca C.,**

2000, *Família, Fofoca e Honra*, Porto Alegre, Editora da UFRGS.

**Franchetto B.,**

1983, « A fala do chefe. Generos verbais entre os Kuikuro do Alto Xingu », *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, 4 : 45-72.

1986, *Falar Kuikuro. Estudo Etnolinguístico de um grupo Karibe do Alto Xingu*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional, thèse de doctorat.

1996, « Mulheres entre os Kuikuro », *Estudos Feministas*, 1/96 : 35-54.

**Gluckman M.,**

1963, « Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, 4/2 : 307-316.

**Goffman E.,**

1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Les Éditions de Minuit.

**Gregor T.,**

1982, *Mehináku. O drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

**Gritti J.,**

1978, *Elle court, elle court, la rumeur*, Montréal, Stanké.

**Guerreiro A.**

2011, *Retour sur le terrain nouveaux nouvelles pratiques*, Paris, L'Harmattan collection Eurasie

**Horta A.**

2017, « Indígenas em Canarana notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana », *Revista Anthropologa*, 60/1: 216-241.

2018, *Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional, thèse de doctorat.

**IBGE (Instituto brasileiro de geografia e estatística)**, « *Canarana* », [En ligne].

Consulté le 13 janvier 2019.

Édition électronique : <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mt/canarana.html?>

**ISA (Instituto Socio-ambiental)**, « *Povos indígenas no Brasil : Xingu* », [En ligne].

Mis en ligne en décembre 2012. Consulté le 10 janvier 2019.

URL : <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xingu>

**Kapferer J.-N.,**

1987, *Rumeurs. Le plus vieux média du monde*, Paris, Éditions du Seuil.

**Knapp R. H.,**

1944, « A Psychology of Rumor », *Public Opinion Quarterly*, 8 : 22-37.

**Labrecque M-F.,**

2016, *La migration saisonnière des Mayas du Yucatán au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval.

**Lassiter L. E.,**

2005, *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago, University of Chicago Press.

**Lenclud G.,**

1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était...Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain* [En ligne], 9. Mis en ligne le 19 juillet 2007, consulté le 22 janvier 2019.

URL : <https://journals.openedition.org/terrain/3195>

**Mello M. I. C.,**

2005, *Iamurikuma : Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*, Santa Catarina, Universidade Federal de Santa Catarina, thèse de doctorat.

**Montagnani T, Franchetto B., & Fausto C.,**

2011, « Les formes de la mémoire. Art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut-Xingu (Brésil) », *L'Homme*, 197 : 41-70.

**Morokvasic M.**

2010, « Le genre est au cœur des migrations », in Falquet J., Hirata H., Kergoat D. et al. (dir.), *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses des Sciences Po : 105-120.

**Paine R.,**

1967, «What is Gossip About? An Alternative Hypothesis », *Man, New Series*, 2/2 : 278-285.

**Parsons T.,**

1951, *The Social System*, Glencoe, Free Press.

**Pitt-Rivers J.,**

1965, « Honour and Social Status », in Peristiany J. G. (ed.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London, Weidenfeld and Nicolson : 19-78.

**Pouillon J.,**

1975. « Tradition : transmission ou reconstruction », in Pouillon J. (dir.), *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero : 155-173.

**Rosnow R. et Fine G. A.,**

1976, *Rumor and Gossip: The Social Psychology of Hearsay*, New York, Elsevier.

**Rouquette M.-L.,**

1975, *Les rumeurs*, Paris, Presses Universitaires de France.

**Scharnitzky P.,**

2007, « La fonction sociale de la rumeur », *Migrations et Sociétés*, 109 : 35-48.

**Semujanga J.,**

2004, « La rumeur : Parole fragile et croyance partagée », *Protée*, 32 : 33-46.

**Spacks P. M.,**

1985, *Gossip*, New York, Alfred A. Knopf.

**Sperber D.,**

1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob.

**Stewart P. & Stratern, A.,**

2004, *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press.

**Vanzolini Figueiredo M.,**

2010, *A fleche do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*.

São Paulo, Terceiro Nome/FAPESP.

**Vatz Laaroussi M.,**

2005, « La recherche qualitative interculturelle : une recherche engagée ? »,

*Recherches Qualitatives, Hors-Série*, 4 : 2-13.

**Viertler R. B.,**

1969, « O Alto Xingu e suas possibilidades de exploração antropológica », *Revista de Antropologia*, 17/20, 1 : 69-74.

**Williams A. M.,**

1997, « Canadian Urban Aboriginals : A Focus on Aboriginal Women in Toronto », *The Canadian Journal of Native Studies*, 17 : 75-101.

**Wilson P. J.,**

1974, « Filcher of Good Names: An Enquiry Into Anthropology and Gossip », *Man*, 9/1 : 93-102.

**Les commérages extra-ordinaires :****Quand prendre la parole contrôle le corps et l'autonomie xingwana en milieux urbains.****Résumé**

Dans l'état du Mato Grosso au Brésil, la *Terra Indígena do Xingu* où 16 peuples autochtones résident, est en proie à une migration vers les espaces urbains de plus en plus notable. Cette migration génère un flux parfois temporaire, occasionnellement intermittent et pratiquement toujours circulaire, mobilisant des individus, leurs cultures distinctes et les normes les structurant. Cet article porte sur une modalité de communication construite sur les normes culturelles et qui en prévient l'effritement : le commérage. Plus précisément, il s'attarde sur le commérage qui s'insère dans les interstices d'un quotidien en mutation, celui des femmes xinguanas migrant en milieux urbains.

Cet article a pour but de mettre en lumière les écarts entre le commérage, dit « ordinaire », orchestré selon les normes locales, et un commérage que nous nommons « extra-ordinaire », généré dans un contexte en mouvement comme stratégie normative pour contrôler le corps et l'autonomie des femmes xinguanas migrant en ville. Ces commérages semblent être à la fois le résultat d'un conservatisme local qui désire réguler les corps féminins et leurs engagements, mais également l'écho de la peur et de l'anxiété que représentent les réalités difficiles rencontrées par les communautés autochtones habitant dans l'espace urbain. Leur dépassement par les femmes xinguanas signale alors une forte volonté d'autonomie participant à la réarticulation de ces normes.

**Mots-clés :** Xingu — commérage — femme — autochtone — ville — migration — Brésil

\*\*

**Extra-ordinary gossip:****When to speak control the Xingwana body and autonomy in urban environments.****Abstract**

In the state of Mato Grosso in Brazil, the *Terra Indígena do Xingu*, where 16 indigenous peoples reside, is experiencing an increasingly significant migration to urban areas. This migration generates a flow that is sometimes temporary, occasionally intermittent and almost always circular, mobilizing individuals, their distinct cultures and the norms that structure them. This article focuses on a modality of communication built on cultural norms and which prevents their erosion: gossip. More specifically, it focuses on the gossip that is embedded in the interstices of a changing daily life, that of Xingwana women migrating to urban areas.

The purpose of this article is to highlight the gaps between the so-called «ordinary» gossip, orchestrated according to local norms, and what we call «extra-ordinary» gossip, generated in a changing context as a normative strategy to control the bodies and autonomy of Xingwana women migrating to the city. These gossips seem to be both the result of a local conservatism that wishes to control women's bodies and their commitments, but also an echo of the fear and anxiety represented by the difficult realities faced by indigenous communities living in urban areas. Their overcoming by Xingwana women then signals a strong desire for autonomy that contributes to the re-articulation of these norms.

**Keywords:** Xingu — gossip — woman — indigenous — city — migration — Brazil

**Antoine Laugrand** est doctorant au laboratoire d'Anthropologie Prospective de l'université catholique de Louvain (UCL). Ses recherches portent principalement sur l'anthropologie de l'espace, la cartographie participative et numérique, les rituels et les rapports humains-animaux.

**Mots-clés :** Hanthropologie — rituels — Philippines — autochtones — cartographie — relations humains — animaux

**Frédéric Laugrand** est professeur ordinaire et directeur du laboratoire d'Anthropologie Prospective de l'université catholique de Louvain (UCL). Ses thèmes de recherche portent sur les cosmologies autochtones dans les régions arctiques du Canada et en Austronésie, et en particulier les rituels et les systèmes divinatoires, les missions religieuses et la christianisation, l'oralité et la transmission des savoirs, et les rapports humains-animaux.

**Mots-clés :** Blaan — esprits — chamanisme — ruse — rituel — possesseurs — lieux — territoire

## La ruse au coeur du geste rituel des Blaan de Malbulen (Philippines)

Antoine Laugrand et Frédéric Laugrand,  
*université catholique de Louvain*

Les expériences des Blaan sont d'autant plus déroutantes qu'ils dépeignent un univers peuplé de nombreuses entités aux comportements et aux réactions imprévisibles<sup>1</sup>. Plusieurs sont connues pour leur pouvoir néfaste et les humains (*to*) s'en protègent par divers procédés. D'autres entités ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais ambivalentes, susceptibles de se venger si les rituels ne sont pas accomplis comme il faut ou si les humains ne respectent pas les règles qui s'imposent. Dans ce contexte, les humains – et a fortiori les gens ordinaires qui ne sont pas des *mloos*, des chamanes-guérisseurs – déploient divers stratagèmes pour amadouer ou tromper ces entités.

La littérature consacrée aux esprits est considérable, quand bien même ce concept demeure problématique (voir Laugrand et Oosten, 2007). Comme d'autres peuples des Philippines, les Blaan vivent dans un système où les esprits bienveillants côtoient les malveillants, mais où l'ambiguïté domine. Ces chasseurs-agriculteurs entretiennent un rapport aux esprits aux antipodes de ce qu'un anthropologue comme Grégoire Schlemmer a décrit au sujet des Kulung du Népal qui, s'ils semblent éviter

<sup>1</sup>- Au nombre de 450 000, les Blaan constituent l'un des groupes les plus nombreux de Mindanao. Ils ont été dénommés sous une foule de noms : Balaan, B'laan, Bilaan, Balud, Baraan, Biraan, Bilanes, Blan, Bubluan, Buluan, Koronadal, Sarangani, Tagalagad, Tacogon, Tumanao, Vilanes, etc. Deux sous-groupes sont généralement distingués : les Korondal et les Sarangani. Les premiers habitent surtout l'est et le sud-est de Mindanao, tandis que les seconds sont présents au sud-ouest de l'île. Ces nomades qui pratiquent la vendetta (*sbanu*) ont été contraints de fuir en petits groupes pour échapper aux représailles de leurs victimes (Laugrand, 2019).

toute interaction avec eux, n'en ont jamais une expérience directe. Dans une brillante analyse, Schlemmer écrit : « Ils [les esprits] apparaissent plutôt comme des êtres invisibles, indolores, inaudibles, bref imperceptibles » (2009 : 94). Au contraire, les Blaen de toute génération rencontrent et perçoivent leurs esprits au quotidien<sup>2</sup>. À la différence des esprits kazakhs ou ladakhs d'Anne-Marie Vuilleminot (2018), ces entités ne sauraient être qualifiées d'« invisibles ». Les esprits des Blaen se manifestent plutôt par l'odeur et leur présence physique se ressent. Les Blaen font littéralement l'expérience corporelle de ces entités. Ces rencontres ne sont pas mises en doute, même par les plus jeunes générations scolarisées et christianisées. La question n'est jamais celle de croire ou de ne pas croire, de voir ou ne pas voir, mais bien de savoir de quels esprits il s'agit et comment y faire face quand on est « affecté », pour reprendre l'expression de Jeanne Favret-Saada (1975, 1990). Comme l'observe Marco Motta (2014 : 113) à propos de ses participants de Zanzibar, « Un esprit, ça s'entend, ça se voit, ça se touche, ça se sent ». Les Blaen de Malbulen ont inventé une multitude de procédés et de gestes pour se protéger des esprits les plus dangereux et s'attirer les faveurs des plus cléments. Comme les esprits des Gnawa que décrit Bertrand Hell (1999), ceux des Blaen sont par nature ambivalents. Comme les esprits des Inuits, les *turngaait* (Laugrand et Oosten, 2006), ils sont des êtres non sociaux, violents, responsables de nombreux troubles et détachés des cycles de la vie, ce qui les démarque des humains. Les esprits renvoient à l'ordre du cosmos. En tant que *genius loci*, ils sont liés à des lieux, ce qui explique qu'il est fréquent de les rencontrer en déplacement<sup>3</sup>. Seuls, les *mloos*<sup>4</sup>, les chamanes-guérisseurs, entretiennent des relations particulières avec eux. Les humains ordinaires ne s'allient pas aux esprits et – nous en faisons l'hypothèse – l'unique recours dont ils disposent pour leur faire face est, semble-t-il, la ruse. Dans cet article, nous n'aborderons donc pas le cas des *mloos* ni celui des esprits qui siègent en eux (*loos*, *fun to*), pour nous limiter aux expériences des gens ordinaires.

Faute de l'existence d'un terme générique pour désigner ce que nous identifions maladroitement par « les esprits », nous utiliserons les dénominations vernaculaires spécifiques aux principales catégories d'esprits. Nous pourrions aussi bien utiliser la notion de non-humains ou d'existants, (Descola, 2005), voire même celle d'« imprévisibles », en ce que ces entités possèdent une ambivalence intrinsèque, pouvant aider et protéger les humains ou se déchaîner sur eux (Hell, 1999 : 131).

<sup>2</sup>- Les rencontres avec les esprits – et les histoires qui en découlent – se passent à tous les âges et quelle que soit la confession religieuse. Ainsi, les jeunes comme les aînés, les catholiques comme les pentecôtistes – nonobstant leur rejet de ces croyances et pratiques traditionnelles – font état de ces rencontres à une ou plusieurs étapes de leur existence.

<sup>3</sup>- Pour comprendre la quasi-universalité de la notion « d'esprit du lieu », voir la conférence d'Augustin Berque (2014), *Territorialité, spiritualité : où réside l'esprit du lieu ?* Disponible sur Youtube : Berque A., 2014 (<https://www.youtube.com/watch?v=8XJYhtFAXOg>).

<sup>4</sup>- Les *mloos* sont les seuls humains qui parviennent à nouer des alliances avec les esprits. Choisis par ces entités, les *mloos* se voient octroyer des savoirs de guérison ainsi qu'une meilleure perception, capables de communiquer avec les esprits durant leurs rêves et d'identifier ceux qui causent la maladie. La viabilité de cette relation est liée au bon comportement de ces intermédiaires qui sont dits littéralement « être capables d'activer » les esprits *loos*.

Aux Philippines, la richesse et la complexité des relations aux esprits qui caractérisent les cosmologies autochtones rendent tout portrait synthétique délicat car forcément incomplet. Jadis, Roy Franklin Barton (1946) dénombrait plus d'une quarantaine de catégories d'esprits chez les Ifugao. Les mauvais esprits, dont la particularité est de s'irriter lorsque les humains fautent ou agissent trop près de leur demeure, se démarquent par leur nombre. Chez les Palawan, Nicole Revel (1990) a répertorié une vingtaine de « monstres », dont certains ressemblent à des chauves-souris. Cette diversité est loin d'être unique dans l'archipel, où les esprits sont plus souvent dénommés par des termes génériques, comme celui de *ba'i* utilisé par les Ifugao (Remme, 2014). Parmi les autochtones des Philippines, les esprits sont représentés comme des maîtres ou gardiens des animaux souvent regroupés en paires. Ils sont tantôt des ancêtres transformés, tantôt des entités habitant la terre et pouvant aider les humains ou leur nuire. Lorsque ces derniers les rencontrent, ils doivent adopter un comportement adéquat en réalisant des gestes et des rituels appropriés. Sur l'île de Mindoro, chez les Alangan Mangyans, les *nuno* habitent les arbres, ils peuvent guérir ou empoisonner les humains qui doivent les saluer pour passer sans encombre. Ambuao est l'esprit responsable des arbres et de la terre, il s'assure que les humains n'abusent pas de ses ressources (Laugrand, Tremblay et Laugrand, 2013). Contrairement aux Mangyan Patag étudiés par Luquin (2017 : 87), les Blaan ne considèrent pas que tous les esprits malveillants sont nécessairement des morts non transformés en ancêtres. Dans la cordillère du nord, chez les Kalinga (Magannon, 1988), les *aran* sont des esprits habitant les lieux, qu'on retrouve surtout dans les endroits « sales » et inoccupés, appelés *sa'ad*, qui servent de dépotoirs autour des maisons. Chez les Ibaloy, le terme *tinmongaw* désigne les esprits qu'on peut rencontrer quotidiennement sur la terre, bien que chaque type d'esprit possède un nom spécifique. Les *kedaring*, les esprits des morts, vivent dans des lieux inaccessibles aux humains. Pourtant, ils lient avec eux des rapports presque quotidiens par les rêves, la maladie, la fête, le partage de nourriture et les rituels (Laugrand et al., 2019a, b et c). L'univers relationnel et le dualisme spirituel que relève Luquin (2017) semblent ici opératoires dans la mesure où le destin des esprits des vivants (*karashowa*) est en effet inextricablement lié à celui des morts (*kedaring*).

Dans tous ces groupes, la rencontre avec les esprits est fréquente et elle se traduit par des gestes et des échanges de substances et de faveurs. En dépit de la christianisation, les humains ne sauraient ignorer ces entités, sous peine d'en payer le prix.

Pour mener à bien notre étude de cas, nous avons eu le privilège de rencontrer annuellement les Blaan Koronadal de Malbulen depuis 2015, dans le cadre d'une recherche sur leur environnement et leurs traditions (voir figure 1). Leurs propos ont été recueillis en langue blaan lors de deux ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs organisés en 2015 et 2018. Les traductions du blaan ont été réalisées par Pierre Samson, un prêtre des Missions Étrangères qui a passé plus de quarante ans parmi eux, et par Antoine Laugrand. Elles sont publiées dans un livre à paraître.

**PHILIPPINES**

South China Sea

BATANES

Luzon Strait

BABUYAN

Vigan

Baguio

Manila

POTILLO

LUZON

CATANDUANE

MARIN-DUQUE

MINDORO

ROMBLON

MASBATE

Visayan Sea

PANAY

Iloilo City

Bacolod

CEBU

Cebu City

LEYTE

BOHOL

Bohol Sea

NEGROS

Puerto Princesa

PALAWAN

Sulu Sea

Visayas

MINDANAO

Cagayan de Oro

Davao City

Zamboanga City

BASILAN

SULU

TAWAU

Malaysia

Celebes Sea

400 Km

400 Miles

N

Fig. 2 - Carte toponymique du territoire des Blaen de Malbulen (Little Baguio). Antoine Laugrand et Lory Macatuano 2019.



Chez les Blaan, le monde, ou l'entièreté des lieux, soit le *klamang banwe*, réunit la terre, ou *tah tanà* (littéralement « le dessus de la terre »), soit tout ce qui se trouve entre le ciel (*lengit*), où vivent les bonnes divinités comme Mele, Dwata, Fye We et Mlabat, et le monde chthonien (*lam tanà*) où vivent les mauvaises divinités comme Sè We et Kanlubong. Faute d'espace, nous ne traiterons pas ici de ces entités mythiques, pour nous concentrer sur les esprits. L'espace central qu'est la terre est habité par les humains, mais aussi par de nombreux esprits qui sont littéralement des possesseurs (*mangfun, fun*) de la terre (*tanà*) et des lieux (*banwe*).

Tout terrain appartient à un *fun*, un esprit possesseur du lieu (*fun tanà*). Les humains peuvent posséder ces terrains en totalité ou en partie, ils peuvent y faire de l'agriculture ou y pratiquer la chasse. Même si linguistiquement, ils sont dits eux aussi « possesseurs » des lieux qu'ils occupent, leur statut s'apparente plutôt à celui d'« occupants ». En effet, on exprime l'action d'habiter (d'occuper) quelque part par la posture du corps. Le verbe s'asseoir (*mnè*) est utilisé comme pronom et adverbe relatif ou interrogatif « où » : « *gumnègu dini* » (je suis assis ici / je vis ici) ; « *mnè gumnèam ?* » (où t'assieds-tu ? / où vis-tu ?) ; « *i deg gumnnè* » (c'est là où je m'assieds / c'est ma maison). La limite d'un terrain d'agriculture s'étend jusqu'à l'endroit où son occupant humain est capable de planter. Une montagne peut comporter plusieurs terrains alloués à plusieurs humains, le plus souvent de la même famille. Les éléments topographiques, tels que les rivières, les grosses pierres, les plantes, les arbres – en particulier, les bambous et l'arbre *madre kakaw* qui est petit et pousse très vite – sont utilisés comme marqueurs de frontières pour séparer les terrains des humains.

Au départ, pour qu'un humain devienne possesseur d'un terrain, il doit soumettre sa requête au *fun* du lieu en question, soit l'entité qui l'habite et le possède, et faire un rituel à son intention. Les humains doivent par conséquent négocier habilement et incessamment avec ces esprits qui possèdent le pouvoir de les aider mais peuvent aussi leur nuire. Bien que favorables aux humains, ces entités demeurent imprévisibles, si bien que des gestes d'amadouement et des paroles d'imploration s'imposent pour s'assurer de leurs faveurs. D'autres types d'existants, les mauvais esprits (*lagulit*), habitent certains lieux que les humains doivent éviter ou parcourir avec précaution. Comme des prédateurs, ces entités chassent les humains pour les dévorer ou leur sucer le sang. Pour s'en protéger, les humains les effrayent, les trompent et contrent leurs attaques.

En somme, pour faire face aux esprits, deux types de gestes peuvent être posés. Les *damsu* sont des rituels qui consistent en des offrandes faites aux *fun*, l'objectif étant de s'assurer de leur bienveillance. Inversement, les *sumpà* sont des rituels qui consistent à contrer l'action des mauvais esprits. Dans cet article, nous montrerons comment les humains mobilisent ces deux types de rituels pour voir, finalement, dans quelle mesure la ruse est le mode d'interaction le plus usité et le plus approprié pour interagir avec les esprits.

## Les *damsu* ou comment s'assurer de la bonne disposition des *fun*

### *S'approprier l'espace, implorer les fun*

Pour devenir un possesseur-occupant d'un espace, tout individu doit montrer son respect au possesseur du lieu. Il doit tuer une poule blanche puis laisser sa carcasse à l'endroit où vit le *fun tanà* (possesseur du terrain ; terme générique), soit devant un arbre, une rivière, au pied d'une montagne, etc. En temps normal, il suffit d'un seul *damsu* pour s'approprier une parcelle du terrain d'un *fun tanà*. Cependant, si le *fun* refuse, une série d'événements et de catastrophes risquent de se produire. La présence des esprits *fun* sur le territoire rend donc toute négociation nécessaire, mais les humains ne sauraient présager à l'avance des résultats. À titre d'exemple, alors que nous assistions à un débat à propos d'une femme qui avait prêté son terrain à un village pour l'aménagement d'une école tribale pendant plusieurs années et qui voulait maintenant le reprendre sans préavis (et le bâtiment en prime), le banc sur lequel elle était assise s'est effondré d'un seul coup lors de la discussion ; elle se retrouva les quatre fers en l'air. Pour elle, cet incident n'était pas le fruit du hasard, mais le message du *fun tanà* qui marquait son désaccord avec sa demande. Le signe fut clair pour tous, et la requête de la femme fut unanimement rejetée par la communauté. Cette histoire montre que même lorsque les humains s'approprient un terrain, le *fun* du lieu n'est pas pour autant dépossédé de sa possession, il continue d'y habiter, en coexistence cette fois avec les humains, et d'y exercer son pouvoir.

La langue ne différencie pas le possesseur humain et non-humain d'un lieu ; les deux sont des *fun tanà*, possesseurs d'un terrain, ou *fun banwe*, possesseurs d'un lieu. S'ils partagent un pied d'égalité sur le plan linguistique et si en pratique un humain et un esprit peuvent partager un même terrain, l'esprit ne peut, lui, jamais être dépossédé de sa possession. A contrario, l'humain doit cultiver et toujours entretenir sa terre pour pouvoir la conserver. S'il délaisse son terrain et cesse de s'en occuper, un autre Blaen peut le revendiquer en le cultivant. Un jeune père de famille blaen a expliqué qu'il existe des « trucs ». Il suffit ainsi de planter une plante qui pousse vite et qui est durable, comme un bambou, et l'on peut ensuite se servir de cette marque pour revendiquer l'espace et afficher son titre de possession. Aussi, si les terrains changent de possesseurs en fonction des générations humaines, la présence des *fun* des lieux demeure ; celle-ci est permanente et intemporelle.

Lorsqu'un humain veut construire une maison (*fdak bali*), il doit en faire la requête auprès du *fun tanà*. Il doit ériger les six piliers fondateurs de la maison planifiée et laisser un verre d'eau (ou parfois six) à l'emplacement désiré. Au bout de trois jours, il retourne à cet emplacement et observe ce qui s'y trouve. S'il y a un serpent ou un insecte, c'est un mauvais signe, il ne faut surtout pas construire. Si l'eau est propre, ou si une fleur a poussé à côté, c'est que le *fun tanà* ne s'oppose pas au projet. Ailyn, une jeune infirmière pentecôtiste de Lanulan<sup>5</sup>, explique le procédé :

<sup>5</sup>- Le nom des personnes dont des propos sont rapportés est suivi d'un toponyme reproduit sur la carte de la figure 2. Ces toponymes sont des noms de petits villages.

J'ai souvent accompagné mes grands-parents et appris par expérience qu'avant de bâtir une maison, tu dois d'abord faire le *damsu* et parler au *fun tanà*, afin que tu puisses vivre dans ta maison sans problème. On montait à côté de la maison un petit autel [*sabak*], afin que les enfants et quiconque vivait dans la maison ne soient pas dérangés par des phénomènes étranges. Si tu ne faisais pas ainsi, il fallait craindre des répercussions, comme la maladie ou une faiblesse du corps conduisant parfois à la mort. C'était la conséquence immédiate du fait que tu ne fasses pas une offrande au possesseur. (Ailyn, 2015).

Quiconque projette de construire une maison doit se montrer attentif à tout ce qui se produit autour de lui, aux signes que le *fun tanà* pourrait lui donner. Selon Bakali, un aîné catholique et guérisseur à Bolo-Bolo, si un oiseau *lmugan* chante, il faut attendre trois jours avant de construire. Et si un termite *kanuk* se présente, ajoute Rosita une aînée catholique guérisseuse à Malbag, il ne faut pas construire à cet emplacement. De ce point de vue, les animaux expriment souvent le souhait des *fun*. À l'exception des serpents et de certains insectes associés à des mauvais esprits, les animaux d'un terrain sont possédés par le *fun* présent.

Les rituels *damsu* servent donc aux humains à s'appropriier en partie des ressources des possesseurs et, en particulier, celles des *fun*. Ces derniers possèdent les montagnes, les rivières, les lacs, les plaines, les chutes d'eau, les grottes, les rochers, les forêts, mais aussi les arbres, les plantes, les animaux sauvages – les animaux que les humains ne possèdent pas – et les petites bestioles (insectes). En langue *blaan*, on utilise le nom *fun* précédant le type de lieu qu'il possède, pour préciser de quel *fun* il est question. Par exemple, le *fun* de la montagne Milay Tanà, la plus haute montagne du territoire, se nomme le *fun bulul* (le possesseur de la montagne). Un aîné catholique à Malbag, Julian, en explique la logique :

On réfère à ces possesseurs par des noms différents. Par exemple, si tu es en montagne, on les nomme *fun bulul* [possesseur de la montagne]. Si tu te trouves dans une rivière, on les nomme *fun éél* [possesseur de l'eau]. C'est un peu comme pour les humains. Nous avons tous un nom particulier, mais quand on parle de nous tous, on nous appelle les « humains ». Il y a bien plusieurs sangliers, mais quand on parle de qui en est le possesseur, on réfère au *fun bulul*. (Julian, 2015).

Pour parcourir l'espace, pour l'habiter, pour devenir possesseur, pour y planter, pour y chasser des animaux, les humains doivent constamment négocier avec les *fun*. Ils doivent demander leur permission d'apposer des gestes sur l'espace en les appelant (*tamlù*) et en leur faisant une offrande (*damsu*). Ce rituel peut prendre des formes différentes. Il est pratiqué lorsqu'un humain visite pour la première fois un lieu, par exemple, mais il est aussi réalisé dans d'autres contextes. Il est fait préalablement à une action ou à un marquage sur l'espace (à la chasse, à l'agriculture, au trajet, à la construction d'une maison ou d'un système d'irrigation, etc.). Il s'agit de communiquer avec le *fun* d'un lieu, afin de l'avertir de sa présence et de lui

soumettre une requête, au moyen de paroles : « *E fun, man, dsu ta ge, nangam agu tnikeng, nangam nimò tdukgu ku magugu dini* » (« Oh, possesseur, je te fais un *damsu*, ne sois pas surpris par ma présence, ne me fais pas de mal lorsque je vais marcher ici »).

Fig. 3 - Un aîné faisant la démonstration d'un rituel *damsu*.  
Photo : Frédéric Laugrand, 2015.



Les Blaen soulignent qu'il ne faut jamais surprendre un *fun*, il faut lui expliquer ce qu'on lui donne et ce qu'on lui demande. Ensuite, un ou des objets doivent être posés sur un autel (*sabak*) fabriqué à son intention. À Malbullen, des aînés ont reproduit un tel autel (voir figures 3 et 4).



Fig. 4 - *Sabak*, autel d'offrandes. Photo : Frédéric Laugrand, 2018.

### *S'attirer les bonnes faveurs ou subir les conséquences*

Un *fun bulul* (aussi appelé *bantakù*) est un possesseur d'une montagne, des arbres, des plantes, et des animaux qui s'y trouvent, à l'exception des serpents et de certains insectes qui sont, rappelons-le, la possession des mauvais esprits *busaw*. Il protège les *Blaan* et peut les aider à la chasse et faire en sorte qu'ils ne se perdent pas en forêt, en leur montrant le chemin et en leur donnant de l'énergie et de la force. Il est invisible, mais il peut apparaître dans les rêves, prenant l'apparence d'un animal blanc ou d'une petite fille blanche. Le marcheur qui s'aventure en montagne doit s'abstenir de rire, de siffler ou de prononcer des mots étrangers. Il ne doit pas apporter des objets ou des odeurs venant d'ailleurs, comme des bottes, des sandales ou du parfum. Bagil, un aîné pentecôtiste et leader à Kbual, explique :

Quand nous allons en forêt pour y chercher notre nourriture, nous essayons de garder le silence, d'éviter de rire. Une fois arrivés sur les lieux, nous faisons le *damsu* en nous adressant au possesseur des animaux qui vit dans cette forêt pour nous aider à faciliter la chasse. Il ne faut pas rire ; il faut réduire au minimum les paroles pendant notre marche. Si tu passes ton temps à te promener, ou si tu perds patience, tu n'attraperas rien, et tu peux même tomber malade. (Bagil, 2015)

Et Julian d'ajouter :

Si tu planifies d'aller à la chasse dans la forêt et que tu te dis que tu n'as pas besoin de parler au possesseur de la forêt, et en plus que tu te comportes mal en riant sans cesse, ou en parlant mal, tu vas faire face à de la pluie, à du vent, et tu n'auras aucun gibier. Tu seras triste de n'avoir rien attrapé. Tout cela parce que tu n'as pas parlé au possesseur de la forêt. (Julian, 2015)

Surprendre le *fun bulul*, ou ne pas respecter les règles, c'est risquer de faire face à des difficultés, d'avoir une chasse infructueuse, voire même de tomber malade.

Celui qui pénètre pour la première fois dans une montagne doit donc faire un rituel *damsu*. Rosita explique que cette personne doit laisser à l'entrée de la forêt un collier de huit graines de haricot vert avec une pièce de monnaie. À chaque nouvelle montagne rencontrée, il est attendu que le marcheur fasse un *damsu* au possesseur de cette montagne. Pour chasser (sangliers, chevreuils, singes, oiseaux, lézards, grenouilles), il faut également obtenir la permission du *fun bulul* en faisant un *damsu* sur le haut de la montagne, ou à l'endroit où a été aperçu le gibier. Cliga, un aîné pentecôtiste à Kbual aujourd'hui décédé, offre plus de détails sur les gestes à accomplir :

En t'adressant au possesseur de la montagne, tu dis : « Ô, possesseur de la montagne, je m'adresse à toi. Fais-en sorte que je puisse attraper du gibier car je viens te faire une offrande. Je t'offre de l'argent, de la nourriture, un oeuf ». Tu peux même ajouter une poule sur ton autel d'offrande [*sabak*]. C'est ce que tu offres. Si tu n'as pas d'argent, tu peux offrir un collier blanc, un plat; tu offres cela au possesseur de la montagne, au possesseur des sangliers, en disant : « Fais en sorte que je puisse attraper du gibier, je n'ai pas d'or à t'offrir, mais je t'offre une dent [de cochon] de mon collier. J'espère ainsi pouvoir facilement attraper du gibier ». C'est ce que fait mon beau-frère, et chaque fois qu'il prie ainsi, il attrape du gibier, parfois même deux bêtes. (Cliga, 2015)

Le rituel du *damsu* peut être réalisé après la capture du sanglier :

Après avoir attrapé le sanglier, on fait une prière et une offrande au possesseur de la montagne. On lui offre de la noix de bétel, de la chaux, du tabac. C'est ce que nous faisons d'habitude. Il peut aussi y avoir de la nourriture. (Cliga, 2015)

Anaclea (2015), une aînée catholique et ancienne chef à Little Baguio, précise qu'on peut ajouter à l'offrande huit emballages de riz cuit (*lubad*). Si ce rituel n'est pas réalisé correctement, le *fun bulul* peut se mettre en colère et provoquer une catastrophe. À titre d'anecdote, en 2016 le gouvernement a ouvert au bulldozer une large route dans la montagne Malyab (voir figure 5). Pour réaliser ce projet, il n'a pas demandé l'autorisation au *fun bulul* pour s'aventurer et détruire ainsi sa montagne et sa forêt. Après quelque temps, le bulldozer s'est embourbé et est resté coincé dans la

boue près d'une semaine. Selon les Blaen, cet accident n'était pas hasardeux, c'était l'œuvre du *fun bulul* en colère. Suite à cet incident, les Blaen ont donné un nom à cette nouvelle montagne, celui de Fantang Bulul, ce qui veut dire : « la montagne coupée en deux ».



Fig. 5 - Fantang Bulul,  
« la montagne coupée en deux ».  
Photo : Antoine Laugrand, 2016.

Le *damsu* est donc une pratique que les humains mettent en œuvre pour s'attirer les bonnes faveurs des *fun*. Pour parcourir leurs terres, il est nécessaire de demander l'autorisation à ces entités. Leur aide est indispensable pour mener à bien la chasse. Pour expliquer l'utilité du *damsu*, Bagil établit une comparaison avec les échanges humains :

Disons, par exemple, que tu as des animaux domestiques. Si on s'emparait d'un d'entre eux sans te demander la permission, tu te mettrais en colère. Mais si on prend le temps de te parler, tu vas nous dire combien tu es prêt à nous donner, peut-être dix bêtes, ou encore tout le troupeau, et nous allons payer le prix. (Bagil, 2015)

Lory, un jeune père de famille catholique et leader à Malbag, précise que faire un *damsu* revient à faire un paiement à l'avance au *fun bulul* pour le gibier qu'on compte prendre chez lui. À l'inverse, chasser sans demander l'autorisation du possesseur est dangereux. Tel un vol commis, cet acte est susceptible d'être puni par le possesseur. Les gestes et les intentions à l'égard des possesseurs des lieux entraînent des conséquences appropriées, et constituent en quelque sorte le reflet des rapports entre les humains et du respect attendu pour éviter les conflits et créer des alliances.

*Des esprits ambivalents : les possesseurs de l'eau et des arbres*

Un *fun éél* est un possesseur de l'eau. Il peut prendre deux formes radicalement différentes, soit *fye* « bon », comme un *fun sbang* (le possesseur des sources d'eau et des rivières), soit *sè* « mauvais », comme un *fun fikong* (le possesseur des chutes d'eau), un *lam betu* (le possesseur des roches), ou un *fun ilib* (le possesseur des grottes). Le *fun sbang* procure aux humains de l'eau potable, des poissons, crabes, anguilles et crevettes pour la pêche. Pour traverser l'espace qu'il possède, il faut le prévenir et obtenir son autorisation en réalisant un *damsu*. Pour ce faire, il faut toucher son front ou ses lèvres avec un petit caillou de la rivière, puis le jeter par-dessus son épaule, et traverser sans regarder derrière soi. Si le *damsu* n'est pas réalisé correctement, le *fun éél* peut affecter les humains, les rendre malade en leur donnant de l'urticaire, un mal de ventre, un sentiment de tête lourde et un mal aux yeux. L'utilisation de l'eau sans l'autorisation du *fun éél* peut s'avérer problématique, comme l'illustre l'histoire suivante relatée par Tony, un jeune père de famille catholique et leader à Bolo-Bolo :

Je veux vous parler du moment où nous avons décidé d'utiliser l'eau d'une petite chute en y installant un tuyau [suite à un projet d'acheminement d'eau potable réalisé par le père Samson<sup>6</sup>]. Jamais personne n'avait fait une chose semblable. Au début, après l'installation, l'eau sortait à gros jet. Après deux jours, plus rien ne sortait du tuyau. À la source, l'eau était abondante, mais elle ne nous parvenait pas. Il y avait un obstacle dans le tuyau : un petit crabe l'obstruait. En fait, on attribuait au possesseur de cette source d'eau, au possesseur de la forêt, la difficulté rencontrée. Il fut donc décidé de faire le rituel *damsu*, et de s'adresser à la source en ces mots : « Nous savons que tu es le possesseur de cette eau, mais ne nous fais pas souffrir car nous vivons dans le même endroit que toi. [...] Je suis ici pour te faire une offrande et te demander d'être généreux avec l'eau dont tu es le gardien ». Si tu ne pries pas, tu ne vas rien recevoir. C'est comme pour les humains. Si tu veux emprunter à quelqu'un un peu d'argent, tu dois lui en parler d'abord. Il va t'écouter et c'est possible qu'il te donne de l'argent. Si tu le voles, il va se mettre en colère. On suit aussi cette règle quand on va à la chasse. (Tony, 2015)

Pour expliquer l'action du *damsu*, Tony suggère une analogie avec les échanges que pratiquent les humains. Prendre l'eau de son possesseur sans lui demander sa permission, s'apparente à du vol et provoque sa colère.

Pour pêcher, il faut également faire un *damsu* et demander au possesseur de l'eau. Julian explique :

Si on parle maintenant de faire la pêche dans un cours d'eau, c'est la même chose. Il faut d'abord faire le rituel et parler au possesseur des créatures qui vivent dans l'eau. Si tu ne le fais pas, tu n'attraperas rien. Ton hameçon va se prendre, ou tu peux te blesser sur une roche. Tout cela parce

<sup>6</sup>- Missionnaire canadien déjà évoqué au début de l'article.

que tu ne sais pas bien demander. Tu retourneras à la maison bredouille. [...] C'est comme si on arrivait chez toi sans se présenter, et qu'on n'avait pas de respect pour toi. Il est bien possible que tu te mettes en colère : « Vous êtes comme des enfants mal élevés, vous n'avez aucun respect pour moi ». Tu vas sans doute te mettre en colère contre nous si nous agissons ainsi. Et ta façon de s'occuper de nous ne sera pas bonne, car nous avons été les premiers à manquer de bonnes manières. (Julian, 2015)

Pour vivre sur le territoire, les humains doivent respecter les *fun* des lieux, les véritables possesseurs, et se soumettre à leurs règles. Autrement, le pire est à envisager.

Pour leur part, les mauvais *fun éél* guettent les humains, ils les menacent de les rendre malade et de leur donner froid. Pour se défendre contre eux, les humains peuvent utiliser un *sumpà*, un geste rituel qui permet de contrer les actions offensives des esprits. Il s'agit, par exemple, de cracher dans l'eau avant de traverser pour tromper la direction de son trajet en envoyant sa salive dans la trajectoire inverse à son itinéraire, dans la direction du courant de la rivière. Nous reviendrons plus loin sur ces inversions.

Les *fun keyu*, les possesseurs des arbres, se trouvent dans les arbres les plus hauts et les plus larges, ceux qui possèdent des lianes enroulées (*bad*) autour du tronc (voir figure 6). Ces arbres ne sont jamais coupés par les Blaen, par respect pour le *fun*, et de peur d'éventuelles représailles si on venait à le déloger de son habitat. La nuit, on peut voir des papillons et une lumière phosphorescente qui brille autour de ces arbres, c'est le signe qu'il y a un *fun keyu* qui y loge. Si on veut couper un arbre à proximité du *fun keyu*, il faut faire un *damsu* à son intention en s'écriant : « *E fun keyu, nangam tnikeng, agu dsù ani ge beg, yé blé ta ge 10 centavos* » (« Oh possesseur de l'arbre, ne sois pas surpris, c'est moi, je te demande d'accepter ces 10 centimes comme *damsu* »), rapporte Rosita.

Tout d'abord tu dois lui offrir un peu d'argent, même un 0,25 *centavo*. La même chose si tu vas dans la forêt pour couper un arbre, tu déposes une pièce de monnaie comme 1 peso, et tu lui parles : « Toi, le possesseur de la forêt, je t'offre ceci comme paiement pour ce qui t'appartient ». Et tu fais le *damsu*. Mais tu t'adresses à *saytang* si tu coupes un arbre, et non pas au possesseur de la montagne. (Rosita, 2015)

D'autres types de *fun keyu* sont mauvais, comme c'est le cas des *saytang* qui vivent dans des gros arbres sans lianes enroulées (voir figure 7), comme dans l'arbre à fruit *mayrang*. Lorsqu'on passe à leur proximité, ils produisent un petit rire aigu qui ressemble à celui d'un poussin : « Ngik, ngik, ngik ». Pour passer sans ennui, il faut faire un *damsu* et lui dire : « *Beg e fun mayrang, magu gemi beg, gal gemi gafles, ta dilèam gemi sa yé galmi man* » (« Oh possesseur du *mayrang*, Aie pitié de nous, nous marchons ici, nous souhaitons continuer, tu nous connais, laisse-nous passer ») (Bakali, 2018). Il faut lui offrir un collier de huit graines d'haricot, autrement il provoquera une irritation de la peau. Si un *saytang* nous touche, le *sumpà* (rituel pour s'en protéger) est de masser sa peau avec du *ikè*, des feuilles de l'arbre à noix de bétel. Pour lui faire peur, et ainsi contrer son attaque, on peut apporter un poussin avec soi, le son qu'il émet étant

le même que celui du *saytang*. Lumingga, une aînée pentecôtiste et guérisseuse à Kbual, décrit un autre moyen plus offensif de se défendre, qui mobilise l'utilisation d'un arc et de flèches :

Si tu te fais attaquer par un *saytang tanà* [*saytang* du terrain], il va te blesser avec son dard [sa flèche]. Si tu as affaire à un *saytang keyu* [*saytang* de l'arbre], tu ne le verras pas, et il va te blesser. Il est préférable que tu sois le premier à le voir et à lui décocher une flèche, sinon c'est toi qui seras blessé. S'il te voit le premier, tu auras une blessure suppurante. Pour te soigner, tu peux prendre un épi de maïs, tu mâches quelques grains dans ta bouche que tu mélanges avec ta salive pour ensuite cracher le tout sur l'endroit où le *saytang* t'as blessé. Si tu n'as pas de dents, tu peux écraser le maïs avec tes mains (Lumingga, 2015).

Fig. 6 - *Fun keyu* dans la forêt.

Photo : Antoine Laugrand, 2018.



Fig. 7 - *Saytang* dans un champ.

Photo : Antoine Laugrand, 2017



En dernier lieu, les *damsu* peuvent être utilisés avec les défunts. Les Blaen craignent que les morts reviennent sous la forme de revenants (*sumto*) contrôlés par les *busaw*, des mauvais esprits. Le retour d'un défunt signifierait que celui-ci n'a pas

eu le temps de régler toutes ses affaires avant son décès. Pour éviter son retour, les Blaan laissent au mort un anneau appelé *tising*. Cet anneau doit être touché par tous les membres de la famille avant d'être offert, il est placé à l'extérieur de la tombe, avec des objets et vêtements ayant appartenus au mort. Lors des rites funéraires, la famille implore le défunt de ne pas revenir. Les membres de la famille pleurent bruyamment pour témoigner de l'amour qu'ils ont pour lui. Certains discutent avec le défunt des choses qui n'auraient pas encore été réglées avant son départ, afin de s'assurer qu'il ne reviendra pas. Ce dernier ne peut répondre, mais il entend tout ce qui se dit durant ce rituel appelé *tangan kasafnè*. Les espaces où résident les morts – souvent sur des collines – sont évités, de peur de tomber nez-à-nez avec un revenant, ou même d'attirer l'attention des *busaw* qui mangent les morts. Selon Guéguen (2010 : 44-45) qui a travaillé avec les Sarangani, ces espaces possèderaient une nature « sacrée » en raison du comportement respectueux que les Blaan adoptent à leur égard et de la peur qu'ils engendrent. Comme nous l'avons vu, cette attitude est plutôt généralisée envers les esprits comme les *fun*. Précisons cependant que ces lieux appelés *gulambang* (« là où l'on enterre ») sont différents des autres espaces en ce qu'ils ne peuvent pas être possédés par des humains, ce sont des endroits ambivalents et surtout dangereux. D'ailleurs, suite à l'enterrement il est interdit de remuer la terre environnante pendant trois jours.

On le constate, les Blaan ne possèdent pas leurs lieux, ils en sont les occupants acceptés par les esprits avec lesquels ils entretiennent des échanges. Mais ces derniers peuvent à tout moment changer d'avis. Les *fun* existent en grand nombre ce qui oblige les Blaan à entreprendre des gestes spécifiques pour éviter de les contrarier.

### **Les *sumpà* ou comment contrer les stratégies des mauvais esprits**

Si les *damsu* servent à montrer du respect aux esprits, à les amadouer et à faciliter leur bienveillance, les *sumpà* visent plutôt à contrer leurs actions négatives et à se protéger par des gestes, ou par la fabrication et l'utilisation de pièges et de potions. Ces recettes visent à contrecarrer les stratégies des mauvais esprits (*lagulit*), mais aussi des humains. Il s'agit souvent d'inversions qui visent à berner ses ennemis. Les humains les utilisent pour faire peur aux esprits, pour les tromper et les faire dévier sur d'autres itinéraires. Dans la section suivante, nous proposons d'examiner les différents esprits et les *sumpà* qui leur sont associés.

#### *Tromper les esprits : éviter d'être chassé*

Les plus dangereux des mauvais esprits sont les *busaw*, les maîtres de la maladie, de la mort et des serpents, capables de contrôler ces trois agents et de les diriger sur les vivants. Les *busaw* sont poilus mais chauves, ils ont de grosses dents, de grandes mains tranchantes, et ils peuvent voler. Leur odeur rappelle celle des chauves-souris mais ils font un bruit comme le grognement du cochon : « rhan rhan ». Ils chassent les humains et sucent leur sang, délaissant les aînés, et s'attaquent surtout aux plus jeunes. Les *busaw* sentent le sang de leurs victimes pour les trouver. Les filles qui ont leurs menstruations ne doivent jamais se promener seules la nuit ou tôt le matin, au risque de se faire sucer le sang par un *busaw* (*nsaf busaw*) (voir figure 8).

Fig. 8 - *Nsaf busaw*: Jeune fille portant la marque d'une attaque de *busaw* le matin-même.  
Photo : Antoine Laugrand, 2017.



#### Bagil donne sa description du *busaw* :

Le *busaw* vit dans les falaises. Lorsqu'il en sort, c'est pour chercher sa nourriture que sont les humains. Il ne mange rien d'autre. Nous sommes comme ses poules. Quand il veut manger, il cherche à nous attraper, comme on attrape une poule. Nous avons aussi nos cochons à la maison quand nous voulons manger de la viande. C'est la même chose pour le *busaw*. Quand il a le goût de se régaler, il va tuer une personne. C'est sa façon de faire. Si jamais tu trouves une dent qui est plus grosse que celle des humains, c'est qu'un *busaw* a décidé de te la donner comme signe de sa colère. Tu ne peux pas t'en défaire. Si la falaise se brise et laisse tomber un éboulis, c'est signe qu'un *busaw* a trouvé une victime et qu'il est retourné dans sa falaise. La situation des *busaw* est comme celle des gens riches. Ils ont leurs possessions, ils ne veulent pas avoir de problèmes. Ils vivent à l'intérieur de la terre. Ils ont de larges plantations et se promènent à l'aide de chemins aussi nombreux que les cheveux d'une tête. Le *busaw* a de grosses dents qui ressemblent à des haches. Il a de très gros yeux... (Bagil, 2015)

Cette description laisse poindre une forme de perspectivisme, les humains étant des poules du point de vue des *busaw*. Rosita a ajouté que lorsqu'un humain passe près d'une falaise, les *busaw* lui jettent des pierres.

Les *busaw* possèdent une organisation sociale semblable à celle des humains, ils forment des couples, des communautés, et ils ont une progéniture. Rosita rapporte qu'à la pleine lune et à Pâques, on peut entendre les *busaw* festoyer et chanter au karaoké dans les falaises, et, dans les champs de *kalon* (herbe de cogon), on peut entendre leurs mains qui tranchent l'herbe pour préparer le festin.

Anacleta a raconté comment son ami, Tamba Gunaw, a rencontré un *busaw* qui rôdait près de sa maison. Cherchant à piéger le *busaw*, il a été lui-même surpris par l'esprit :

« Pourquoi veux tu m'attraper ? Veux-tu que je te mange ? Tu es un mauvais garnement; tu cherches à m'attraper; tu as apporté ton fusil ». Tremblant et effrayé, notre homme fait feu sur lui ; mais il s'est aperçu que le *busaw* était toujours debout devant lui. Le *busaw* s'est alors emparé de lui et s'est enfui en volant très haut avec sa prise. Pendant son vol, en colère, le *busaw* s'est adressé à sa victime qu'il tenait par la taille : « Tu es méchant ! C'est pourquoi je suis allé t'attraper ». Ils ont continué leur chemin pour arriver à un arbre *makaw* [arbre gigantesque]. Le *busaw* l'a déposé tout en haut de l'arbre avec l'intention de le tuer et de le manger plus tard. Mais alors que le *busaw* s'est absenté, Tamba Gunaw a attrapé avec ses dents une grosse liane accrochée à l'arbre et toujours à l'aide de ses dents il s'en est servi pour descendre de l'arbre. Une fois au sol, il a coupé une liane et a ramassé des fleurs qui ont très mauvaise odeur. Il s'est badigeonné le corps de cette odeur, se disant : « Je peux maintenant retourner chez moi ». Et c'est ainsi qu'il a pu repartir avec l'assurance d'être protégé. Une fois arrivé à sa maison, il a vu le *busaw* qui y était lui aussi retourné. Il l'a pourchassé, ouvrant le feu sur lui. Le *busaw* s'est enfui et il est finalement mort. L'homme dont je vous parle qui a été attrapé par un *busaw* est encore vivant aujourd'hui (Anacleta, 2015).

Ce récit indique que les *busaw* peuvent s'emparer des humains et les punir s'ils se sont mal comportés. Les mauvaises odeurs constituent alors une défense efficace.

Bagil indique que plusieurs *sumpà* existent pour se défendre de leurs attaques :

La recette pour se protéger du *busaw* c'est de t'approprier ses secrets. Si tu ne connais pas ses façons de faire, c'est dangereux pour toi. Mais si tu peux identifier sa façon de faire, tu peux t'en protéger, et même te soigner de ses attaques. Le *busaw* a ses remèdes, ses plantes qui poussent dans nos montagnes. Il utilise les feuilles du *lguy* [arbre fruitier dont le fruit est très amer], et celles du *matbal* [arbre dont le fruit est un poison]. Lorsque tu marches seul dans la forêt, tu apportes avec toi ces feuilles qui appartiennent au *busaw*. Il y a aussi les feuilles du *takas*. Quand le *busaw* touche ces feuilles, elles sèchent. Quiconque est victime des *busaw* va mourir, à moins de se soigner avec ces feuilles. Tu fais un mélange de ces diverses feuilles que tu mets dans un plat avec de l'eau, et tu en fais boire celui qui est victime du *busaw*. Il y a aussi les feuilles du *kunil*, les feuilles du *lakwas* qui appartiennent aux *busaw*. Ils les mangent à l'état naturel (Bagil, 2015).

Connaître la diète des *busaw*, ainsi que leur médecine, permet d'utiliser les bonnes plantes pour se défendre. Un autre moyen de se protéger des *busaw* est d'être accompagné par un chien. Cet animal est considéré comme le plus important,

capable de sentir les odeurs des mauvais esprits qui échappent à l'odorat humain, et les éloigner par ses aboiements. Les *busaw* peuvent posséder (*mtafi*) les humains, les affaiblir par la maladie et les affamer jusqu'à la mort. Le *sumpà* pour contrer ces effets est de masser et frotter la tête, les épaules, les genoux, les hanches et les coudes avec les herbes *tambisan*, *sibù*, et *banwing*, écrasées et mélangées dans une coque de coco. Un autre *sumpà* est de s'asperger d'eau froide, ou de s'enfumer autour d'un feu qui dégage des odeurs que les *busaw* répudient. Si ce sont de jeunes enfants, leur nom est changé afin de déconcerter les *busaw* responsables de la maladie. Ainsi, tous les participants à l'atelier nous ont avoué avoir changé de nom durant leur jeunesse après avoir été gravement malades.

Lorsque les remèdes individuels sont inefficaces, la solution ultime est la guérison par le *datab sdè*. Ce rituel a pour objectif de transférer la maladie du corps d'une victime de *busaw* dans le corps d'un cochon, tel un substitut au corps humain. Il s'agit de faire croire au *busaw* que la victime qu'il possède par la maladie est encore énergique et forte, et que le cochon qu'on lui présente est beaucoup plus vulnérable (voir figure 9). Une fois le transfert réussi, le cochon est mangé par tous les participants du rituel pour s'immuniser contre les récives du *busaw* et de la maladie. Puis, le malade maintenant guéri est caché par une série de processus de faux changements de demeure, au cas où le *busaw* reviendrait à l'attaque.



Fig. 9 - Rituel du *datab sdè* à Bolo-Bolo. Photo : Antoine Laugrand, 2016.

*Effrayer les esprits : l'art du piégeage*

Lorsque les *busaw* apprennent qu'il y a un mort chez les humains, ils font la fête, car ils mangent les cadavres. Pour éviter que les *busaw* ne trouvent les macchabées, les humains suspendaient autrefois leurs morts dans de gros arbres. Aujourd'hui, le gouvernement philippin oblige les *Blaan* à enterrer leurs morts. Pour les protéger, les *Blaan* construisent des *salban* dans les tombes, soit des pieux aiguisés en bambou destinés à embrocher les *busaw* qui s'y aventureraient. Lorsqu'ils construisent une maison, les *Blaan* placent des pieux semblables sur le toit de leur maison, pointant vers la direction du soleil levant, de là où viennent les *busaw*.



Fig. 10 - Pieu aiguisé sur un toit de maison en guise de défense.  
Photo : Antoine Laugrand, 2018.

Les *gamaw* constituent d'autres types de mauvais esprits. Ils vivent dans les grottes les plus grandes, les chutes d'eau et dans les rochers au centre des rivières. Ils sont grands, ils ont une peau et des dents noires. Les femmes ont de longs seins qu'elles retournent derrière les épaules, tandis que les hommes n'en ont qu'un. Les *gamaw* attaquent les humains, en prenant l'apparence de leurs parents afin d'attirer leurs victimes dans la forêt. Si un humain tombe dans le piège et les suit, il se fait attraper par un *gamaw* (*tangal gamaw*). Ce dernier porte alors sa victime jusqu'à son repaire pour la vider de son sang. Rosita les décrit :

Le *gamaw* a des yeux enflés rouges. Il porte des vêtements pleins de trous, sales et puants. Si tu as un enfant, ne t'en éloigne pas pour le laisser sans surveillance, car le *gamaw* peut s'en approcher. Le *gamaw* peut prendre la forme du visage de la mère de l'enfant, et imiter ses vêtements. À cause de cela, l'enfant s'en approche, et lorsqu'il est tout près de lui, le *gamaw* l'attrape et le cache dans son sac à dos [*kekifan*]. Si tu ne te hâtes pas de chercher ton enfant, il l'emmène dans une caverne, un gros trou situé dans une falaise.

Mais si tu te mets aussitôt à la recherche de l'enfant, tu te fais accompagner d'un chien que tu encourages par ta voix : « ta, ta, ta », tu apportes un piège *fawel* et un dessin *sifit* [dessiné sur une pièce de bambou]. Le chien va japper, et comme le *gamaw* a peur et ne veut pas s'alourdir, il abandonne ton enfant et s'enfuit en faisant des sauts immenses. N'attends pas la nuit pour chercher l'enfant ; tu dois le faire dans la première heure de sa disparition, sinon, si tu attends au-delà d'une demi-heure, tu ne le retrouveras pas, car il aura déjà été caché dans ce gros trou. C'est de cela dont on parle quand on parle du *gamaw*. Il a peur des chiens et des pièges (Rosita, 2015).

Les *gamaw* sont donc dangereux lorsque les humains ne se comportent pas comme il faut, s'ils délaissent leurs enfants, par exemple. Selon Lory, ils donnent la chair de poule et font hérissier les poils des humains lorsqu'ils sont poursuivis.

Une manière de se prémunir de ces mauvaises entités est de dessiner un *sifit*, un dessin d'un mauvais esprit (comme un *busaw*) destiné à faire peur au *gamaw*, en lui faisant croire qu'un autre mauvais esprit se dirige vers lui.



Fig. 11 - *Sifit* dessiné par Edwin, un Blaen de Malbag.  
Photo : Antoine Laugrand, 2018.

Le piège du *fawel* (demi-lune) est le *sumpà* le plus complexe car il mobilise plusieurs autres *sumpà* dans sa construction. Il est utilisé pour déjouer la désorientation en forêt causée par les *gamaw*, les *siling*, et les *saytang*. Selon les indications de Lory, pour le construire, il faut plier une branche de l'arbre *luwas* (bois souple) en boucle, puis passer dedans et marcher tout droit sans se retourner. Si on se fait poursuivre par un *gamaw*, il faut ajouter au *fawel* des piments forts, une tête de singe ou un *sifit*, ainsi qu'un vêtement sale. Tous ces objets ont pour fonction de repousser les mauvais esprits, en trompant leur odorat et leur vue.

Avoir la chair de poule est un signe qu'on est poursuivi par un *gamaw*. Pour lui échapper, on peut utiliser un petit miroir qu'on tient derrière soi avec les mains, de manière à donner l'illusion qu'on marche dans la direction inverse (voir figure 12). Un autre *sumpà* est de porter ses vêtements à l'envers (*banlakê i klaweh*), de façon à faire croire au *gamaw* qu'on marche dans la direction opposée, vers lui (voir figure 12).



Fig. 12 - Démonstration d'un contre par Lory : marcher en portant un miroir et des vêtements retournés.  
Photo : Antoine Laugrand, 2017.

Le *siling* est un mauvais esprit qui s'attaque aux enfants. À la naissance d'un bébé, la famille doit faire comme s'il ne se passait rien de particulier. Elle ne doit pas exprimer d'émotions fortes, afin de ne pas attirer l'attention des *siling* :

Le *siling* s'attaque surtout aux enfants. Quand l'enfant est couché, qu'il pleure, qu'il crie, c'est que le *siling* l'a approché. Une façon de s'en défendre, c'est de faire brûler de vieux vêtements [*bnuo*], un morceau de l'écorce d'un arbre qui a une bonne odeur [*kamanyan*], une gomme d'arbre *dingan*, une araignée *kalfait*, ou encore les racines de l'herbe *kisul*. Lorsqu'on fait brûler ces choses, l'enfant va cesser de pleurer, car le *siling* s'est éloigné. Vous suspendez ces vieux vêtements autour de la maison. Les *siling* se cachent tout près de la maison si les alentours ne sont pas nettoyés ou encore ils vivent en dessous des arbres. Quand un *siling* entend un enfant pleurer, il s'en approche en disant : « sit, sit, sit », et il se présente. L'enfant en a peur, et il se met à crier sans s'arrêter. (Rosita, 2015)

Et Tony a ajouté :

S'il [l'enfant] pleure, il y a un remède pour contrecarrer le *siling*. A l'endroit où se trouve le bébé, sur le mur extérieur [si tu n'as pas accès à un morceau de carton], tu dessines un visage affreux [un *sifit*, que tu déposes au-dessus du hamac du bébé si tu as utilisé le carton]. Et tout revient à la normale. L'enfant a les yeux grands ouverts, il respire profondément, il sourit à pleines dents et ses sourcils sont redevenus normaux (Tony, 2015).

Si l'enfant n'arrête pas de pleurer, c'est qu'un *siling* ou un *gamaw* se trouve dans les parages. On peut construire le *fawel* en y ajoutant le dessin (*sifit*) d'un visage affreux rappelant un mauvais esprit, des tomates pourries, trois pierres, des piments forts, des feuilles de *bilà*, une flèche ou un pieu, un miroir ou une tête de singe (voir figure 13). Tout est attaché ensemble avec des lianes, et est suspendu au-dessus du berceau du bébé, pendant deux jours, jusqu'à ce que le bébé arrête de pleurer, ce qui signifie que le *siling* est parti. Lory explique la fonction des objets :

Pourquoi le piment rouge ? C'est un irritant de première classe si tu en manges, et aussi pour les yeux, pour la bouche. Pourquoi le miroir ? Pour qu'en arrivant sur les lieux, le *siling* soit attiré par ce miroir et qu'il s'y voie au lieu de regarder l'enfant, et décide de retourner chez lui. Pourquoi les feuilles de diverses odeurs ? Pour qu'il ne soit pas attiré par l'odeur du sang, mais plutôt irrité par les autres odeurs, et décide de s'enfuir. Quant au petit piège suspendu près de l'enfant, ils [les *siling* et les *gamaw*] éviteront de s'approcher, car dans ce piège il y a aussi des feuilles de *bilà* qui donnent de terribles démangeaisons si elles touchent la peau (Lory, 2015).



Fig. 13 - Démonstration d'un piège *fawel* contre les *gamaw* et les *siling*. Photo : Frédéric Laugrand, 2018.

Lory mentionne qu'il existe deux types de *siling*, un qui vole et cherche à s'infiltrer par le toit, l'autre qui passe par la porte ou la fenêtre :

On sait qu'au moment de la naissance, il y a l'odeur spéciale du sang du nouveau-né. Cela attire aussi les *siling* qui vont s'y approcher. Il y a deux sortes de *siling*. Il y a ceux qui se promènent au niveau du sol, et il y a ceux qui se déposent sur le pignon des maisons. On utilise donc des *sumpà* pour se protéger des *siling* qui se déposent sur le pignon des maisons. En général, un nouveau-né repose sur le dos, sans regarder à droite, ni à gauche, seulement vers le haut. C'est pourquoi le *siling* va aller se déposer en haut pour essayer d'attirer l'attention de l'enfant. L'enfant réagit en se mettant à pleurer, comme s'il ne voulait pas le voir. Nos ancêtres avaient une façon de contrer cela. Ils faisaient d'abord un piège *faweng* qu'ils déposaient sur le toit de la maison, généralement un bambou aiguisé [*salban*]. Quand tu frottes ce bambou, le son te donne la chair de poule et tout ton corps réagit. C'est pourquoi on place ce morceau de bambou. Il y a aussi cet autre piège [*fawel*] qu'on suspend, et qui empêche le *siling* d'entrer (Lory, 2015).

Non seulement les mauvais esprits possèdent la capacité de sentir le sang des humains, ils peuvent aussi entendre leurs cris. Pour faire pleurer les enfants, ils cherchent à attirer leur regard. Pour s'en prémunir, des pièges sont donc indiqués.

### Conclusion

On a vu que les notions de possession et d'occupation sont fondamentales pour saisir les rapports que les humains entretiennent avec les esprits, et en particulier avec les *fun*. Les humains peuvent s'arroger le titre de possesseur d'un lieu à condition de respecter certains usages. Les humains doivent ruser et trouver le moyen de s'approprier ces espaces et leurs ressources (gibier, poissons, eau potable, arbres, etc.) sans offenser les esprits. Un humain ne saurait imaginer voler les esprits sans provoquer leur colère et en subir les conséquences, de même qu'il évite de voler d'autres humains risquant autrement de sévères représailles comme la vendetta (*sbanù*).

Pour les Blaan, les relations qu'ils doivent entretenir avec les esprits des lieux sont analogues aux relations qu'ils entretiennent avec d'autres humains. En effet, les règles qui prévalent pour les *fun* sont applicables aux humains, et inversement. Pour obtenir des ressources ou l'aide d'un esprit (ou d'un humain), il faut donc ruser en l'amadouant par des offrandes, de la nourriture et des paroles. Manquer aux gestes nécessaires revient à manquer de respect et à s'attirer de graves ennuis. Surprendre un *fun* est ainsi considéré comme un acte dangereux et non respectueux. Au contraire, il faut appeler (*tamlù*) le *fun* lorsqu'on pénètre sur sa terre, de même que l'on doit appeler le possesseur humain d'un terrain avant de pénétrer sur son terrain. Un homme qui ne respecte pas cette règle se présente *de facto* comme un ennemi.

Les *damsu* rassemblent une multitude de gestes rituels utilisés pour communiquer avec les possesseurs des lieux, ces esprits ambivalents qui peuvent aider les humains

mais aussi leur nuire. On a vu qu'il est primordial de montrer son respect aux *fun*. Soulignons qu'une requête adressée à un *fun* doit se faire sur le ton de l'imploration (en lui disant de ne pas être surpris par la visite des humains et en lui demandant de ne pas leur faire du mal) et doit parfois être accompagnée d'offrandes. La stratégie est bien ici celle d'amadouer le *fun* en créant une entente, attendant en retour aide et protection.

Les *sumpà*, eux, sont des gestes destinés à contrer l'action des esprits et à se défendre des *lagulit*, les mauvais esprits. Mais aussi bien humains que non humains mobilisent la ruse pour tromper leurs proies ou leurs agresseurs. Les *lagulit* déploient une foule de stratagèmes pour piéger leur cible. Ils cherchent à attirer son regard [celui de la cible] ou prennent l'apparence de parents proches, par exemple. Ils s'efforcent de désorienter leurs victimes afin de les coincer et de leur sucer le sang ou les dévorer. Ces vampires disposent d'un odorat très développé, ils s'en servent pour dénicher les humains, que ce soit des enfants qui naissent, des aînés qui meurent, des individus malades ou des filles en menstruations. Ce sont à ces moments clés du cycle de vie que les humains sont les plus fragiles. Inversement, les mauvais esprits dégagent une odeur nauséabonde, comme celle des chauves-souris de type *kabag layen*. Pour leur échapper, il faut les tromper, les leurrer. Il faut changer de nom, changer de maison ou retourner ses vêtements, cracher dans une autre direction ou utiliser un miroir pour fausser leur regard. Certaines odeurs sont également utilisées pour cacher l'odeur du sang ou pour irriter leur odorat. Des feuilles et des piments sont choisis pour leurs qualités irritantes au toucher ou repoussantes à leur odeur. Ces éléments montrent l'importance des substances dans les rapports avec les esprits, tel que l'a fort bien montré Crépeau (2007) à partir de matériaux sud-américains. Des pieux aiguisés sont parfois utilisés pour dissuader les esprits d'approcher. Les miroirs et les dessins *sifit* sont employés pour leur faire peur, en leur laissant croire qu'un de leur congénère leur fait face. Ici, les esprits ne sont pas brillants comme des miroirs à l'instar de ce qui peut se voir en Amazonie (Viveiros de Castro, 2007), mais ces objets agissent comme des repoussoirs efficaces. Aussi, les esprits des Blaen échappent entièrement aux cycles vitaux et s'inscrivent hors du temps, une caractéristique qu'ils partagent avec les esprits de leurs voisins, les Tobelo d'Indonésie (Platenkamp, 2007 : 107). Ainsi sont-ils présents depuis toujours et du côté des morts dont ils affectionnent les cadavres et la puanteur. Ils possèdent des lieux et des animaux mais sont responsables des maux et de l'infortune des humains qui cherchent continuellement à se protéger d'eux.

L'utilisation des *sumpà* se traduit par de nombreuses inversions. Le dessin *sifit* inverse la vue abominable d'un mauvais esprit. Le *saytang* est contré par un poussin qui produit le même son que lui, etc. Avoir un chien éloigne les mauvais esprits. Grâce à son odorat, le chien détecte ces derniers, les empêchant de surprendre les humains ou de les tromper en changeant d'apparence. Connaître les secrets des esprits, comme leur médecine, leur nourriture, ou posséder une de leurs dents, permet de prendre l'avantage sur eux et de contrer leurs stratagèmes. On entre ici dans le

rôle des *mloos*, des chamanes-guérisseurs qui acquièrent leurs pouvoirs du fait qu'ils sont eux-mêmes possédés par les esprits qui les contrôlent. Les autres, les gens du commun, n'ont d'autres choix que d'utiliser des *sumpà*.

Contrairement aux mauvais esprits, les *fun* sont dits être invisibles – sauf en rêve et à l'exception du *fun keyu / saytang* qu'on peut voir et même blesser –, mais nul ne saurait se soustraire à leurs règles sans risquer de subir leur courroux. La communication par l'amadouement et l'imploration reste la stratégie adéquate pour s'adresser à ces entités et les tromper par la ruse. Cette ruse permet d'éviter le conflit et de retourner la situation à son avantage. Les *fun* sont surtout dotés d'une grande sensibilité, supérieure à celle des humains, et attachés à une autochtonie. Ils sont facilement affectés par le parfum ou encore par des objets ou des paroles étrangères. Les *lagulit* se distinguent des *fun* en ce que la dimension sensorielle prend le premier plan dans leur interaction avec les humains.

En somme, si la relation d'appartenance, de nourrissage est importante pour saisir l'ordre sociocosmique des Blaan, à l'instar de ce qu'écrit Luquin à propos des Mangyan Patag (2017), et on pourrait ajouter encore la relation de possession, le système demeure toutefois instable, de sorte que la ruse est un dispositif majeur. Humains et esprits tentent continuellement et mutuellement de ruser les uns envers les autres, de se leurrer et de se piéger. Il s'ensuit une guerre des sens pour tromper la vue des uns et berner l'odorat des autres.

Au regard de ces témoignages, les esprits des Blaan ne sont ni de pures « représentations » ni des « esprits imaginés ». Ils le sont en tant qu'images dans les mythes ou dans les *sifit*, mais ils renvoient à des expériences corporelles et sensorielles dans la pratique.

Les esprits des Blaan sont enfin et surtout imprévisibles. C'est en partie pour cela que la ruse prend tout son sens : il faut inventer, se montrer créatif et malin, bricoler, faire illusion, éviter les rencontres. Connaître son ennemi procure un avantage, comme le rappelle Bagil qui conseille aux plus jeunes de s'approprier les secrets des *lagulit* comme les *busaw*. Ignorer ces savoirs rend vulnérable. Avec sagesse, Lumingga a conclu son témoignage en s'adressant ainsi aux plus jeunes :

Si tu ne sais pas comment faire cela [les différents types de *sumpà*], ne t'en occupe pas, mais nous les plus anciens avons appris cela de nos ancêtres et le faisons, car ils nous avaient dit : « Vous ne pouvez pas voir de vos yeux les *siling*, les *gamaw*, mais ils existent et se promènent en haut de nous. Mieux vaut savoir comment vous en protéger, surtout quand un enfant vient au monde » (Lumingga 2015).

Les Blaan occupent un monde instable et peuplé d'une multitude d'êtres que nous faisons entrer dans la caste « des esprits ». Si ailleurs les humains jouent avec les esprits (Hamayon 2006, 2012), ils ne sauraient ici se passer de la ruse au risque

de devenir eux-mêmes des proies ou des victimes des esprits. Ce sens de la ruse se retrouve dans d'autres domaines, comme dans l'art de fabriquer des *imò* pour vaincre son adversaire dans les combats de chevaux (Laugrand, 2018). Rusés, les Blaan le sont au sens le plus ancien du terme que Mike Singleton (2019) évoque, ils font tout pour échapper, comme le cerf pourchassé par le chasseur qui a besoin de sa chair, aux attaques des esprits avec lesquels ils cohabitent.

## Références bibliographiques

**Barton R. F.,**

1946, « The Religion of the Ifugaos », *American Anthropologist*, 48, Part II: 1-211.

**Berque A.,**

2014, « Où réside l'esprit du lieu ? », séminaire scientifique mené par Augustin Berque dans le cadre de la Chaire « Développement des territoires et innovation » (Fondation de l'Université de Corse / Laboratoire Lieux, Espaces, Identités et Activités). Enregistré le mardi 14 janvier 2014 à l'Université de Corse. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=8XJYhtFAXOg>

**Crépeau R.,**

2007, « Les substances du chamanisme : perspectives sud-amérindiennes », *Anthropologie et Sociétés*, 31/3 : 107-125.

**Descola P.,**

2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

**Favret-Saada J.,**

1975, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Folio.

1990, « Être affecté », *Gradhiva*, 8 : 3-10.

**Guéguen C.,**

2010, « Sacredness, Death and Landscapes among the Blaan (Mindanao) : A Cultural Geography Study », *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 38/1 : 37-54.

**Hamayon R.,**

2006, « L'idée de 'contact direct avec des esprits' et ses contraintes d'après l'exemple de sociétés sibériennes », *Afrique et Histoire*, 2/6 : 13-39.

2012, *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte.

**Hell B.,**

1999, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.

**Laugrand A.,**

2018, « *Saglà kurà*. Les combats de chevaux chez les Blaan de Mindanao (Philippines) », *Ethnographiques.org*, 36, 1-18. Mis en ligne en novembre 2018, consulté le 05 septembre 2019.

URL : <https://www.ethnographiques.org/2018/Laugrand>.

2019, *Gumnè di banwe. Corps et lieux chez les Blaan de Malbulen (Philippines)*, mémoire de master (non publié), Université catholique de Louvain, 209 p.

**Laugrand F., Laugrand A., Jazil T. et Magapin G.,**

2019a, *Connecting Life and Death: Rituals, Prohibitions and Spirits*, Ibaloy Perspectives (Itogon, Philippines), vol. 2, Louvain, Presses Universitaires de Louvain.

2019b, *Looking for Signs. Animals, Spirits and Death Rituals*, Ibaloy Perspectives (Itogon, Philippines), vol. 3, Louvain, Presses Universitaires de Louvain.

2019c, « *Késheng ja waray batbat*. The exhumation of Human Bones in an Ibaloi Community », Film, 1h13m. Mis en ligne le 14 mars 2019, consulté le 08 septembre 2019.

URL : <https://www.youtube.com/watch?v=NFUS9aSpjw>.

**Laugrand F., Tremblay G. et A. Laugrand,**

2013, *Diya, « la terre qu'on nous a confiée »*. *Les Mangyans alangans de Siapo (Philippines) au contact des surs MIC*, Québec, CIÉRA.

**Laugrand F. et Oosten J.,**

2006, « Time and sSpace in the Perception of Non Human Beings in Northeast Canada », *Folk. Danish Journal of Anthropology*, 46/47: 85-120.

**Laugrand F. et Oosten J. (dir.),**

2007, *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones / Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies*, Québec, PUL.

**Luquin E.,**

2017, « La dissymétrie comme unité. Système d'autorité et d'efficacité rituelle chez lez Mangyan Patag (Mindoro, Philippines), in Gibeault D. et Vibert S. (dir.), *Autorité et pouvoir en perspective comparative*, Paris, Inalco presses : 87-111.

**Magannon E. T.,**

1988, « Kalinga History and Historical Consciousness », in Taylor J.G. et Turton A. (dir.), *Southeast Asia. Sociology of "Developing Societies"*, Londres, Palgrave : 241-249.

**Motta M.,**

2014, « Croire aux esprits ? Plutôt les percevoir, ou comment l'anthropologue apprend sensiblement le monde de ses hôtes », *Horizons/Théâtre*, 4 : 1-11.

**Platenkamp J.,**

2007, « Spirit Representations in Southeast Asia : A Comparative View », in Laugrand F. et Oosten J. (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, PUL : 99-132.

**Remme J. H. Z.,**

2014, *Pigs and Persons in the Philippines: Human-Animal Entanglements in Ifugao Rituals*, Lanham, MD, Lexington Books.

**Revel N.,**

1990, *Fleurs de paroles. Histoire naturelle Palawan II. La maîtrise d'un savoir et l'art d'une relation*, Paris, SELAF

**Schlemmer G.,**

2009, « Jeux d'esprits. Ce que sont les esprits pour les Kulung », *Archives de sciences sociales des religions*, 145 : 93-108.

**Singleton M.,**

2016, Série d'entretiens pour « Les Possédés et leurs mondes », production de la revue *Anthropologie et Sociétés* et du Département d'anthropologie de l'Université Laval, en partenariat avec la revue *Anthropologica* et la Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA) : URL: <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/iacchos/laap/mike-singleton.html>.

2019, conférence « De la possession par les esprits au travail psychothérapeutique... et retour », les amis du Musée universitaire de Louvain, 21 mars.

**Viveiros de Castro E.,**

2007, « La forêt des miroirs. Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens » in Laugrand F. et Oosten J., (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, PUL : 45-74.

**Vuilleminot, A.-M.,**

2018, *L'intelligence des invisibles. Vivre avec les esprits : Kazakhstan, Ladakh*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.

## La ruse au cœur du geste rituel des Blaen de Malbulen (Philippines)

### Résumé

Les Blaen de Malbulen ont fui leur région d'origine et vivent aujourd'hui de chasse et d'agriculture dans les montagnes de Little Baguio, à Mindanao (Philippines). Leur territoire accidenté est recouvert d'une forêt tropicale dense mais est de plus en plus exploité pour de l'agriculture sur brûlis à flanc de montagne. L'espace des Blaen est peuplé par de nombreux esprits parmi lesquels figurent les *mangfun* (les possesseurs des lieux et des choses), les *busaw* (les maîtres des serpents et des maladies, qui se nourrissent des humains), les *siling* (des mauvais esprits qui s'attaquent aux enfants) et bien d'autres. Plusieurs de ces esprits sèment la maladie et la mort, d'autres apportent de bonnes récoltes ou un succès à la chasse. La plupart d'entre eux sont imprévisibles, ce qui conduit les Blaen à déployer des stratégies pour ruser avec eux. Ils font des *damsu* pour s'assurer de la coopération des bons esprits et des *sumpà* pour se protéger des plus dangereux. Ces rituels leur apportent une protection mais elle n'est jamais sans faille. En se concentrant sur l'expérience des gens ordinaires relatée dans des ateliers de transmission intergénérationnelle des savoirs conduits en 2015 et 2018, et perçue par de l'observation participante pendant plus de dix mois entre 2016 et 2019, cet article montre que la ruse demeure au cœur du geste rituel des Blaen.

**Mots-clés :** Blaen — esprits — chamanisme — ruse — rituel — possesseurs — lieux — territoire

\*\*

## Ruse at the heart of the ritual gesture of the Blaen of Malbulen (Philippines)

### Abstract

The Blaen of Malbulen fled their native region and now live by hunting and farming in the mountains of Little Baguio, Mindanao (Philippines). Their rugged territory is covered with dense tropical forest but is increasingly being exploited for slash-and-burn agriculture on the mountainside. The Blaen area is inhabited by many spirits including *mangfun* (the owners of places and things), *busaw* (masters of snakes and diseases, who feed on humans), *siling* (evil spirits that prey on children) and many others. Many of these spirits sow disease and death, others bring good crops or success in hunting. Most of them are unpredictable, which leads the Blaen to deploy strategies to trick them. They make *damsu* to ensure the cooperation of good spirits and *sumpà* to protect themselves from the most dangerous. These rituals provide them with protection, but it is never foolproof. By focusing on the experience of ordinary people recounted in intergenerational knowledge transmission workshops conducted in 2015 and 2018, and perceived through participant observation for more than ten months between 2016 and 2019, this article shows that cunning remains at the heart of the Blaen ritual gesture.

**Keywords:** Blaen — spirits — shamanism — ruse — ritual — possessors — places — territory — spiritist



**Laurent Jérôme** est professeur d'anthropologie au Département de Sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Il s'intéresse aux politiques de l'identité et de la culture ainsi qu'aux processus de mise en valeur, de protection et de transmission des patrimoines matériels et immatériels en milieux autochtones au Canada et au Brésil. Directeur du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones de Montréal (CIÉRA-Mtl) entre 2012 et 2018 et actuel directeur de la revue *Recherches amérindiennes au Québec*, il a notamment publié l'ouvrage *Natures et sociétés* (2018), le numéro thématique de la revue *Anthropologie et Sociétés* « Vues de l'Autre, voix de l'objet : matérialiser l'immatériel dans les musées », (2014), ainsi que le numéro « Mort et mondes autochtones », *Revue Frontières*, (2018).

**Mots-clés :** trickster — humour — peuples autochtones — roman graphique — patrimoine — visuel

## Le *trickster* dans la bande dessinée : l'art de figurer la ruse dans les cosmologies de l'Amazonie brésilienne et des Premières Nations du Québec

Laurent Jérôme,  
université du Québec à Montréal/CIÉRA

**E**n 1956, l'anthropologue Paul Radin a été le premier à décrire et analyser le mythe complet d'un *trickster*, que les Winnebagos (Ho-Chunk du Wisconsin, États-Unis) nomment *Wakdjunkaga*, soit littéralement « *the tricky one* » (Jung, Kerenyi et Radin, 1958 : 132), « celui qui joue des tours ». Héros culturel fondateur, le *trickster* joue un rôle ambigu dans la mémoire, l'histoire et les conceptions du monde de toutes les sociétés (Ballinger, 2004 ; Doty et Hynes, 1993 ; Fagan, 2010 ; Hynes, 1993), particulièrement autochtones<sup>1</sup>. Il est à la fois créateur et destructeur, charitable et détrousseur. Toutes ses aventures sont marquées par les farces, la maladresse et la ruse. Le *trickster* est celui qui trompe, autant qu'il est celui qui se fait tromper. Présent dans toutes les cultures du monde, le *trickster* est généralement représenté sous la forme d'un animal dans les cultures autochtones d'Amérique du Nord (lièvre, coyote, loup, corbeau, carcajou...). Sa présence dans les mythes et les pratiques

<sup>1</sup> - La constitution canadienne de 1985 reconnaît trois groupes autochtones : les Inuit, les Métis et les Premières Nations (Amérindiens). Le terme autochtone est ici utilisé dans son sens onusien, c'est à dire tenant compte de différents critères d'identification : continuité historique avec des sociétés précoloniales ; antériorité d'occupation du/d'un territoire ; systèmes sociaux, économiques et politiques spécifiques ; langues, cultures et croyances spécifiques.

rituelles a retenu depuis longtemps l'attention des observateurs, anthropologues et auteurs autochtones qui ont documenté la place et le rôle du rire et de l'humour dans les sociétés autochtones (Deloria, 1988 [1969] ; Laugrand, 2008 ; Savard, 1977 ; Servais, 2005). Le missionnaire jésuite Paul Lejeune rapportait ainsi, il y a près de 400 ans : « Le ne croy pas qu'il y aye de nation sous le soleil plus mocqueuse et plus gausseuse que la nation des Montagnais<sup>2</sup>. Leur vie se passe à manger, à rire, et à railler les uns des autres, et de tous les peuples qu'ils connaissent » (Lejeune, 1972: 30). Dans le chapitre « De quoi rient les Indiens ? » de *La société contre l'État* de Pierre Clastres (1974), les mensonges, les ruses et les maladroites du grand-père chamane et du jaguar nous rappellent comment certains groupes autochtones s'appuient sur le récit et la tradition orale pour rire de ce qu'ils craignent le plus. Rémi Savard, anthropologue québécois et infatigable conteur spécialiste de la tradition orale des Innus (Québec), a démontré, pendant toute sa carrière et particulièrement dans le *Rire précolombien* (1977), comment le rire et l'humour sont indispensables à l'efficacité de la transmission du récit entre le conteur et les auditeurs et par conséquent, à travers les générations. Nous avons pu nous-même documenter, au fil de différents terrains ethnographiques en milieu autochtone au Québec et au Brésil, le rôle central du rire et de l'humour dans tous les domaines de la vie quotidienne : dans les relations sociales et familiales, dans la gestion de conflits, dans les stratégies d'enseignement, mais également dans les récits et la tradition orale. Et c'est le *trickster* qui semble jouer, encore aujourd'hui, ce rôle fondateur et rassembleur du rire.

Dans cet article<sup>3</sup>, nous proposons d'aborder le thème de la ruse et de la tromperie en offrant une lecture de différentes stratégies de figuration du *trickster* dans la bande dessinée, forme littéraire de plus en plus utilisée pour préserver et transmettre les savoirs et le patrimoine culturel. Nous porterons notre attention à la fois sur certains groupes autochtones du Québec et sur la manière dont s'expriment ces représentations dans différentes sociétés de l'Amazonie brésilienne. Notre propos se donne à comprendre à la jonction d'une anthropologie de l'image, d'une anthropologie de la figuration et d'une anthropologie de l'art (Gell 2009), s'inscrivant dans la continuité de nos travaux sur les liens entre autoreprésentation (Jérôme, 2015 ; Jérôme et al., 2018) et transformations des cosmologies autochtones. Nous nous appuyons sur nos travaux chez les Innus de Pakua-Shipi (Basse Côte-Nord, Québec), les Atikamekw de Manawan et de Wemotaci (centre du Québec) et différents groupes de l'Amazonie (Brésil, région de Santarém, Pará). Alors que les Innus font la distinction entre *Tshakapesh*, héros fondateur brave et courageux, et *Kuekuatsheu* (Carcajou ou Wolverine en anglais), les Atikamekw se plaisent à évoquer les aventures de leur *trickster*, *Wisaketcawk*. En Amazonie brésilienne, c'est la figure du *boto rosa* (dauphin rose), capable de se transformer en humain, de séduire et d'obtenir des faveurs sexuelles que nous interrogerons dans cet article (Maués, 2006 ; Stoll 2016).

<sup>2</sup> Le terme Montagnais est un ancien ethnonyme, introduit et utilisé par les missionnaires. Il renvoie aux Innus, aux Ilnus et aux Naskapis aussi appelés Innu originaires.

<sup>3</sup> Nous remercions Frédéric Laugrand et Lionel Simon pour leur invitation, les évaluateurs anonymes et le comité de rédaction de la revue *CARGO* pour leur relecture et leurs précieux commentaires, ainsi que le Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) pour leur appui financier.

Nous mobiliserons des créations contemporaines et des bandes dessinées réalisées par des groupes autochtones du Québec (Atikamekw Nehirowisiwok) et du Brésil (Amazonie, région de Santarém, État du Pará) pour interroger les stratégies de figuration du *trickster*, généralement représenté par un animal, mais capable de se transformer en humain. Cette analyse de contenu sera mise en parallèle avec un travail de documentation qualitatif afin de mieux comprendre les contextes de création de ces bandes dessinées, mais également les processus de transmission des savoirs qui ont conduit à cette patrimonialisation non institutionnelle. Comme nous l'avons brièvement mentionné ailleurs (Jérôme, 2015), il s'agit ici de revenir sur cette thématique à travers l'importance du jeu et de la ruse dans les péripéties vécues par ces héros fondateurs.

Le foisonnement de la littérature autochtone actuelle nous offre de nombreuses possibilités afin de constituer notre corpus d'analyse. Nous avons néanmoins choisi de nous limiter aux créations de groupes ou de certains artistes autochtones afin de documenter plus spécifiquement les stratégies d'autoreprésentation à l'œuvre dans la bande dessinée. Quelle place le *trickster* occupe-t-il dans les créations autochtones contemporaines ? Comment la ruse est-elle figurée ? Plus particulièrement, quelle est la place du *trickster* dans la bande dessinée ? Quelles sont les différentes manières de le figurer, autrement dit, de figurer la ruse ? Que révèle-t-il sur la culture matérielle et les cosmologies autochtones ?

### ***Mategwas : ruses et appropriations***

À l'automne 2017, une équipe de professeurs, étudiants et chercheurs, dont je faisais partie, a débuté ses travaux afin de formuler l'argumentaire du colloque qu'elle désirait organiser sur le thème de l'appropriation culturelle et des peuples autochtones. L'objectif était d'encourager la réflexion sur les limites entre dépossession du patrimoine et liberté de création : comment valoriser, à travers la création, les réalités autochtones sans s'approprier les codes, les savoirs ou les pratiques de ces sociétés historiquement dépossédées et réduites au silence par un groupe qui a toujours imposé sa propre conception du monde ou qui a toujours bénéficié d'une plus grande visibilité pour la faire valoir ? Nous ne nous doutions pas, alors, de l'ampleur qu'allait prendre cette thématique avec les « affaires » *SLÁV* et *KANATA* du metteur en scène et artiste de théâtre québécois Robert Lepage, conduisant à l'annulation des représentations dans le premier cas, et à l'exil de la pièce dans le deuxième cas<sup>4</sup>. Pendant que les uns criaient à la censure et à la dictature du politiquement correct, les autres dénonçaient les continuités historiques du colonialisme d'établissement, ayant participé à la dépossession et au génocide culturels des premiers habitants de ce que nous appelons aujourd'hui le Canada. Notre colloque a bel et bien eu lieu, en avril 2018, pendant deux journées. La polémique, elle, aura duré tout l'été 2018, pour se poursuivre jusqu'à tout récemment, au moment des premières représentations d'un *Kanata* déterritorialisé, présenté dans les salles parisiennes.

<sup>4</sup> - La polémique a fait rage pendant tout l'été 2018, se prolongeant en hiver 2019. Voir l'article de l'historien de l'art Jean-Philippe Uzel <https://www.ledevoir.com/culture/544265/le-probleme-avec-kanata>

Comme nous en avons pris l'habitude à diverses occasions lors de l'organisation d'événements scientifiques, nous avons sollicité une artiste reconnue des Premières Nations, Christine Sioui Wawanoloath, afin de représenter cette thématique de l'appropriation culturelle. Nous voulions que l'appropriation culturelle ait une image ; nous voulions la figurer. Christine Sioui Wawanoloath nous a envoyé un lièvre coiffé, figure du *trickster* dans la société des Abénakis, qu'elle avait créée pour une autre occasion en 2013.



Fig. 1 - Lièvre coiffé, sous les yeux du lièvre.  
À gauche, la version présentée pour le colloque « Appropriation culturelle et peuples autochtones ».  
À droite, la version originale de Christine Sioui Wawanoloath.

*Mategwas*, le lièvre, est un animal central dans la cosmologie abénakise. Fripon, farceur, être difficilement cernable, il est à l'origine de la découverte du sirop d'érable. Christine Sioui Wawanoloath illustre souvent le lièvre, parce que, dit-elle :

C'est un personnage mythologique important. Le Grand Lièvre Michaboo est une entité solaire qui était honorée à une époque antédiluvienne par les peuples de cultures algonquiennes. C'est lui qui a recréé le monde après le déluge avec un grain de sable rapporté du fond des eaux par une femelle rat musqué. Il existe beaucoup de documents sur Michaboo et le mythe du Grand Lièvre aussi connu sous le nom de Nanabozho. C'est un sorcier, un enseignant, un *trickster*, un sage. Bref, un héros culturel primordial. (Christine Sioui Wawanoloath, janvier 2019).

L'artiste a proposé cette œuvre car à y regarder de plus près, elle trouvait que « son » lièvre avait « emprunté » cette coiffe, sans autorisation, afin de brouiller les pistes, et de déconstruire les codes d'appartenance culturels. La coiffe portée par le lièvre en dit beaucoup sur la culture matérielle des sociétés algonquiennes. Elle était à la mode au XIX<sup>e</sup> siècle. De nombreuses illustrations et photographies mettent

en scène de hauts dignitaires algonquiens (Mi'kmaq<sup>5</sup>, Wolastoqiyik<sup>6</sup>, Abénakis, Penobscot<sup>7</sup>, entre autres) avec des coiffes pointues. Aujourd'hui, à Odanak, une des deux communautés abénakise du Québec, certains chanteurs portent des coiffes pointues en guise d'habit traditionnel. Mais en consultant les collections des Musées canadiens de l'histoire (Hull) et de la civilisation (Québec), il est possible de constater une légère différence entre une coiffe abénaquise et une coiffe mi'kmaq (voir Fig. 2 et 3). Le lièvre de Christine Sioui Wawanoloath ne porte pas une coiffe abénaquise, il a donc emprunté une coiffe mi'kmaq.



Fig. 2 - Coiffe abénaquise, collections du Musée canadien de l'histoire, Hull, Canada.



Fig. 3 - Coiffe Mi'kmaq, collections du Musée de la civilisation, Québec. Hull, Canada.

Pour l'artiste, ce lièvre ressemble à Robert Lepage, ainsi qu'à tous ceux qui empruntent et utilisent sans autorisation : ce sont des fripons, des joueurs de tour, des personnages qui parviennent à manier ruse et malice pour à la fois construire et déconstruire les mondes autochtones ; et comme les *trickster*, ils apparaissent là où

- <sup>5</sup>- Les Micmacs, parfois appelés Mi'kmaq, (Mi'kmaq / Mi'gmaq et Mig'mawag, inv. obsolète, en micmac) sont un peuple du nord-est de l'Amérique du Nord, faisant partie des dix Premières Nations du Québec, de la grande famille algonquienne.
- <sup>6</sup>- Les Wolastoqiyik (parfois écrit Welastekwewiyik or Welustuk, ce terme signifie « peuple de la belle rivière »), sont un peuple autochtone habitant depuis longtemps aux abords du fleuve Saint-Jean, au Nouveau Brunswick et dans le Maine, et du fleuve Saint Laurent, au Québec. Historiquement, les colons européens les désignaient par le mot Mi'kmaq malécite.
- <sup>7</sup>- Les Pentagouets ou Penawapskewis (en anglais : *Penobscot*) sont un peuple issu de la confédération « Wabanaki », les Pentagouets vivaient aux alentours de la baie de Penobscot et du fleuve Penobscot, dans le Maine, aux États-Unis.

on les attend le moins. Le lièvre a fait, dans ce cas, son apparition dans un colloque universitaire et a pour objectif de figurer une de ses caractéristiques fondamentales : la ruse. Sylvie Vincent, anthropologue spécialiste des sociétés et de la tradition orale innues et membre du comité d'organisation de ce colloque, nous a rapidement proposé un texte pour faire le lien avec la thématique : « De la même façon, pourrait-on dire, certains perçoivent l'appropriation culturelle comme l'une des sources de leurs créations, tandis que d'autres craignent qu'elle détruise leur patrimoine culturel » (Sylvie Vincent, mars 2018). En ayant omis puis en refusant de considérer la possibilité d'une co-crédation avec des artistes ou metteurs en scène autochtones, le *trickster* Lepage avait joué, pour certains, de ruse et de malice afin de créer une pièce à partir d'éléments culturels, de la mémoire et de l'histoire des Premières Nations.

Le lièvre est un acteur largement représenté dans les bandes dessinées. Le collectif *Trickster : Native American Tales, A Graphic Collection* (Dembicki, 2010) ne fait pas exception. Ce recueil de récits met en images les aventures de différents *tricksters* des Amériques. Vingt-quatre conteurs autochtones ont été associés à vingt-quatre illustrateurs qui ont figuré le visage de différents *tricksters* : le coyote, le corbeau, le castor, le chien, l'ours et le raton laveur. Le récit *Giddy up, Wolfie* (Greg Rodgers, conteur d'origine choctaw et Mike Short, illustrateur) fait par exemple référence à un autre type d'appropriation :

Un lièvre aperçoit une louve dans un champ. Il tomba amoureux de cette belle créature au poil blanc lumineux, et entreprend de la courtoiser. La louve s'intéresse également au lièvre, mais pour des raisons différentes. Constatant l'intérêt marqué du lièvre à son égard, elle l'invite à la rejoindre le soir même pour un souper en tête à tête. Le lièvre, qui n'en attendait pas moins, soigne son poil, se parfume et se pointe à la tanière de la louve, un bouquet de fleurs à la main. Il n'hésite pas un instant et lui déclare sa flamme. Surprise, la louve explique au lièvre qu'il est impossible pour elle de répondre favorablement à ses avances : elle partage déjà la vie d'un magnifique loup noir, fort et vaillant, justement en train de chasser. Le lièvre explique à la louve combien il est plus fort et vaillant que son compagnon. Il en veut pour preuve la facilité avec laquelle il peut grimper sur le dos de son loup, puis le faire courir comme bon lui semble. Incrédule, la louve n'en croit pas ses oreilles et demande à voir. Seule cette preuve de la force et du pouvoir du lièvre pourrait la faire changer d'avis. Le lièvre s'en retourne alors chez lui, après avoir affirmé à la louve, sûr de lui, qu'elle n'aura pas à attendre longtemps avant de voir. De retour de la chasse, le loup entre dans la tanière et demande des nouvelles du repas que la louve avait prévu de fournir. Celle-ci lui annonce qu'elle a laissé repartir le lièvre après qu'il eut prétendu pouvoir grimper sur son dos et le faire courir à sa guise. Vexé, le loup qualifie cette affirmation de mensonge éhonté et part à la rencontre du lièvre pour lui demander des explications. Démasqué, le lièvre se fait tout petit à l'arrivée du loup. Celui-ci lui demande de revenir immédiatement à la tanière afin de dire toute la vérité à la louve. Bien désolé, le lièvre répond au loup qu'il lui ferait évidemment plaisir de corriger la situation, mais

qu'il ne peut pas marcher en raison d'une épine dans le pied. Il faut que le loup le prenne sur son dos s'il veut aller plus vite. Le lièvre grimpe alors sur le dos du loup, qui s'en retourne confiant et heureux vers la tanière, sentant le dénouement approcher. Le lièvre sort alors une grande épine cachée dans sa queue et la plante dans le derrière du loup qui, sous le regard lointain de sa douce, se tord de douleur, bondit et court. La ruse du lièvre a fonctionné : la louve tombe amoureuse de lui.



Fig. 4 - *Trickster : Native American Tales*,  
A Graphic Collection.

### ***Wisaketcakw* : la ruse entre création et destruction**

Alors que la figure du lièvre est bien connue, et largement représentée dans la littérature ou la tradition alonguiniennes, celle de *Wiseketcakw* est beaucoup plus rare. *Wiseketcakw* est un *trickster* atikamekw, parfois humain, d'autres fois animal, souvent associé à la figure du carcajou (*Kwekahakew*). Les Atikamekw lui attribuent de nombreuses qualités, au premier rang desquelles le pouvoir de faire rire par ses aventures, ses maladroitness, sa capacité à se transformer, à créer, à détruire ou encore à imiter. Jean-André Cuoq<sup>8</sup>, prêtre catholique à l'origine d'un dictionnaire de la langue algonquienne, explique de la manière suivante la place de ce *trickster* chez les Algonquins :

<sup>8</sup>- Quelques éléments biographiques peuvent être consultés à l'adresse suivante : <http://www.biographi.ca/fr/bio.php?BioId=40175>, consulté le 20 février 2019.

Wisakedjak [*Wisaketcakw*], c'était le grand Manitou des Algonquins, celui à qui ils attribuaient la formation de la terre. On le nomme aussi Nenabojo. Que signifient ces longs mots et quelle en pourrait être l'origine ? Ils ont tous les deux la physionomie parfaitement algonquienne, et sont évidemment des mots composés ; mais la difficulté est de les décomposer et d'en découvrir l'étymologie. Ce qui est certain, c'est qu'on ne prononce plus le nom de Wisakedjak que par dérision, parmi les peuplades chrétiennes. Là, Wisakedjak aussi bien que nenabojo, est à peu près synonyme de singe, dans le sens figuré de ce mot. On dira de quelqu'un qui imite ce qu'il voit faire : c'est un wisakedjak (Cuoq, 1886 : 442-443).

L'analogie entre *Wisaketcakw* et le singe, proposée ici par Cuoq, confirme certaines caractéristiques du *trickster* : 1) même s'il possède des propriétés humaines (entité dotée de parole, de sens de l'humour, ...), la figure du *trickster* est associée à celle d'un animal et 2) cet animal, aux caractéristiques humaines, fait rire par ses aventures et ses imitations. L'interprétation de Cuoq trouve ses limites non seulement dans les manières de figurer *Wisaketcakw* chez les Atikamekw (qui, rappelons-le, le rapprochent du carcajou) mais aussi par la nature des aventures de celui-ci qui n'ont pas grand-chose à voir avec celles d'un singe. Au plan étymologique, Cuoq propose la construction suivante : *Wisakedjak* a deux sens : 1) amer, piquant, douloureux, en souffrance, cuisant, brûlant, à demi-brûlé et 2) vif, éclatant. Le morphème - *atcakw* veut dire « âme » (Cuoq, 1886 : 442). Pour Cuoq, *Wisaketcakw* serait un être à l'âme vive et éclatante, même si, bien souvent, ses mauvais tours se retournent contre lui. Pour Cécile Niquay Ottawa, spécialiste de la langue atikamekw et enseignante à l'école secondaire de la communauté de Manawan, « *Wisaketcakw* » peut être découpé ainsi : *Wesa-* qui signifie trop ; *Ke-* phonème de jonction et *Tcakw-* diminutif de *atcakw* qui signifie âme. *Wisaketcakw* signifie donc pour elle « Celui-qui-a-une-âme-trop-grande ». En atikamekw, le terme *Witisikepan* renvoie à celui de la ruse.

Durant les étés 2018 et 2019, deux séjours de transmission des savoirs de deux semaines chacun, destinés à de jeunes élèves de l'école secondaire (équivalent du collège en France) ont été organisés dans le cadre d'un projet de recherche partenarial<sup>9</sup> avec la communauté des Atikamekw de Manawan située dans la région de Lanaudière, à quatre heures de Montréal. Ce projet avait pour objectif de développer des activités pédagogiques sur le territoire (ateliers sur les plantes médicinales, artisanat, créations numériques, conférences sur la gouvernance, toponymie,...) et d'utiliser ensuite les savoirs transmis dans le cadre scolaire durant l'année. Ces écoles de la forêt ont eu lieu sur le site culturel et touristique *Matakan* (qui veut dire lieu de passage, campement de transition) un campement traditionnel situé à quarante-cinq minutes de la communauté atikamekw de Manawan. Joseph Ottawa, un aîné atikamekw engagé dans de nombreuses activités de valorisation et de transmission

<sup>9</sup>- Le projet *Matakan* est financé par le Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada. L'équipe est composée des responsables de projet (Laurent Jérôme, UQAM, et Patrick Moar, Tourisme Manawan), du directeur de l'école secondaire de Manawan (Sakay Ottawa), de la directrice de l'éducation (Annette Dubé Vollant), du représentant du Conseil de bande (Sipi Flamand) et de trois assistantes de recherche (Marie Kirouac Poirier, Claudie Ottawa en 2018 et Marie-Christine Petiquay en 2019).

des savoirs atikamekw, a passé quatre jours sur le site afin de rencontrer les jeunes venus participer aux activités traditionnelles. Deux étudiantes de l'UQAM, dont l'une est atikamekw, ont enregistré Joseph Ottawa, venu transmettre certains récits<sup>10</sup> dont celui de *Wisaketcakw* :

*Wisaketcakw* arrive à un endroit escarpé. Il voit des petits perdreaux dans un nid. « Ah! Des petites perdrix ». Il se met à les taquiner. « Ah!, dit-il, je vais leur péter dessus ». Et il tourne son derrière vers les perdreaux. Il veut péter mais leur fait caca dessus. Les perdreaux se mirent à bouger, et il leur dit : « Vous vous appellerez les perdrix brunes ». C'est pour ça que ces perdrix sont tachées de brun. Ce sont les excréments de *Wisaketcakw*. Cette perdrix c'est *packiw*, et non la perdrix de savane. Il est reparti, en marchant à un endroit escarpé. Il se dit : « je vais dormir un peu » Il s'est allongé pour dormir. Quand la maman perdrix est allée vers son nid, voit ses petits et sait tout de suite que c'est *Wisaketcakw*. Elle est allée tout près et s'est mise à battre des ailes. *Wisaketcakw* a été très surpris, s'est levé d'un bond et est tombé de la grosse roche escarpée. Il s'est écorché en roulant sur la roche, jusqu'en bas. Il regarde d'où il est tombé et voit des morceaux de peaux qui y étaient restés. Ces morceaux étaient noirs. Comme ce que je vous ai montré hier [roche sur le lac]. C'est alors qu'il dit : « Ces morceaux de peaux seront des médicaments » en parlant de sa peau. « Ils serviront aux femmes ». Et c'est comme ça que ça a servi.

Les péripéties rencontrées par le *trickster* sont à l'origine de la création de nombreuses plantes. Dans cette première partie du récit, les aventures de *Wisaketcakw* permettent également d'identifier les ressemblances et les dissemblances entre les trois différentes espèces de perdrix présentes sur le territoire atikamekw (*Nitaskinan*) : perdrix de la savane (ou tétras du Canada, *ickoterew* en atikamekw, terme contenant le morphème *ickote*, qui veut dire (feu), en référence à la présence de caroncules rouges au-dessus des yeux des mâles) ; gélinotte huppée (*packiw*) qui se distingue de la perdrix, *pirew*, par la présence d'un plumage en forme d'ombrelle autour de la tête. Cette première section permet aussi d'expliquer la formation du lichen, présent sur les roches et ayant la fonction de médicaments (*mackiki*).

Dans la section suivante du récit de Joseph Ottawa, on voit comment celui qui habituellement joue des tours est lui-même victime d'une tromperie :

Jusqu'au printemps, *Wisaketcakw* se promène encore. Il voit beaucoup d'outardes assises sur une berge. Alors, il se dit : « Je vais tuer une outarde pour manger ». Il y a une rivière et de l'autre bord, il y a une belle berge où il va manger. La rivière est large. Il arrange l'outarde et fait un feu. Il a mis l'outarde dans le sable en ayant laissé les pattes à l'air. Il a fait un gros feu. Il dit : « Je vais dormir un peu ». Il se mit sur le ventre et a commencé à parler à son anus. Il lui dit : « Si tu vois des hommes qui arrivent sur la rivière, avertis-moi ». Au bout d'un moment, son anus lui dit : « Il y a des hommes

<sup>10</sup> Récit transmis en atikamekw, traduit en français par Cécile Niquay Ottawa.

qui s'en viennent ». Il se lève et voit de l'écume. « Ah ! C'est de l'écume et non des hommes ». Il se recouche et dort. Il a dormi longtemps... « Ah ! Ton outarde va brûler », lui crie son anus. On voyait encore les pattes sorties du sable. Mais lorsqu'il se réveilla, il n'y avait plus d'outarde. Il s'était fait voler son outarde, en ayant laissé les pattes plantées dans le sable. Il se lève et tire sur les pattes, il n'y avait que les pattes dans ses mains. « Ah !, dit-il, je me suis fait voler... ». Et il se mit à parler à son anus. « Tu ne me l'as pas dit... Je me suis fait voler l'outarde et je ne pourrai pas manger ». Il était fâché et disputa son anus. « Tu vas voir », lui dit-il. Il alla vers le feu et y brûla son anus, en lui disant : « Aujourd'hui, tu ne vas plus rien voir », et il le brûla. Son anus se mit à crier. « Ah ! lui dit-il, tu aurais pu me le dire qu'on était en train de me voler ». Mais il a mal, mal à son anus parce qu'il l'a brûlé. Il est allé chercher son médicament, *mikopemici*, et il s'est soigné avec. « Ah !, lui dit-il, tu me fais pitié de t'avoir brûlé ».

Là encore, le récit permet de mieux saisir les caractéristiques de *Wisaketcaiw*. Les voleurs ont laissé les pattes dans le sable, faisant croire à *Wisaketcaiw* que son outarde était toujours en train de cuire. Le joueur de tour est victime du tour d'un autre. Il se venge sur son anus, lequel est doté de parole et manque au devoir que lui avait confié *Wisaketcaiw*. Créateur dans la section précédente, *Wisaketcaiw* est ici celui qui détruit, qui fait mal, qui se venge, mais aussi qui fait rire par l'absurdité de la situation dont il est victime. Dans l'extrait suivant, le récit insiste sur deux autres caractéristiques qui sont généralement associées à *Wisaketcaiw*, soit sa gourmandise et ses capacités de transformation, et qui confirment son statut de trompeur-trompé :

Il avait envie de manger de la cervelle d'orignal. Il n'était pas capable. Il se dit : « J'aimerais avoir une tête de serpent, je serais capable d'aller dans la tête... » et pour vrai, il a eu cette tête de serpent. Il est entré dans le crâne de l'orignal et il y est resté coincé. Pendant longtemps, il a essayé de se déprendre. (Joseph Ottawa, juillet 2018)

Ces péripéties traversées par *Wisakatcaiw* ont fait l'objet de quelques mises en récit, dans des livres pour enfants mais aussi dans une bande dessinée devenue classique chez les Atikamekw, réalisée dans l'une de leurs trois communautés, Opitciwan, au début des années 1980 (Lachapelle, Awashish et Laniel, 1982). De nombreux jeunes atikamekw ont découvert les aventures de *Wisakatcaiw* dans cette bande dessinée, résultat d'une collaboration entre anthropologues et experts culturels locaux. Largement diffusée chez les Atikamekw, elle l'a peu été cependant dans la société québécoise. Mikon, Atikamekw de Manawan âgée de 42 ans, affirme ainsi avoir été élevée avec cette bande dessinée : « J'ai entendu les récits, j'ai beaucoup ri, je m'en souviens, grâce à mon père, qui nous en racontait souvent. Mais cette bande dessinée, on a été nombreux à être élevés avec, on se racontait les histoires de la bande dessinée » (Mikon, Manawan, février 2019). L'objectif était de favoriser la diffusion des récits de ce personnage fondateur auprès des jeunes générations et d'utiliser le dessin comme un médium éducatif en milieu scolaire. Les récits mis en image dans cette bande dessinée sont inspirés des réalités cosmogoniques atikamekw mais également innues (Côte Nord du Québec) avec les aventures de Carcajou.



Fig. 4 - *Wisakatcakw* (Lachapelle, Awashish et Laniel, 1982).

Dans cette bande dessinée, qui se veut éducative, les auteurs expliquent l'origine du *trickster*, ses relations complexes avec les humains et les autres animaux, son rôle dans la création du monde, des animaux et des plantes qui le composent. Comme le montre la quatrième de couverture, *Wisekatcakw* est figuré à différentes étapes de sa transformation : animal (carcajou), mi-humain/mi-animal sur deux pattes et, enfin, plus clairement humain, marchant debout, avec des attributs du carcajou. Dans les trois cas, il porte avec lui son sac de médecine, lui permettant de se guérir de ses blessures.

La bande dessinée apparaît ici comme un espace privilégié de transmission des savoirs et des récits issus de la tradition orale atikamekw, les *atisokanak*, c'est-à-dire les grands récits de création du monde mettant en scène les personnages fondateurs de la société atikamekw. De nombreuses bandes dessinées ont figuré les aventures du *trickster* carcajou, y compris sous la plume de Derib et Job, et dans la série *Yakari* (1969-en cours). Dans *Yakari*, les stratégies de figuration sont fidèles au statut de glouton, fripon, joueur de tours valorisé dans les récits atikamekw ou innu, mais ne représentent pas les capacités de transformation du *trickster*.



Fig. 5 - Le Trickster Carcajou dans la bande dessinée *Yakari*.

Dans la continuité des activités estivales de transmission des savoirs entre jeunes et aînés atikamekw réalisées sur le site culturel et touristique *Matakan*, notre équipe a mis en place une activité de mise en valeur des récits transmis. Trois jeunes femmes atikamekw ont ainsi réfléchi, avec une formatrice atikamekw, à la manière dont le récit de Joseph Ottawa pourrait être adapté en pièce de théâtre. Dès les premières rencontres, deux questions principales ont émergé des discussions : 1) comment mettre en acte, dans le cadre d'une pièce de théâtre, les ruses et les tromperies du *trickster* ? Comment traduire dans les corps et les objets les paroles du récit ? 2) quelle figure donner à *Wisekatcawk*, sachant qu'aucune des trois jeunes atikamekw n'avait eu l'occasion de lire la bande dessinée, seule figuration représentative de *Wisekatcawk* existante à ce jour ? Il a rapidement été proposé de laisser s'exprimer l'imagination et la créativité des jeunes atikamekw afin qu'elles représentent leur propre conception de *Wisekatcawk*, sur l'unique base de leur écoute du récit.

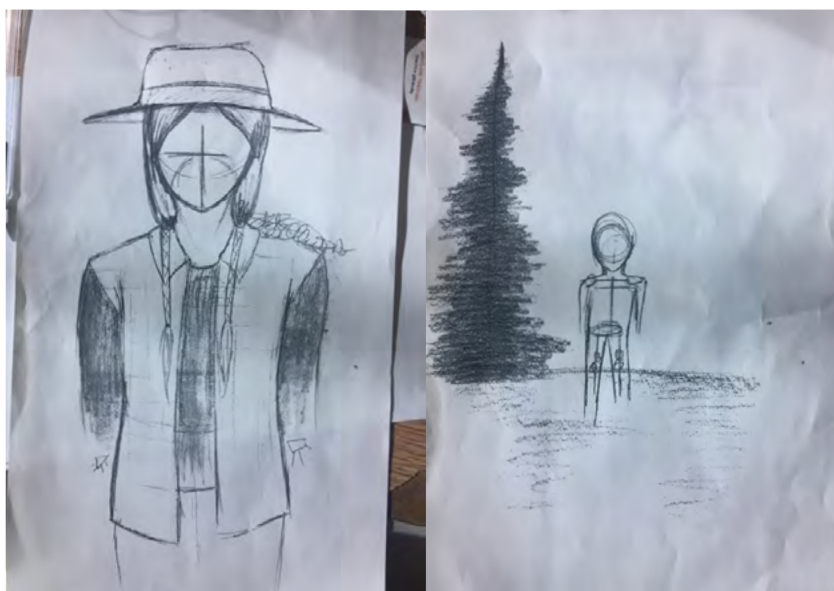


Fig. 6 - *Wisekatcakw* figuré par Steffi lors d'un atelier de dessin, Manawan, mars 2019.

Nous retenons ici les représentations proposées par Steffi, jeune atikamekw âgée de 18 ans, qui a dessiné *Wisekatcakw* d'une manière originale, à savoir un être aux caractéristiques humaines sans visage et sans mains, au corps en partie transparent lorsqu'il se trouve en forêt. Pour Steffi, les ruses et les pitreries de *Wisekatcakw*, ses capacités de transformation mais aussi son pouvoir de création justifient cette organologie. L'absence de visage renvoie à une discrétion relative, permettant au *trickster* d'agir sans se faire reconnaître ; l'absence de mains souligne son pouvoir extraordinaire de créer les éléments de l'environnement, comme les plantes, les médicaments, les oiseaux, les poissons... sans avoir besoin de toucher ; la transparence de son corps renvoie, quant à elle, aux relations des humains et des animaux au territoire.

### **Les ruses du *Boto Rosa* : transformations, camouflages, séduction et sexualité**

Les relations au territoire ou, plus exactement, à l'eau et au fleuve, marquent également les cosmologies amazoniennes du Brésil. Nos terrains ethnographiques dans la région de Santarém (2013, 2014, 2015) ont montré toute l'importance accordée aujourd'hui par différents groupes à deux entités incontournables : le *cobra grande* (le grand serpent) et le *boto rosa* (dauphin rose).

Nous nous intéressons ici au dauphin rose, qui a fait l'objet de nombreuses représentations et qui est au cœur de plusieurs bandes dessinées amazoniennes. Les deux espèces de dauphins amazoniens, le *tucuxi* gris et le *boto* sont l'objet de perceptions différentes. Le premier est considéré comme « utile pour les gens, en particulier lorsqu'ils se noient » (Hoefle, 2009 : 116). On dit même qu'il « peut rendre un cadavre à une famille en deuil » (Slater, 1994 : 61). En revanche, le *boto* rose, plus grand, est souvent « considéré comme une nuisance, effrayant les poissons et perforant les filets » (Cravalho, 1999 : 49). En raison de ses interactions plus fréquentes avec

les humains et de son comportement complexe et parfois hostile, c'est le *boto* qui apparaît le plus fréquemment dans les figurations des êtres enchantés (*encantados*). Lorsqu'ils ne sont pas des animaux aquatiques, les *botos* roses peuvent prendre la forme d'hommes ou de femmes au grand pouvoir de séduction, au teint pâle, s'invitant à des fêtes organisées à la surface, arrivant « inévitablement vêtus de blanc » (Rauch, 2014 : 77). Il est très difficile de distinguer un *boto* rose enchanté, d'un véritable être humain, mais il existe quelques signes qu'il est possible de déceler. Les *botos* apparaissent parfois avec les pieds pointés vers l'arrière et doivent toujours porter un chapeau (généralement en paille) pour dissimuler leur soufflure, caractéristique qui est conservée dans la forme humaine de l'animal (Slater, 1994 : 92).

Néanmoins, dans la plupart des récits, le *boto* rose se transforme intégralement, ne laissant paraître aucun signe physique de son animalité. Les seuls indices permettant de déterminer sa véritable identité sont reliés à son charme, à ses capacités de séduction et surtout à son apparence très mystérieuse. En tant qu'homme (ou femme) séducteur, le *boto* représente un rival sexuel dangereux. Il est enclin à « conduire les gens à la tentation sexuelle » (Hoefle, 2009 : 119). Les histoires d'amour réciproque entre un humain et un *boto* existent, mais les récits de viols commis par des *botos* agressifs sont nombreux. Ces récits peuvent mettre en scène un *boto* qui entre « dans une maison la nuit [...], paralyse les occupants et a des relations sexuelles avec l'homme ou la femme » (Cravalho, 1999 : 59) de la maison. Les *botos* sont généralement considérés comme des amants exceptionnels. Mais certains récits décrivent l'acte sexuel avec un *boto* enchanté comme extrêmement déplaisant pour la femme (Cravalho, 1999 : 52). Pour les hommes, au contraire, les relations sexuelles avec une *bota* sont dites « si agréables qu'elles peuvent mener à l'épuisement physique, à des troubles mentaux et même à la mort » (Smith, 1996 : 90). Les rencontres sexuelles avec des *botos rosas* peuvent également être exceptionnellement désagréables dans la mesure où elles mènent souvent à des grossesses et à la naissance d'« enfants hybrides » illégitimes (Budd, 2010 : 106). Fréquemment, le but ultime du *boto* envers l'objet de son désir est de « porter son esprit à la Cité enchantée » (Cravalho, 1999 : 51). Le plus souvent, les victimes de ces enlèvements sont des femmes; il existe en fait un lien symbolique commun « entre les dauphins et les jeunes femmes vulnérables » (Rauch, 2014 : 77-9). Cependant, les *botas* aussi kidnappent souvent les objets de leur désir, et parfois les enfants et les nourrissons sont également emmenés dans le monde sous-marin (Slater, 2002 : 4).



Fig. 7 -*Boto rosa*, source :  
gl.globo.com

Ce sont ces récits qui ont inspiré la création de plusieurs bandes dessinées, dont la série *Lendas amazônicas em quadrinhos* qui peut être lue tant par les adultes que par les enfants et qui met en scène différents êtres enchantés (*encantados*) du fleuve Amazone. À plusieurs reprises, les dessins et les dialogues font référence aux dangers de l'enlèvement et formulent des appels à la prudence face à ces êtres capables de se dissimuler sous des traits enchanteurs afin d'attirer leurs proies vers le fond de l'eau.



Fig. 8 - Extrait de *Lenda do Boto* d'Edy Lopes.

Destinée à un public adulte, une autre série de bandes dessinées signées Edy Lopes et intitulées *Caleidoscópio* figure de manière beaucoup plus explicite la force, le pouvoir et la violence dont sont capables les *botos* transformés en humains (Radecki, 2017). La première partie de cette série, *A Lenda do Boto*, traite de la légende du *boto* et raconte l'histoire d'une jeune fille qui, après une enfance difficile, découvre un jour que son père est en fait un *boto encantado* (Lopes, 2009a). La deuxième partie, *A Lenda Do Cobra Honorato*, aborde la figure du Cobra Grande et raconte le supplice intérieur d'un cobra adolescent nommé *Honorato*, qui ne peut contrôler ni sa force ni son pouvoir (Lopes., 2009b).



Fig. 9 - Caleidoscópio.

Les deux histoires sont racontées à la première personne, du point de vue de l'être enchanté en question. Ces récits largement transmis parmi les groupes traditionnels et autochtones de la région, font partie de la mémoire et de l'histoire locales. Lors d'une représentation culturelle organisée en l'honneur d'une visite de notre groupe, composé de professeurs et d'étudiants (mai 2014), des étudiants brésiliens ont figuré ce récit à travers une danse racontant l'histoire d'amour réciproque d'une femme et d'un *boto encantado*. Les hommes représentant le *boto* étaient entièrement vêtus de blanc et portaient des chapeaux de paille, conformément au récit.

Mais quel lien peut-on tisser entre la figure du *boto* et les groupes autochtones que nous avons rencontrés lors de nos séjours de terrain (Munduruku et Arapiuns) ? La région de Santarém est aujourd'hui marquée par différentes expressions identitaires et des processus complexes d'auto-identification (Boyer, 2015 ; Jérôme et al., 2017 ; Stoll, 2014). Les sociétés de cette région ont longtemps été considérées, et se considèrent encore actuellement ou s'auto-identifient comme métisses, c'est à dire *caboclas*, ou comme populations traditionnelles, c'est-à-dire *ribeirinhas* (Galvão, 1976 ; Maués, 1990 ; Wagley, 1957). On dénombre également plusieurs communautés afro-

brésiliennes (*Quilombolas*). À partir des années 1990, la région connaît également un processus d'ethnogenèse indigène (Boyer, 2015 ; Mahalem de Lima, 2015 ; Oliveira Filho, 1999 ; Stoll, 2014). Les conflits et dissensions autour de ces revendications identitaires *indígenas* sont aujourd'hui nombreux à Santarém et dans la région : certaines personnes refusent ainsi d'être identifiées ou de se définir comme *indígenas*.

Le *Boto* incarne en quel sorte les échanges culturels entre différents groupes, ainsi que les violences coloniales de cette région. L'examen de la littérature montre que la mention de la figure du *Boto* ne semble avoir été observée dans aucun groupe autochtone (*indígena*) qui ne se soit pas lancé dans un récent processus d'ethnogenèse. La figure mythique du *Boto* est aujourd'hui très présente dans l'imaginaire des populations métisses rurales d'Amazonie, comme le montre Mark Harris (2013). Selon cet auteur, les premières mentions écrites du *Boto* date du XIX<sup>e</sup> siècle (2014 : 120), avec le travail de collecte d'Henry Bates auprès de populations ribeirinhas (Bates, 2010). De la même manière, Candace Slater montre qu'il n'y a pas d'équivalent du *Boto* dans les sociétés autochtones : elle fait d'ailleurs une exploration des possibles continuités ou correspondances entre croyances autochtones et populations rurales (Slater, 1994 : 60). Si elle tente de montrer de multiples liens, elle affirme que les récits associés au *boto* constituent un corpus moderne et distinct. D'ailleurs, pour certains auteurs, le *boto* est une métaphore de la rencontre coloniale (Lima, 2014).

### Conclusion

Dans cet article, nous nous sommes attaché à documenter non seulement différentes figures de la ruse à travers le personnage du *trickster*, mais également différentes stratégies de figuration et de patrimonialisation. Les recherches de Paul Radin, Rémi Savard ou Pierre Clastres, parmi d'autres, ont démontré les caractéristiques communes du *trickster* et de son rapport au jeu, à l'imitation, à l'humour, au mensonge et à la ruse. Que ce soit à travers la création contemporaine (Christine Sioui Wawanoloath), la bande dessinée (traitant de *Wisekatcakw*, *boto rosa*) ou le dessin visant à matérialiser une conception personnelle et dénuée d'influences visuelles préalables (Steffi), la mise en image de cette figure centrale des cosmologies autochtones montre un certain nombre de points communs. Que ce soit lors du récit ou de sa mise en image, le conteur et sa connaissance des détails et des différentes versions du récit jouent un rôle central. Le conteur est en quelque sorte le scénariste de la bande dessinée ou de la création. Joseph Ottawa a par exemple transmis plusieurs versions du récit de *Wisekatcakw*, permettant aux auditeurs de découvrir, chaque fois, de nouvelles plantes ou de nouveaux animaux à travers des aventures pourtant semblables. L'ouvrage collectif *Trickster* (Dembicki, 2010) est basé sur une collaboration de plusieurs conteurs afin de démontrer toute la complexité et la diversité de ces personnages à travers l'Amérique du Nord. Le rôle central des objets et de la culture matérielle associés au *trickster* représente un second point commun : le chapeau blanc ou en paille du *boto* devenu humain, le chapeau du *Wisekatcakw* de Steffi, le sac médecine du *Wisekatcakw* de la bande dessinée atikamekw, la coiffe du lièvre de Christine Sioui ou encore les fleurs du lièvre et de la louve. Ces différents éléments de culture matérielle viennent appuyer et renforcer la ruse : offrir des

fleurs, se cacher ou s'identifier grâce au chapeau, porter son bien-être dans le sac de plantes médicinales. Enfin, que ce soit en Amazonie ou en Amérique du Nord, ces figurations de la ruse du *trickster* sont spatialement ancrées dans le territoire. Les récits mis en images évoquent les univers forestiers, les milieux urbains, le rapport à l'eau (rivière, fleuve) ou à la terre (terre ferme et plaines d'inondation dans le cas de la région de Santarém). Au-delà de l'outil appuyant les stratégies actuelles de transmission des savoirs et de restitution des patrimoines locaux, la mise en image des récits participe de l'affirmation de territorialités et d'identités spécifiques, que celles-ci soient autochtones ou de groupes traditionnels luttant contre l'exploitation intensive de leurs territoires.

---

## Références bibliographiques

---

**Ballinger F.,**

2004, *Living Sideways: Trickster in American Indian Oral Traditions*, Norman, University of Oklahoma Press.

**Bates H.,**

2010, [1873], *The Naturalist on the River Amazon. A Record of Adventures, Habits of Animals, Sketches of Brazilian and Indian Life, and Aspects of Nature under the Equator, during Eleven Years of Travel*, en ligne : <https://doi.org/10.1017/CBO9780511693151>

**Boyer V.,**

2015, « Énoncer une "Identité" pour sortir de l'invisibilité. La circulation des populations entre les catégories légales (Brésil) », *L'Homme*, 14 : 7-36.

**Budd D. W.,**

2010, *The Weiser Field Guide to Cryptozoology: Werewolves, Dragons, Skyfish, Lizard Men, and Other Fascinating Creatures Real and Mysterious*, Newburyport, Weiser Books.

**Clastres P.,**

1974, *La Société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit.

**Cravalho M.A.,**

1999, « Shameless Creatures: An Ethnozoology of the Amazon River Dolphin », *Ethnology*, 38/1 : 47-58.

**Cuoq J.-M.,**

1986, *Lexique de la langue algonquienne*, Montréal, J. Chapleau & fils,

**Deloria V.,**

1988 [1969], *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*, New York, Macmillan.

**Dembicki M. (ed.),**

2010, *Trickster: Native American Tales, A Graphic Collection*, Golden, Fulcrum Publishing.

**Doty W. G. et Hynes W. J.,**

1993. « Historical Overview of Theoretical Issues: The Problem of the Trickster », in Hynes W. G. et Doty W. J. (ed.), *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press : 13-32.

**Fagan K.,**

2010, « What's the Trouble with the Trickster? An Introduction », in Reder D. et Morra L. M. (eds.), *Troubling Tricksters: Revisioning Critical Conversations*, Waterford (ON), Indigenous Studies Series, Wilfrid Laurier University Press : 3-20.

**Galvão E.,**

1976 [1955], *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, São Paulo, Nacional.

**Gell A.,**

2009, *L'art et ses agents, une théorie anthropologique de l'art*, Dijon, Les Presses du réel.

**Harris M.,**

2013, « Enchanted Entities and Disenchanted Lives along the Amazon Rivers, Brazil », in Blanes R. L. et Espírito Santo D. (eds.), *The Social Life of Spirits*, Chicago, University of Chicago Press : 108-125.

2014, « Seeing through the Smoke: the Invisible World amongst Ribeirinhos of the Brazilian Amazon », manuscrit.

**Hoeffe S. W.,**

2009, « Enchanted (and Disenchanted) Amazonia: Environmental Ethics and Cultural Identity in Northern Brazil », *Ethics, Place & Environment*, 12 /1 : 107-130.

**Hynes W. J.,**

1993, « Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters: a Heuristic Guide », in Hynes W. J. et Doty W. G. (ed.), *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press : 33-45.

**Jérôme L.,**

2015, « Les cosmologies autochtones et la ville : sens et appropriation des lieux à Montréal. », *Anthropologica*, 57/2 : 327-339.

**Jérôme L., Boissière N., de Moraes Junior M. R., Lucas F.C.A. et da Costa Junior J.,**

2017, *Natures et Sociétés. Identités, cosmologies et environnements en Amazonie brésilienne*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.

**Jérôme L., Biroté C. et Cocoo J.,**

2018, « Images de la mort et ritualisation du deuil sur les réseaux socionumériques : des usages de Facebook en contexte autochtone », *Frontières*, 29/2 : 72-81.

**Jung C. G., Kerenyi K. et Radin P.,**

1958, *Le Fripon divin*, Genève, Georg.

**Lachapelle C., Awashish B. et Laniel C.,**

1982, *Carcajou, Wissekedjawk : les gloutons fripons*. Montréal, Éditions Appartenance.

**Laugrand F.,**

2008, « “Tu n’as point d’esprit”. Le jeu et le rire des autochtones », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 32/123 : 51-66.

**Lejeune P.,**

1972, « Relation de ce qui s’est passé en la Novvelle France svr le grand flevve de S. Lavrens en l’année 1634 », *Relations des Jésuites 1611-1636*, Montréal, Éditions du Jour.

**Lima D.,**

2014, « O Homem Branco e o Boto: O Encontro Colonial Em Narrativas de Encantamento e Transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas) », *Teoria & Sociedade*, Numéro spécial : (Antropologias e Arqueologias hoje) : 173-201.

**Lopes E.,**

2009a, *Caleidoscópio*, Vol.1 : *A Lenda do Boto*, Ed. SELO, Santarém, Gráfica Global.

2009b, *Caleidoscópio*, Vol.2 : *A Lenda Do Cobra Honorato*, Ed. SELO, Santarém, Gráfica Global.

**Mahalem de Lima L.,**

2015, *No Arapiuns, Entre Verdadeiros e -Ranas: Sobre as Lógicas, as Organizações e Os Movimentos Dos Espaços Do Político*, Thèse de doctorat, Universidade de São Paulo - USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

**Maués R. H.,**

1990, *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*, Belém, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, NAEA/UFPA.

2006, « O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade », *História Oral*, 9/1 : 11-28.

**Oliveira Filho J. P. de,**

1999, *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

**Radecki K.,**

2017 « The Enchanted Beings of the Amazon Rivers. A Case Study in Pará, Brazil », in Jérôme L.,

**Boissière N., de Moraes Junior M. R., Lucas F.C.A. et da Costa Junior J. (ed.),**

*Natures et Sociétés. Identités, cosmologies et environnements en Amazonie brésilienne*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, (coll. « Investigations d'anthropologie Prospective ») : 111-137

**Rauch A.,**

2014, *Dolphin*, Londres, Reaktion Books.

**Savard R.,**

1977, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone-Parti pris.

**Servais O.,**

2005, *Des Jésuites chez les Amérindiens ojibwas : histoire et ethnologie d'une rencontre : XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions Karthala.

**Slater C.,**

1994, *Dance of the Dolphin: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*, Chicago, University of Chicago Press.

2002, *Entangled Edens - Visions of the Amazon*, Berkeley, University of California Press.

**Smith N. J. H.,**

1996, *The Enchanted Amazon Rain Forest: Stories from a Vanishing World*, Gainesville, University Press of Florida.

**Stoll E.,**

2014, *Rivalités Riveraines. Territoires, Stratégies Familiales, et Sorcellerie en Amazonie brésilienne*, Thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études (EPHE).

2016, « La fabrique des entités : récits sur l'enchantement d'un riverain extraordinaire en Amazonie brésilienne », *Cahiers de littérature orale*, 79 : 23-50.

**Wagley C. W.,**

1957, *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

## Le *trickster* dans la bande dessinée : l'art de figurer la ruse dans les cosmologies de l'Amazonie brésilienne et des Premières Nations du Québec

### Résumé

À partir d'une analyse de contenu de bandes dessinées, nous interrogerons dans cet article le statut de l'image comme mode de transmission des savoirs et du patrimoine en milieu autochtone au Québec et en Amazonie brésilienne. L'efficacité de cette transmission passe par la mise en image des péripéties du personnage principal du récit, le *trickster*. Nous documenterons le processus de création de ces bandes dessinées tout en proposant de réfléchir aux stratégies déployées par les auteurs et dessinateurs pour figurer l'humour, le rire et la ruse qui sont au cœur du récit. Malgré leurs nombreuses différences, le *boto rosa* (dauphin rose) de l'Amazonie et le *Wiwakcawkw* (carcajou) de la forêt boréale partagent de nombreux points communs dans leurs relations avec les humains : règlement des conflits, création du monde ou sexualité. Cette attention sur l'art de figurer la ruse dans la bande dessinée et les romans graphiques nous permettra plus largement de mieux comprendre la relation à l'image et à l'humour qu'entretiennent les humains de ces deux régions du monde.

**Mots-clés :** *trickster* – humour – peuples autochtones – roman graphique – patrimoine-visuel

\*\*\*

### The *trickster* in comics: the art of portraying cunning in the cosmologies of the Brazilian Amazon and the First Nations of Quebec

### Abstract

This article documents the role of image in patrimonialization and cultural transmission process in indigenous contexts in Quebec and in Brazilian Amazon societies through a comic books content analysis. The effectiveness of this transmission depends on the ways to put in words and in images the adventures of the main character of the story, the *trickster*. We will document the comics's creation process while proposing to analyse the strategies deployed by the authors and designers to represent humor, laughter and cunning that are the heart of the story. Despite their many differences, the *boto rosa* (pink dolphin) in the Amazon and the *Wiwakcawkw* (wolverine) in the boreal forest share many commonalities in their relationships with humans: conflict resolution, creation of the world or sexuality. This attention to the art of trickery in comics and graphic novels will allow us more broadly to better understand the relationship to the image and humor that humans have in these two regions of the world.

**Keywords:** *trickster* – humour – indigenous people – graphic novel – heritage – visual

**Alfonso Castellanos** est chercheur postdoctorant dans le cadre du projet ANR AFRINUM : Cultures du numérique en Afrique de l'ouest (musique, jeunesse et médiations).

### Informations sur la vidéo

**Date de réalisation : 2019**

**Durée : 19 min.**

**Disciplines concernées : Anthropologie, Ethnologie, Ethnomusicologie.**

**Langue : Sèmè, français.**

**Copyright et conditions d'utilisation : Alfonso Castellanos, 2019. Tous droits réservés.**

**Mots-clés :** louange — montage audiovisuel — ostentation — prestige — travaux agricoles collectifs.

## Anthropologie visuelle / textuelle : la danse du fonio

**l'affiliation d'Alfonso Castellanos,**

### Commentaire

Le texte qui suit est une mise en perspective du film qui peut être vu sur le site dédié *Les films de cArgo* à l'adresse : <https://www.cargo.canthel.fr/les-films-de-cargo-5-danse-fonio/>

Ce court-métrage a été tourné en 2014 dans le village de Lidara, situé à proximité de la ville de Orodara à 76 km de Bobo-Dioulasso. Il s'agit d'un village siamou, une population principalement établie dans les provinces de Houet et de Kénédougou dans le sud-ouest du Burkina Faso. Les habitants de Lidara parlent la langue sèmè, très différente du dioula, langue véhiculaire de la sous-région dans laquelle j'ai conduit mes enquêtes de doctorat. Le sens des échanges transcrits dans les sous-titres du film m'a été transmis lors de l'enquête, mais une fois le processus de montage entamé en France, il m'a été impossible de rencontrer un locuteur de cette langue pour traduire la totalité des paroles. Mon séjour à Lidara fut très ponctuel et ne dura que quatre jours. J'ai profité de ce temps pour filmer quelques séquences que j'ai visionnées ensuite avec des informateurs locaux tout en prenant des notes. Ce n'est que plus tard, à mon retour du terrain, que j'ai vraiment découvert le potentiel des images prises à Lidara. Ceci explique les difficultés à épuiser le sens des dialogues que contient le film. Produire un film ethnographique, on le sait, est un processus de longue durée qui peut entraîner des contrariétés dans la recherche, car on tend souvent à faire les découvertes dans le pire moment : quand le film n'est pas encore achevé, mais qu'il est trop tard pour retourner sur le terrain et le tourner différemment (MacDougall, 1982 : 8). Bien que confronté à ces difficultés, qui demeurent heuristiques pour penser le travail du montage audiovisuel, le film présente un trait essentiel de tous rites : il est doté d'une forte dimension esthétique, au sens large. Ce texte s'intéressera donc aux mouvements synchronisés des protagonistes ainsi qu'à la musique qui les accompagnent.



Fig. 1 - extrait de *La danse du fonio*

Plus spécifiquement, le film s'intéresse à l'enchaînement de différentes tâches lors du battage collectif de récoltes de fonio ainsi qu'aux régimes relationnels qui l'entourent. Le fonio (*Digitaria exilis*) est une céréale dont la consommation est particulièrement importante en Afrique de l'Ouest. Comme pour d'autres céréales (notamment le mil et le riz), les cultivateurs doivent battre les tiges coupées après les récoltes pour séparer le grain qui sera ensuite stocké dans le grenier. Certains effectuent ce battage dans l'enclos familial tandis que d'autres le font dans le champ où le fonio a été récolté ou, comme c'est le cas ici, dans un espace ouvert adjacent au champ. L'envergure du travail de battage demande habituellement la participation des membres de la famille élargie et des alliés matrimoniaux, mais aussi des amis avec qui on entretient des rapports d'entraide. Dans le film, le propriétaire du champ est accompagné par sa famille proche (mère, sœur cadette, enfants) et un groupe d'une douzaine d'hommes convoqués par un ami pour apporter du renfort. Les musiciens et les femmes présentes sont chargés d'insuffler de l'énergie aux cultivateurs durant les différentes phases du travail, menées ardemment en plein soleil. Le déroulement de cette activité comporte une dimension rituelle que ce texte invite à considérer au travers des gestes rythmés des participants. Ces gestes s'enchaînent dans un véritable déploiement chorégraphique et s'accompagnent, du début à la fin, de la musique dense et frénétique du xylophone, des tambours et des cloches. Le griot fait passer ses messages d'encouragement et chante des louanges célébrant l'endurance des cultivateurs.

Agriculteurs masculins, femmes et griots forment ainsi les principaux protagonistes du rite de battage. En effet, chez les Siamou (*Sèmè*), il n'y a pas de pouvoir centralisé. Malgré la présence d'un chef de village, descendant de la famille fondatrice, et d'un chef de canton à échelle administrative, l'organe principal de décision en ce qui concerne la vie politique et spirituelle des différents quartiers est le conseil des aînés. Comme dans plusieurs populations voisines, les cultivateurs ont le statut le plus élevé dans la hiérarchie sociale. Ils sont les pourvoyeurs de nourriture et sont considérés comme les protecteurs d'autres groupes professionnels tels que les artisans, les griots et les forgerons. Lors des travaux des champs, musiciens et chanteurs jouent un rôle de première importance dans l'encouragement des agriculteurs, car ce sont eux qui sont responsables des chants de louanges qui rythment les moments les plus durs des différentes activités physiques. De nos jours, ces pratiques deviennent de plus en plus rares, mais elles se maintiennent encore dans quelques villages de la sous-région.

Mon travail de recherche doctorale porte sur l'évolution des pratiques musicales dans la ville de Bobo-Dioulasso. S'il est essentiellement orienté vers des formes urbaines d'expression musicale, les transferts et les ruptures qui existent entre les pratiques rurales et urbaines sont traités en permanence. Il est impossible de comprendre les entrecroisements de régimes de valeurs distincts et les registres multiples de performance et de louange sans s'attarder sur la diversité des contextes d'exécution et des acteurs qui interviennent. Ce court-métrage vient donc — avec de nombreux autres exemples — illustrer une des modalités de performance musicale et de louange que l'on retrouve encore couramment dans les milieux ruraux de la savane ouest-africaine. L'objectif du film est en effet de documenter une performance musicale accompagnant une activité agricole en contexte rural afin de la contraster avec celles observables dans un contexte urbain. En ville, les performances musicales ont principalement lieu durant les fêtes privées et les concerts, des événements au cours desquels les échanges entre louangeur et louangé se caractérisent par un affichage ostentatoire où l'exhibition monétaire répond d'une quête de prestige et de reconnaissance sociale. L'événement documenté dans *La danse du fonio* contribue ainsi à la réflexion sur les (dis) continuités des codes et des valeurs véhiculés dans les pratiques musicales de la ville et la campagne, ainsi que sur les facteurs qui expliquent leur rapprochement ou, au contraire, leur éloignement. En même temps, le film est matière à une réflexion épistémologique sur le dispositif audiovisuel que j'ai utilisé, notamment le style de montage.

La portée descriptive et heuristique d'un film est indéniablement liée à la manière dont l'anthropologue présente la réalité qu'il construit en interaction avec ses interlocuteurs sur le terrain. Le cinéma, on le sait bien, est avant tout un art du montage. De l'énergie investie et de la justesse des décisions concernant l'assemblage des séquences dépend la réussite du film. Le style de documentaire musical que j'envisage se rapproche moins de l'avis de Jean Rouch, pour lequel le monteur ne doit pas être familier du contexte de réalisation du film, que de celui de John Baily, pour qui le moment de l'édition est le plus important dans le processus de production et constitue une forme d'analyse des données en soi<sup>1</sup>. Au lieu de

<sup>1</sup>- Les deux réalisateurs sont cités par Hugo Zemp (1992 : 112-113).

faire appel à un monteur professionnel et extérieur au processus de captation sur le terrain, l'ethnomusicologue lui-même doit réaliser le montage — ou tâche, du moins, de trouver un compromis collaboratif véritablement actif avec un monteur —, car une connaissance fine des codes musicaux est nécessaire pour respecter la structure des musiques enregistrées et pour donner le bon rythme aux séquences. C'est en effet lors du montage que ce type de récit cinématographique, qui est aussi un récit musical et chorégraphique reconstitué, prend forme et s'achève. Ce sont donc les choix que le réalisateur fera au moment du montage, plutôt que ceux qu'il aura faits au moment du tournage, qui vont s'avérer véritablement décisifs pour mettre en relief certains aspects plutôt que d'autres et pour transmettre des réflexions et des sensations particulières. Le pari avec *La danse du fonio* a été d'exploiter ce potentiel dans la transmission de l'émotion musicale en accordant la priorité à un séquençage dynamique capable de toucher le plus possible le spectateur par la manière particulière dont le mouvement des images et le son se trouvent assemblés.

Hugo Zemp attirait l'attention, dès les années 1980, sur le potentiel et la nécessité de l'outil cinématographique dans la transmission de « l'émotion musicale si difficilement saisissable par l'écrit » (1984 : 90). Or ce qui compte ce n'est pas seulement la restitution de la dimension sensible et esthétique par la puissance de l'image et du son, mais aussi l'appréhension de la dimension temporelle de la performance musicale et les « détails » des situations sociales en accordant toute la place à l'être humain lui-même (Piette, 2017). À travers mon expérience, je peux dire que l'audiovisuel m'a d'abord été utile en tant qu'instrument de documentation dans un sens plutôt archivistique, pour faciliter la collecte et le stockage d'informations. Mais, très rapidement, il est devenu un outil essentiel pour restituer l'expérience sensible et empirique au moyen d'une production de matériaux susceptibles de refléter l'« âme » de la musique. Il n'est bien évidemment pas impossible de transmettre cette dernière dimension à travers les écrits anthropologiques, mais les finalités de chaque support sont hétérogènes : l'un est orienté vers la production d'un texte scientifique, tandis que l'autre l'est vers la production d'un récit cinématographique. La situation idéale en anthropologie audiovisuelle consiste, me semble-t-il, à les rejoindre dans une relation de complémentarité. Ainsi, les dimensions descriptive et analytique du texte se trouvent enrichies par la dimension sensible de la captation audiovisuelle qui montre aussi bien le regard et l'intuition de l'ethnographe, que l'imprévisibilité inhérente à l'événement musical faisant émerger des individus — plutôt que des « types » (MacDougall, 1982 : 8) — dans leur corporalité, et laissant apparaître leurs visages, leurs voix et leurs mouvements de manière plus transparente.

Dans ce film, le travail collectif du battage du fonio est accompagné du xylophone siamou<sup>2</sup> (*seme jɛl*), de percussions (*noɛ*, *tiemo*, *kplene* et *kɛngen*<sup>3</sup>) et de la voix de

<sup>2</sup> En milieu siamou, il existe trois types de xylophones pentatoniques : le balafon siamou (*seme jɛl*), considéré comme l'exemplaire « autochtone », le balafon toussian (*sha jɛl*) et le balafon bambara/dioula (*bambar jɛl*), ces deux derniers empruntés au fil du temps en raison des échanges réguliers avec les populations voisines. La célèbre pièce « *Orodara Sidiki* », tant écoutée dans les cabarets de Bobo-Dioulasso et même ailleurs (Côte d'Ivoire, Mali, Sénégal), fut composée sur le balafon dioula et chantée en langue dioula pour le chef siamou Sidiki Traoré à l'époque où le gouvernement colonial déployait son administration (ca. 1930).

<sup>3</sup> Ce sont, respectivement, des tambours cylindriques de différente taille (du plus grand au plus petit) et une cloche métallique.

Bourehima Diabaté<sup>4</sup>. Différents rythmes de xylophone s'enchaînent, superposés à une polyrythmie principale jouée par les trois tambours et les cloches<sup>5</sup>, et sur lesquels les chants sont d'abord adressés à l'ensemble des participants. L'intensité et le tempo vif des tambours entraînent ces derniers, qui doivent supporter la forte chaleur du soleil en respirant la poussière et les fragments végétaux soulevés par leurs gestes. Le groupe de travailleurs commence par battre des tas volumineux de tiges et d'épis que deux personnes étalent devant eux. Avec leurs longs bâtons de bois, les batteurs frappent le tas régulièrement et de manière organisée, suivant des patrons géométriques et linéaires. Au fur et à mesure que l'activité se déroule, leurs corps commencent à briller, enduits d'un mélange de sueur, de terre et de grains de fonio. Accompagné par les femmes qui font office de chœurs, le griot xylophoniste (*kàá*) leur dit de ne pas mollir et de donner le meilleur d'eux-mêmes. De leur côté, les batteurs émettent des cris d'enthousiasme en répondant par des interjections d'acquiescement (00:50).

La plupart des chants qui accompagnent les mélodies de xylophone jouées lors des travaux champêtres sont des évocations d'images où la force et l'énergie de la nature — *Soo* (« La course de chevaux »), *Sondugu* (« Le vent ») —, et la puissance des machines — *Zanzo* (« Le tracteur ») — constituent des analogies destinées à raviver l'endurance des batteurs. Ces images renvoient aussi à l'histoire de l'agriculture dans la région. Par moments, le chanteur insère les éloges adressés à une personne en particulier sur un air choisi, comme *Fanjo* (« Le roi des batteurs de fonio ») ou *Nanaman tando* (« Le respect des sages »). D'autres chants, comme *Mi sené wade* se développent autour d'un proverbe : « On ne peut pas s'asseoir sur un tabouret en aiguille », ce qui signifie que les compliments sont dirigés vers quelqu'un dont on ne peut empêcher l'accomplissement de grandes actions. Au cours du battage, on peut voir certains batteurs se rapprocher du xylophoniste pour demander des chansons particulières. Ils profitent de ce moment pour se présenter publiquement et pour adresser des messages et des salutations à des personnes précises.

Concentrons-nous en premier lieu sur l'échange entre le propriétaire du champ, Bakary Traoré dit « Bako », et le griot xylophoniste Bourehima Diabaté (02:05). Des louanges sont d'abord adressées au propriétaire du champ dont une partie des récoltes pourra être revendiquée par les participants comme une dette à l'égard du travail fourni. Bako exprime ensuite ouvertement sa gratitude à tous ceux qui lui sont venus en aide. Suite à cela, Bourehima Diabaté va affirmer sa position d'intermédiaire pour diffuser les messages. Il répond en langage codé sur son xylophone<sup>6</sup> des phrases

<sup>4</sup> Selon les informations fournies par des membres de la famille, l'ancêtre des griots Diabaté de Lidara est parti de Bamako (Mali) au début du xx<sup>e</sup> siècle pour s'installer à Sikasso, puis à Orodara. Des liens d'amitié le menèrent ensuite à Lidara, où il reçut une terre de la part de son hôte et s'y implanta définitivement. Les Diabaté ne sont pas les seuls griots du village, mais ils sont devenus les plus nombreux malgré la présence d'autres familles de musiciens professionnels.

<sup>5</sup> Le nom de ce rythme est *fiyo* (« fonio »). Les tambours le joueront durant tout le battage et ne changeront de rythme qu'au moment d'éventer le grain. Il s'agit d'un rythme très rapide, que certains musiciens comparent avec le *jansa* mandingue, un rythme festif très populaire dans la sous-région.

<sup>6</sup> La mise en musique de la langue sur le xylophone est une ressource amplement exploitée en Afrique. Elle consiste en un remplacement des hauteurs du langage (langues tonales) sur le xylophone. Ce type de procédés a été analysé en profondeur par Hugo Zemp (2004) à propos du cas sénoufo.

d'assentiment : *manɔ* (« c'est vrai »), *tubara kala* (« tu as tout dit ») et donne aussitôt des bénédictions pour tous les participants. Enfin, on peut également remarquer la modestie de la gratification qui lui est offerte (100 francs CFA soit 15 centimes d'euro)<sup>7</sup>.

Lors de l'échange suivant (07:40), un ami de Bako se réjouit, car la sécheresse les a épargnés cette année. Il explique ensuite que c'est lui qui, à la demande de Bako, a invité le groupe d'agriculteurs venus aider au battage. Tous ont alors été loués par le griot. Avant de reprendre le travail, l'homme demande une chanson dédiée à un ami. On peut voir à quel point la musique demandée le rend heureux, lui comme tous les autres travailleurs qui s'enthousiasment de la musique choisie.

La troisième demande de chanson (12:48) permet de rappeler que les travailleurs éprouvent le besoin de se restaurer. Cette stratégie de communication montre bien, non seulement le rôle du griot en tant que médiateur entre un émetteur et un récepteur, mais surtout la manière dont la musique fournit un support de messages. Ces messages prennent la forme de paroles d'une chanson (exemple : *Klo fɔ in tɔ*, « On a faim et soif ») qui sont adaptées à une situation concrète. La position d'intermédiaire du griot est intéressante, non seulement parce qu'elle interroge sa relation aux nobles, mais aussi parce que son rôle de médiateur permet de comprendre la façon dont se structurent les relations entre les personnes de même statut et entre celles de statuts différents. Par ailleurs, ce registre de langue médiatisée n'est pas, comme on l'a vu, sans passer par des proverbes.

Finalement (14:10), une dernière personne du groupe des visiteurs exprime publiquement le sens de la solidarité qui l'a mené à ce battage, tout en mettant en avant son propre prestige en tant que cultivateur reconnu localement, et même au-delà, en atteste la diffusion à la radio de nombreux éloges chantés pour lui. Sa condition de « noble » non étranger, appartenant à un lignage dont la profession traditionnelle est la culture des champs, est l'attribut par lequel l'homme se présente et projette de lui-même une image rendue publique et légitimée spontanément par le griot. On peut voir ici comment les hiérarchies masculines se définissent parmi les agriculteurs entre ceux dont les récoltes sont importantes comparativement aux autres qui ne peuvent pas faire l'ostentation desdites richesses. Du fait de ses éloges, la figure du griot joue le rôle d'intermédiaire incontournable dans ces compétitions masculines qui distinguent les grands agriculteurs des autres moins productifs. Après avoir remercié le propriétaire Bako en soulignant son honnêteté et sa gentillesse, l'homme demandera deux chansons pour les batteurs : *Klon sal* (« Encouragement énergique ») et *Wɔɔ* (« Je vais travailler sans arrière-pensées »).

Une fois cette étape terminée, les hommes éventent ce qui a été battu (16:38). Avec des palmes de rônier coupées préalablement, ils s'adonnent à une chorégraphie dont l'élégance ne peut nous échapper. C'est à ce moment que le rythme joué jusqu'alors change pour celui appelé *Fɔnɔ*, sur lequel on chante la mélodie *Numu*

<sup>7</sup> À la différence de la ville, où les dons se concentrent sur l'argent (les sommes peuvent être très élevées) et sur certains biens précieux (textiles haut de gamme, voitures, et même des villas), les gratifications les plus importantes pour les griots en milieu rural sont les céréales et les textiles. La pièce de monnaie aurait donc une valeur plutôt symbolique, mais non de moindre importance, car c'est par elle que se matérialiserait la demande formelle entre client et musicien.

(«Le souffle»). Ce nouveau rythme n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'analogie entre le souffle, d'une part, et l'instrument de la forge et le travail du forgeron, d'autre part<sup>8</sup>. Les minuscules morceaux de tige, encore mêlés aux tas de grains, s'envolent définitivement grâce aux courants aériens que les batteurs produisent avec leurs éventails improvisés. S'érige enfin le produit final de la récolte au centre de la trouée ayant accueilli ces hommes qui, dans l'espace de quelques heures seulement, ont achevé ce travail colossal. La petite montagne de fonio contraste avec l'imposante cordillère formée par les tiges, où les enfants se livrent à des acrobaties aussi aisées qu'inoffensives. Ces tiges ne sont pourtant pas exemptes d'utilité, car elles nourriront les ânes et d'autres animaux domestiques pendant un bon moment.

Malgré la difficulté à analyser en profondeur les échanges langagiers, ce film montre comment se font les interactions entre différents acteurs sociaux dans un contexte rural où les codes musicaux et l'usage rituel des musiques pour rythmer les travaux collectifs se transforment moins radicalement qu'en ville. Effectivement, il reste encore des recherches plus spécialisées à réaliser concernant les transformations qui ont lieu en milieu rural pour mesurer les effets des médias comme la radio, la télévision et des technologies comme la téléphonie mobile et le mp3 sur les pratiques musicales. Cependant, on remarque un décalage considérable avec le contexte urbain où les chanteurs participent, à différents degrés, d'un véritable marché de la louange très souvent animé par des échanges mondains où le louangeur connaît mal les ressources orales et les clients pour lesquels il chante (Diawara, 2014 : 41-42). La présentation publique de la personne qui opère via le contenu des louanges du griot pour un client est effective grâce à l'évocation de certains marqueurs sociaux et individuels. Ces marqueurs sont issus d'un stock panégyrique fondé sur un ensemble de valeurs locales consensuelles et de genres populaires urbains diversifiés. Mais le marché de la louange et sa banalisation se caractérise non tant par l'affichage ostentatoire — documenté depuis longtemps par les explorateurs et les premiers anthropologues chez les populations ouest-africaines — auquel louangeur et louangé participent tous deux pleinement. Leur trait distinctif réside dans le caractère fragmentaire des marqueurs véhiculés dans les louanges, lesquels apparaissent en réalité comme secondaires : le véritable signe de réussite est attesté par l'affichage de symboles de la richesse et mesuré par le nombre de billets donnés ou reçus — pouvant facilement atteindre des centaines de milliers de francs CFA — devant des témoins (Cros et Mégret, 2017 ; Moya, 2004). Ceci ne veut pas dire que les critères de reconnaissance et la place sociale de l'individu (appartenance à des lignages nobles, réussite professionnelle, héroïsme, détermination dans l'action, générosité) ont été complètement abandonnés. Au contraire, ils s'entremêlent au sein d'un système de valeurs qui, paradoxalement, incarne l'opposition de principes moraux reconnus tels que « l'humilité, la soumission au groupe, le sens d'un partage raisonné » (Kolhagen, 2005 : 99). Ceci ouvre la voie à des comportements de plus en plus répandus dans la ville où la célébration du soi et l'exhibition des richesses matérielles constituent le

<sup>8</sup> En langues mandingues, *numu* est le terme pour forgeron. Le même terme a été emprunté dans la langue toussian tandis qu'en siamou, on le nomme *fɔnɔ*. Le rythme *fɔnɔ* est également joué pour accompagner le travail de la forge.

soubassement de ce que Richard Banégas et Jean-Pierre Warnier (2001) ont appelé l'«éthos de la réussite». La récurrence des topos de la réussite économique, de la célébrité, de la visibilité médiatique, de l'amour romantique, se mêle ainsi à ceux du respect des aînés et de la parole d'honneur, de la piété religieuse — notamment islamique<sup>9</sup> —, et de l'acceptation de la souffrance, faisant preuve des multiples façons dont les individus construisent leurs récits. Un tel processus rend alors compte de l'«alternance de codes» caractéristique des sociétés postmodernes (Manuel, 1995 : 238), produite par des patrons de consommation médiatique très diversifiés et par l'écoute de musiques syncrétiques où des couches de signification hétérogènes se trouvent amalgamées.

Certes, *La danse du fonio* ne nous montre pas directement ce dernier aspect concernant les comportements et les habitudes autour du phénomène festif et musical dans le milieu urbain. Dans ce film, j'ai cherché à «laisser parler l'image» (Colleyn, 2012 : 463) afin que le spectateur puisse s'imprégner de l'énergie dégagée par les personnages. Dans cette dimension rythmique accentuée par le style de montage utilisé, l'objectif a été de mettre en relief la synchronie entre les sons musicaux, le travail physique imprimé sur la matière végétale et les gestes des participants dans leurs interactions. Cette orientation esthétique révèle les subtilités dans les manières d'interagir des individus sous l'emprise de la musique, tout en cherchant à transmettre le dynamisme et l'intensité des actions qui se déroulent dans l'événement. Dans cette atmosphère particulière de la campagne burkinabè, on peut être témoin des relations de solidarité au sein d'une communauté locale qui font des travaux agricoles une tâche un peu moins ingrate. Sans pour autant brosser un tableau idyllique ni négliger la complexité de l'organisation intravillageoise et des clivages sociaux actuels qui nécessitent une discussion plus longue, ces images prises à la volée n'exposent pas moins la joie de se donner aux autres et d'exister en dehors de soi-même grâce à la musique.

<sup>9</sup>- Tandis qu'une bonne partie s'est convertie à l'islam depuis la dernière moitié du xx<sup>e</sup> siècle, les croyances et les rituels préislamiques sont encore très présents. Il n'est pas de même dans nombre des villes ouest-africaines (Bamako, Bobo-Dioulasso, Bouaké, etc.) où le phénomène de réislamisation s'est répandu de manière frappante. Les acteurs clés de cette réislamisation que sont les prêcheurs et les « marabouts », ainsi que les discours et les musiques qui l'ont accompagnée, occupent une place de premier plan dans l'espace public de ces villes.

---

**Bibliographie**

---

**Anégas R. et Warnier J.-P.,**

2001, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine*, vol. 2, n° 82/2 : 5-23.

**Colleyn J.-P.,**

2012, « Champ et hors champ de l'anthropologie visuelle », *L'Homme*, 203-204 : 457-480.

**Cros M. et Mégret Q.,**

2017, « Les “craquants”. Ethnographie d'une exhibition des billets de l'or en pays lobi burkinabè », *cArgo. Revue internationale d'anthropologie culturelle et sociale*, 5 : 27-45.

**Diawara M.,**

1996, « Le griot mande à l'heure de la globalisation », *Cahiers d'études africaines*, 36/144 : 591-612.

2014, « La fabrique des héros en Afrique subsaharienne », *Présence Africaine*, 2/190 : 31-60.

**Kohlhagen D.,**

2005, « Frime, escroquerie et cosmopolitisme. Le succès du “coupé-décaté” en Afrique et ailleurs », *Politique africaine*, 4/100 : 92-105.

**MacDougall D.,**

1982, « Unprivileged Camera Style », *RAIN*, 50 : 8-10.

**Manuel P.,**

1995, « Music as Symbol, Music as Simulacrum : Postmodern, Pre-modern, and Modern Aesthetics in Subcultural Popular Musics », *Popular Music*, 14/2 : 227-239.

**Moya I.,**

2004, « Démesure, jeu et ironie. Argent et don au féminin à Dakar », in Drach M. (dir.), *L'argent*, Paris, La Découverte, 167-180.

**Piette A.,**

2017, « L'anthropologie existantiale », *Parcours anthropologiques*, n° 12, p. 30-46.

**Zemp H.,**

1984, « Le cinéma en ethnomusicologie. Notes et remarques », *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, 16-17 : 82-94.

1992, « Quelles images pour la musique ? », *Journal des anthropologues*, 47-48 : 101-117.

**Zemp H. & Soro S.,**

2004, « Paroles de balafon », *L'Homme*, 3/171-172 : 313-331.

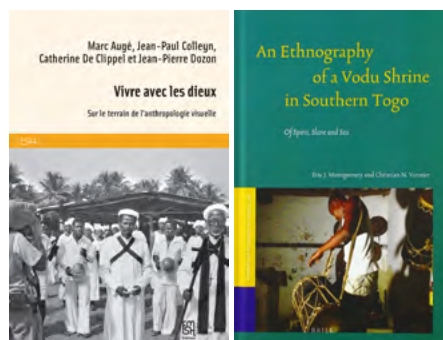


*Le texte et le miroir. À propos de :*

**Marc Augé, Jean-Paul Colleyn, Catherine de Clippel, et Jean-Pierre Dozon. *Vivre avec les dieux : sur le terrain de l'anthropologie visuelle*, Paris, Éditions de la FMSH, 2019**

**Eric James Montgomery, Christian N. Vannier. *An Ethnography of a Vodun Shrine in Southern Togo: of Spirit, Slave, and Sea*. Studies of religion in Africa: supplements to the Journal of religion in Africa 46. Leiden ; Boston, Brill, 2017.**

Auteur : Erwan Dianteill, université de Paris



Depuis sa naissance, l'anthropologie visuelle bénéficie à la fois d'un très fort pouvoir de fascination et pâtit d'une faible légitimité savante. D'un côté, son impact va bien au-delà de la communauté savante, et tout enseignant sait combien la projection d'un film ethnographique peut susciter l'intérêt des étudiants, et même d'authentiques vocations ethnologiques. Mais de l'autre, il n'y a pas d'anthropologie sans écriture, et le cœur même de la discipline reste l'ethnographie : décrire les mœurs des peuples, par la *graphie*, c'est-à-dire par le discours écrit. Séduction de la perception audio-visuelle immédiate d'un côté, capacité à l'abstraction et à la démonstration argumentée de l'autre, ces deux façons de faire de l'anthropologie aujourd'hui sont-elles compatibles ?

Deux ouvrages récents, d'ampleur inégale, illustrent la tentative de combiner images animées et textes dans notre discipline. Le premier (*Vivre avec les dieux*) se présente comme une rétrospective exceptionnelle des recherches d'une équipe d'anthropologues français dans les années 1980. Entre 1982 et 1993, le projet visait à filmer des rites en différents lieux, parfois très éloignés, avec l'idée directrice que toute cérémonie est une médiation entre humains dont les dieux et les esprits sont les agents. Inspiré en partie par *Le génie du paganisme* de Marc Augé (1982), les films réalisés pendant cette dizaine d'années illustrent l'efficacité symbolique en dehors du christianisme et de l'islam majoritaire, ce qui inclut non seulement certains polythéismes africains et l'animisme des Indiens pumé du Venezuela, mais aussi les prophétismes africains de Côte d'Ivoire, qui ne sont pas reconnus par le catholicisme ni par les Eglises protestantes, tout en se réclamant de la tradition chrétienne. Il s'agit d'une approche bien différente du fonctionnalisme et du structuralisme encore influents dans les années 1970 : loin d'être défini comme un rouage dans la mécanique de reproduction collective, le rite y est conçu comme un vecteur de pouvoir sur les corps et sur la société, qui peut être porteur de contestation, de syncrétisme et d'innovation. Dans cette perspective, l'anthropologue s'efforce de rendre compte d'une configuration historique singulière, dont il sait qu'elle est instable et changeante, soumise aux aléas de l'histoire. On comprend donc que cette anthropologie attentive aux *situations* plus qu'aux structures trouve dans le cinéma un outil adéquat, puisque le film enregistre toujours un moment spatio-temporel localisé, avec des acteurs humains spécifiques, et non des « systèmes » sociaux ou symboliques construits abstraitement.

L'introduction et le premier chapitre de l'ouvrage (« L'anthropologie visuelle ») développent cette thématique admirablement sur près d'une centaine de pages. Tout apprenti anthropologue devrait lire ces pages pour se débarrasser des préjugés que charrie encore la formation académique dans notre discipline. « Qu'elle soit écrite ou filmée, l'ethnographie est toujours construite et, pourrait-on dire, 'montée' », écrivent avec beaucoup de justesse les auteurs (p. 40) : le film n'est ni plus ni vrai, par nature, que le discours. Tout dépend comment il est enregistré et monté, et comme l'écrivait Gilles Deleuze (cité p. 42), il substitue « une intentionnalité seconde aux conditions de la perception naturelle ». Cette intentionnalité peut s'orienter vers la fiction, et créer un monde audio-visuel original homologue à celui du romancier, ou entreprendre de documenter le monde tel qu'il est, comme s'y emploient le sociologue et l'anthropologue. Mais même en faisant œuvre de science, le documentariste a toujours un point de vue, ses images sont cadrées et montées d'une certaine façon ; l'enregistrement visuel n'est jamais ni brut ni complet, même quand le documentaire est du genre « observationnel » (p. 51) avec de longs plans-séquences. Les images doivent être vraies, certes, au sens où il n'est pas question de les « trafiquer », mais il est quasiment impossible de faire un film ethnographique en un seul plan-séquence qui se suffirait à lui-même. Même le fameux *Tourou et Bitti. Les tambours d'avant* (1971) de Jean Rouch, que ce dernier annonce comme un plan séquence d'une dizaine de minutes en début de film, est en fait composé de deux séquences, et en outre, il est commenté par le réalisateur sur un mode poétique et subjectif (« un essai de cinéma ethnographique à la première personne » déclare Rouch) très loin de la pure observation. Ajoutons que le processus d'élaboration du film ne se limite pas au cadrage et au montage. Les auteurs de l'ouvrage montrent très bien que l'effort de construction active intervient à tous les moments de la fabrication d'un film. Qu'il s'agisse de la production (au sens institutionnel et financier), du tournage, des gens qui savent qu'ils sont filmés et deviennent ainsi des « personnages », de la parole de l'ethnologue (le commentaire si fréquent dans les documentaires) et finalement de la réception (au cinéma, à la télévision, à l'université...), tout dans un documentaire ethnographique fait l'objet de l'intervention d'agents actifs.

L'ouvrage ne propose pas seulement une discussion éclairante sur la nature du cinéma anthropologique, sur sa proximité et sa distance par rapport à la connaissance discursive. Dans cette édition multimédia, Marc Augé, Jean-Paul Colleyn et Jean-Pierre Dozon, associés à la photographe Catherine de Clippel, proposent cinq documentaires complets (jointés sur deux DVD), un carnet de photographies de terrain et des analyses qui complètent les films et les images sans les répéter. Les textes sont donc de nature rétrospective : à partir des carnets de terrain de l'époque, ils relatent comment ont été réalisés les films,

et donnent des informations complémentaires. Les auteurs se sont efforcés d'éviter des propos redondants par rapport aux documents audio-visuels. Pour chaque film, un chapitre éclaire donc les conditions de l'enquête, mais aussi le « hors champ », c'est-à-dire ce que nous ne voyons pas dans les films. Le livre inclut aussi la transcription méticuleuse de chaque documentaire<sup>1</sup>, ce qui permet d'en avoir à chaque fois un aperçu synoptique des commentaires et des dialogues qui le composent sans avoir à naviguer sur le DVD. Cette passerelle de l'image à l'écrit est fort utile dans la mesure où l'on peut citer ainsi plus aisément des propos du film pour les commenter dans une publication écrite, livre ou article.

*N'kpiti, la rancune et le prophète* (1984) ouvre la série. Il porte sur Sébim Odjo, un prophète-guérisseur de Côte d'Ivoire, catholique converti à l'islam et opposé de façon virulente aux « fétiches », assimilés à des objets de sorcellerie. Les gens viennent de loin pour être soignés par Odjo. Il les soigne par les plantes, l'eau, les prières. C'est peut-être le plus impressionnant des films présentés ici – grâce au cadrage de Manu Bonmariage ? — on hésite à écrire « beau » car il s'agit souvent de scènes montrant des malades et des fous en traitement. Il sera difficile d'oublier la voix et le visage halluciné, couvert de terre, de Delphine, devenue folle depuis son accouchement, dans la séquence 8 (15.20). Elle se roule par terre entre deux bancs. Ses propos, mi-parlés, mi-chantés rappellent la fureur poétique d'Antonin Artaud :

« Guy, hé ! J'avais 15 ans, tu m'as enceintée, quand j'étais au CM1 ! C'est Delphine Hé ! Première au CM1. [...] Au revoir, Bel Ivoire, divise-moi en deux... [...] Il faut te coucher. Divise-moi en deux ! Guy, attention ! Tu peux pas hein ! Tu vas souffrir là. Tu tombes là, tu meurs. Je dirai Maman ! Je dirai Papa, attention ! je dirai Papa divisé ! »

Le tonnerre gronde, Delphine crache, la pluie tombe. La caméra est au ras du sol, puis ce sont des gros plans sur ses mains, et finalement sur son visage qui fixe la caméra de très près. La schizophrénie, « division » de l'esprit, est ainsi présentée en actes et en paroles, mais le film établit aussi une correspondance entre la folie de cette femme qui peste et crache, et le ciel qui tonne et lâche des trombes d'eau sur le village. L'association symbolique est le produit du cadrage et du montage, mais aussi du « hasard objectif », car ce n'est évidemment pas Manu Bonmariage qui fait pleuvoir quand Delphine délire. Seul le film, et certaines formes de poésie, parviennent à faire apparaître une telle affinité entre un certain état de la subjectivité et le monde extérieur.

<sup>1</sup>- Seul le script du documentaire *Le dieu-objet* (1989) n'est pas inclus dans le livre. On y trouve néanmoins une transcription presque intégrale des rushes, qui ont fait l'objet d'un montage pour la réalisation du documentaire. Cette transcription est donc sensiblement différente de ce que l'on voit et entend dans le film. Les auteurs ont fait ce choix pour éviter les répétitions entre l'images et le texte (cf. p. 171).

Le film suivant de la série s'intitule *Prophètes en leur pays* (1988). Sans que l'adjectif soit péjoratif, il a un caractère plus didactique que le précédent, et constitue une sorte de panorama des entrepreneurs prophétique de Côte d'Ivoire au milieu des années 1980. C'est le premier film auquel participe Jean-Pierre Dozon, dont le prophétisme ivoirien était alors le terrain privilégié. Il pensait alors organiser un tournage auprès de Gbahié Koudou Jeannot, un prophète original dans la mesure où, même si ce dernier luttait contre les fétiches et la sorcellerie, il ne se proclamait pas chrétien comme les descendants spirituels de William Wadé Harris, très actif dans les années 1910 (dont l'histoire est rapidement résumée dans *Prophètes en leur pays*). Gbahié entendait en revanche renouer avec les ancêtres et établir un lien spirituel avec la Terre et le Vent. Malheureusement, la réalisation d'un film centré sur cette figure étonnante (et très populaire) fut impossible car Gbahié fut assigné à résidence par le pouvoir ivoirien, qui lui reprochait sa contestation ouverte de l'autorité du Président Houphouët-Boigny. On ne voit donc pas ce personnage dans le film, mais ce manque est compensé par les pages éclairantes qui lui sont consacrées. Globalement, il s'agit d'un documentaire qui relève de l'anthropologie historique et politique, à la différence de *N'kpti...*, plus centré sur les techniques de guérison religieuse.

Avec le film *Les Dieux-objets* (1989), on passe de la Côte d'Ivoire au Togo<sup>2</sup>. Il ne s'agit pas seulement d'un changement géographique mais aussi d'un glissement thématique. Les deux premiers documentaires traitent du prophétisme, un phénomène typique de la période coloniale et postcoloniale en Afrique de l'Ouest, celui-ci présente une religion bien antérieure à la conquête européenne<sup>3</sup>, à savoir le vodun. Le texte associé au film présente à grand traits les caractéristiques de ce polythéisme, ce qui permettra au lecteur peu familier de Legba, dieu messager, de Fa, dieu du destin ou d'Hevioso, dieu de la foudre, de les découvrir. Pour le spécialiste, le compte rendu de la séance divinatoire documentée dans le film est passionnante, car elle présente une étude de cas qui vaut pour elle-même en ce qu'elle illustre comment se construit un diagnostic oraculaire au moyen de Fa, mais aussi car elle permet une comparaison avec l'usage des mêmes signes chez les Fon, les Gun, les Yoruba, et même au-delà de l'Atlantique, à Cuba. Ainsi, à Porto-Novo, le Fa des Gun associe aussi le signe Gbé Loso, trouvé par le devin Amoni dans le film, au danger de tomber dans un trou d'une part (par métonymie de mourir et d'être enterré), et au dieu Xevioso, maître de la foudre, d'autre part. En revanche, chez les Yoruba et à Cuba, ce signe est certes lié à la même divinité (ou plutôt à Shango) car le signe est « rouge », mais on n'y trouve pas de référence aux cavités. L'étude de cas présentée dans le documentaire illustre donc une hypothèse, qui reste à démontrer complètement : même si les peuples du golfe du Bénin utilisent formellement un même système divinatoire (Fa / Ifa), les contenus sont relativement homogènes pour les Gun, Fon, Mina, Guin,

<sup>2</sup>- Le titre du film est issu de l'ouvrage de Marc Augé publié un an plus tôt : *Le dieu-objet*, Paris, Flammarion, 1988.

<sup>3</sup>- La préexistence du vodun à la période coloniale n'empêche pas que cette religion a pu se transformer avec le temps, en particulier pendant la période de la traite négrière, et qu'elle continue aujourd'hui à évoluer.

au Bénin et au Togo, et différents de ceux de l'aire culturelle Yoruba / Nago, dont on retrouve l'extension à Cuba. Ce film tout comme le texte écrit qui le met en perspective sont donc passionnants, autant du point de vue d'une micro-pragmatique de l'interaction divinatoire que du point de vue comparatif, à l'échelle des aires culturelles.

*Les esprits dans la ville* (1991) a été tourné au Brésil, à Belém, dans le nord du pays. L'équipe de chercheurs a donc changé de terrain, tout en suivant le même fil directeur, celui de la religiosité immanente. Véronique Boyer, qui travaillait dans cette ville, a rejoint le groupe et l'a guidé dans le milieu des pratiquants des cultes de possession. Il s'agit, pour être plus précis, de l'umbanda, une religion qui associe des sources africaines (du sud du Bénin et du Nigéria) au spiritisme européen et à des éléments amérindiens. Les principaux esprits avec lesquels communiquent les informatrices de Véronique Boyer sont des *caboclos*, c'est-à-dire des hommes de la forêt, métis d'Indiens et de Blancs, parfois de Noirs, et des Exus, des mauvais garçons, ou leurs équivalents féminins, filles des rues, les *Pombas Giras*. Tous ces esprits ne sont pas des dieux, mais des morts qui reviennent pour tourmenter les vivants, ou les aider. Ils sont fort peu hiératiques si on les compare aux dieux africains : ce sont des partenaires familiers de la vie quotidienne.

Les films précédents montrent une relation assez tourmentée avec le monde surnaturel, puisque les spécialistes du sacré, prophètes ou devins, s'emploient avant tout à lutter contre le mal, dont la source est l'envie, la faute commise contre les ancêtres, la sorcellerie. C'est un tableau assez sombre de l'humanité qui nous y est présenté. Dans *Les esprits dans la ville*, le malheur n'est pas absent, mais la relation avec les *caboclos* semble plus heureuse, même s'ils tourmentent dans un premier temps les femmes qui doivent se mettre à leur service. Celles-ci sont bien les maîtresses de leur destin, en particulier contre les hommes qui doivent accepter la présence des esprits imposés par les femmes. Les femmes possédées sont chefs de *terreiros*, elles organisent des cérémonies, collectent de l'argent, dansent et chantent ; elles contrôlent, par le biais des esprits, le monde dans lequel elles évoluent. Le beau sourire des mediums Otilia et Maria, au tout début du film, témoigne de cette agentivité, et l'on ne peut s'empêcher de penser ce bonheur actif en contrepoint de la souffrance de Delphine, la folle de *Nkpiti*, toute entière emportée par des flux incontrôlables. L'umbanda de Belém est une religion de la joie. Les auteurs l'ont bien compris, puisqu'ils terminent leur film par les propos de la medium Dulce : « Je crois la joie bonne, la tristesse douloureuse. Avec la tristesse, on ne paie pas ses dettes. Avec la joie, on sourit, on s'amuse, on danse, on prend une bière, on danse la lambada » (p. 247).

*La Nuit des Indiens pumé* (1993), dernier film de la série, a été tourné dans un contexte bien différent des précédents. Dans le film tourné au Brésil, les Indiens se présentaient sous une forme imaginaire, celle des *caboclos*. Cette fois, il s'agit bien d'Indiens réels, vivant au Venezuela, et dont l'univers spirituel est très éloigné de l'Afrique et de l'umbanda (qui garde certains traits africains malgré son syncrétisme). Cette fois, l'équipe s'est adjointe une spécialiste des Pumé : Gemma Orobitg. Plongés dans une très grande précarité matérielle, marginalisés par l'extension de l'élevage, souffrant de nombreuses maladies infectieuses, les Pumé (connus aussi sous le nom de Yaruro) pratiquent un chamanisme qui permet à certains d'entre eux de voyager au pays des dieux. Pendant les chants et les danses du Tohé, une cérémonie qui dure toute la nuit et où l'on consomme beaucoup de tabac et de *yopo*, une drogue hallucinogène, tout le village accompagne le chaman dans sa « sortie » spirituelle qui doit lui permettre de ramener les âmes capturées par les dieux. C'est à cette condition que les malades peuvent guérir, en retrouvant en quelque sorte leur intégrité spirituelle.

Loin d'être le seul produit de la tradition, la description que le chaman fait du pays des dieux ressemble beaucoup à la grande ville moderne, pleine de voitures et d'enseignes lumineuses. Mais loin de penser ces visions comme une altération de leur culture par la colonisation, le chaman affirme au contraire que les Blancs ont fait les rues de leurs villes « à l'image de la terre des dieux » (p. 264). Le film et le texte montrent ainsi que les Pumé, même plongés dans une grande misère, sont aussi capables de s'approprier le monde moderne où ils sont contraints de vivre. La fin du chapitre qui leur est consacré est tout à fait édifiante de ce point de vue. Alors que le film pouvait laisser penser à une disparition culturelle et physique des Pumé, il semble au contraire, 25 ans plus tard, que leur nombre a augmenté (environ 8000 personnes). Il existe dorénavant des femmes chaman, et une nouvelle idéologie de résistance est apparue. Dans un contexte de désastre écologique imminent, les Pumé estiment que c'est grâce à leurs chants que le monde n'est pas encore ravagé par le déluge. Aujourd'hui, par une sorte de remarquable *empowerment* idéologique, ils se considèrent donc comme ceux qui peuvent sauver l'humanité de la folie des Blancs.

Terminons avec un autre ouvrage, *An Ethnography of a Vodun Shrine*, d'E. J. Montgomery et Christian Vannier, qui combine aussi ethnographie et film. En outre, cette monographie entretient une affinité thématique avec les premiers films présentés ci-dessus, en particulier avec *Les dieux objets*. En effet, le livre des deux ethnologues américains et leur film<sup>4</sup> intitulé *Chasing the Spirit : Gorovodu*, sont issus d'un terrain de long terme dans une communauté côtière du Togo, non loin du Bénin. La divination par Afa y est pratiquée de façon équivalente à ce que l'on connaît, mais surtout, et c'est tout l'intérêt de ce travail,

<sup>4</sup> Le film est disponible sur Youtube : [https://www.youtube.com/watch?v=EyvYAZiA\\_fU](https://www.youtube.com/watch?v=EyvYAZiA_fU). La qualité technique du film et de sa construction narrative ne sont certainement pas équivalentes à celles des films précédents, mais il documente néanmoins fort bien la « moralisation » à l'œuvre dans le gorovodun (1.00.20), habituellement absente du vodun classique.

une forme contemporaine du vodun, assez différente de sa version « classique », y est prédominante. Ce gorovodun est en effet relativement méconnu, même s'il existe une excellente monographie déjà un peu ancienne sur cette religion, signée par Judith Rosenthal (*Possession, Ecstasy and Law in Ewe Voodoo*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1998). Il s'agit d'une religion utilisant intensivement la noix de kola contre les sorciers, et qui possède un panthéon spécifique, développée à partir des années 1930. On peut ne pas être convaincu par la rhapsodie théorique inspirée par Girard et Taussig autour de la notion floue de mimétisme, mais l'ouvrage vaut par son excellente description de la vie rituelle intégrée d'une communauté villageoise.

On peut conclure avec un constat et un souhait. Les jeunes ethnologues utilisent de plus en plus l'outil audio-visuel, et joignent fréquemment des images à leurs textes. Il devient de plus en plus rare d'assister à une présentation orale en anthropologie sans projection de photos et de vidéos. Il faut s'en féliciter, et la revue *cArgo* propose une combinaison harmonieuse entre films et textes sur son site, comme en témoignent l'article et le documentaire d'Alfonso Castellanos dans ce même numéro. Malheureusement, il manque aussi souvent aux chercheurs un peu de culture dans le domaine du documentaire et surtout un minimum de maîtrise technique du tournage. Trop de films sont tournés et montés « sauvagement ». Nous conseillons donc vivement aux apprentis anthropologues cinéastes de voir (et revoir) les films de l'équipe de *Vivre avec les dieux* et de s'en inspirer.



## LES FILMS DE cA<sup>r</sup>go

collection de films anthropologiques

L'ethnologie est  
depuis son origine  
une **science écrite**  
et **visuelle**.

**De Boas à Lévi-Strauss, en passant par Mead, la plupart des anthropologues du XX<sup>e</sup> siècle ont pris des photos et parfois filmé sur leur terrain.**

Malheureusement, le support filmique a longtemps pâti d'être sous-évalué par les organismes de recherche et les universités. Le caractère lacunaire des commentaires, qui ne permettent pas toujours de comprendre les scènes filmées, a aussi contribué aux limites du support audiovisuel d'un point de vue ethnologique.

C'est pourquoi la revue **cA<sup>r</sup>go** publie des **films associés à des textes remplissant toutes les conditions des publications scientifiques** (informations vérifiées, bibliographie, notes de bas de page, évaluation anonyme, etc.). La combinaison entre film et texte produit des effets de connaissance extrêmement fertiles, ce qui doit palier les limites inhérentes à l'un et à l'autre. Les films présentés ne sont pas soumis aux critères des festivals de cinéma documentaires, encore moins au format télévisuel.

**Ce sont des films de terrain**, tournés par des ethnologues, qui présentent des **images inédites**, expliquées de façon rigoureuse dans un texte (environ 15000 caractères).

Les films ont une durée de 15 à 30 minutes. **Les Films de cA<sup>r</sup>go s'adressent donc aux chercheurs, aux enseignants, aux étudiants en anthropologie culturelle, et plus largement en sciences sociales**, avec pour objectif d'élargir le champ de publication et de diffusion des travaux de terrain, tout en garantissant le sérieux des informations diffusées.



**Vous souhaitez proposer un film pour la collection ?**

Merci d'adresser un courriel à la rédaction

**[www.cargo.canthel.fr](http://www.cargo.canthel.fr)**



4 décembre 2019

**GRADHIVA**

★ MUSÉE DU QUAI BRANLY - JACQUES CHIRAC

## PRÉCIEUX

L'horizon du bien précieux relève d'un au-delà de la valeur. En cela, doudou, fétiche, bien coutumier, article de luxe, objet de collection, *exotico* ou La Joconde de Léonard de Vinci se voient, au moins pour un temps, promus insubstituables. Événements, expériences, filiations, idéaux, chimères, rites ou liturgies en font des objets singuliers, dont la destinée se confond avec celle des personnes. Entre attachement et idolâtrie, la raison d'être des choses irremplaçables témoigne du désir de continuité et nous mène aux confins de l'échange et de la transmission. Miroir de la tension fluctuante entre valeur relative et valeur absolue, le luxe sert d'indice révélateur des avatars du précieux. Ce numéro de *Gradhiva* propose un voyage au pays des choses « sans prix », que racontent historiens, sociologues et anthropologues.

## DOSSIER

COORDONNÉ PAR MARC ABÉLÈS ET FRANCK BEUVIER

Introduction

*La fabrique du précieux*

Par Marc Abélès et Franck Beuvier

*Quelle sacralité pour l'objet de luxe? Regard sur la société romaine au temps de Pline l'Ancien (1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.)*

Par Pierre Schneider

*L'imaginaire de la singularité. Articles de luxe, pièces de collection et biens précieux en coquillage*

Par Brigitte Derlon et Monique Jeudy-Ballini

*Le caractère marchand du fétiche et son secret. L'art de profiler les objets chez les antiquaires ouest-africains*

Par Julien Bondaz

*Axiologie du précieux. Essai de modélisation*

Par Nathalie Heinrich

## ENTRETIEN

*Avec Honoré Tchatchouang Ngupeyou.**Préciosité des biens coutumiers au Cameroun*

Par Franck Beuvier

## TRADUCTION

*L'héritage ambivalent de Mircea Eliade*

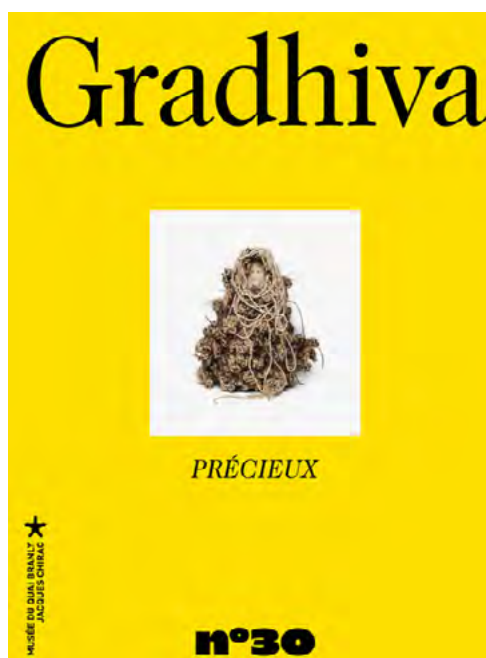
Par Carlo Ginzburg

## CHRONIQUES SCIENTIFIQUES

*Chroniques d'un musée. Une folle décennie à la loupe*

Par Éléonore Devevey

## Comptes rendus



## Coordonnées de la rédaction

Département de la Recherche et de l'Enseignement  
musée du quai Branly  
222, rue de l'Université  
75343 Paris cedex 07  
Tél. 01 56 61 7 53 64  
gradhiva@quaibranly.fr

Gradhiva en ligne : <http://gradhiva.revues.org>20 euros, en librairie ou sur <http://www.quaibranly.fr/fr/gradhiva/>

# china perspectives



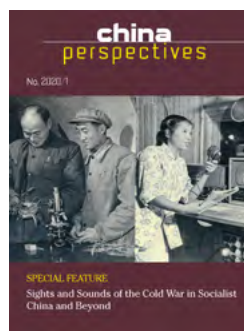
2019/2  
**Mediating the Party-state, Serving the People: Mass and Grassroots Organisation in XXIst Century China**  
Guest editor:  
Judith Audin (CEFC)



2019/3  
**Sinophone Musical Worlds (1): Circulation of Sounds, Affects and Identities**  
Guest editor:  
Nathanel Amar (CEFC Taipei)



2019/4  
**(Re)imagining Chinese Spaces in Urban Africa: Dialogues Between the Built and the Lived**  
Guest editor: Romain Dittgen (University of Witwatersrand)



2020/1  
**Sights and Sounds of the Cold War in Socialist China and Beyond**  
Guest editor: Lingchei Letty Chen (Washington University)

- A **peer-reviewed** quarterly academic journal, *China Perspectives* is published by the French Centre for Research on Contemporary China (CEFC) in Hong Kong since 1995 and supported by the Institute for Humanities and Social Sciences of the CNRS.
- A **multidisciplinary** journal, it aims at providing an academic perspective on the political, economic, social, and cultural developments of the contemporary Chinese world.
- *China Perspectives* is included in the **Social Sciences Citation Index**. Ranked in 3 disciplines by the French Agency for the Evaluation of Research, indexed in Scopus and in the European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS).
- Available online via EBSCO, Informit, ProQuest, revues.org, Jstor, and the CEFC website: [www.cefc.com.hk](http://www.cefc.com.hk).

**For submissions** please contact [chinaperspectives@cefc.com.hk](mailto:chinaperspectives@cefc.com.hk) or visit our website for more information.

**Subscriptions** to both the paper and electronic versions are available at [www.cefc.com.hk](http://www.cefc.com.hk); enquiries may be addressed to Henry Wu: [cefc@cefc.com.hk](mailto:cefc@cefc.com.hk).

**cefc**

French Centre for Research on Contemporary China  
法國現代中國研究中心

20/F Wanchai Central Building, 89 Lockhart Road, Wanchai, Hong Kong; Tel.: +852 28766910; Fax: +852 2815 3211

# Cahiers d'Études africaines

Numéro **236** • 2019

## Paroles de papier

L'objet, au sens le plus concret, de ce numéro, est le papier en tant que surface matérielle d'expression et d'impression. Il s'agit de questionner les interactions produites entre les messages textuels et leur forme, par la mise en page, les styles d'écritures, les figurations. Des mains de l'artisan à celles du chercheur, la lettre, le document d'identité ou le Coran personnel se sont chargés de la mémoire et de l'expérience de nombreux intermédiaires. Croisé avec l'étude textuelle des documents, l'objet écrit peut mettre en lumière des messages contradictoires, des sous-textes et des histoires qui seraient restés silencieux autrement. La prise en compte du matériau de l'écrit questionne le rôle de l'artefact scripturaire dans des sociétés largement orales, et son analyse rend leur voix à de nombreux acteurs présents et passés en Afrique. Fruit d'une collaboration scientifique entre l'Institut des Mondes Africains à Paris et le Centre for Middle Eastern Studies de l'Université de Bergen, ce numéro réunit des historiens, des archéologues et des anthropologues de l'Afrique du Nord et de l'Afrique subsaharienne, unis par la volonté de redonner leur parole aux papiers et aux agents qui les manipulèrent en Afrique, du haut Moyen-Âge à aujourd'hui.

### SOMMAIRE

Paroles de papier. Matérialité et écritures en contextes africains

• Silvia Bruzzi & Rémi Dewière

Materiality and Physicality of Medieval Manuscripts from Christian Nubia • Alexandros Tsakos

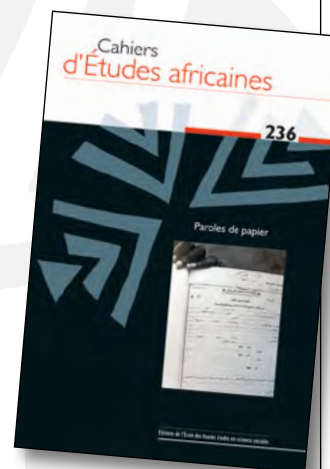
« Réversibilités documentaires ». Les matérialités affectives du papier en histoire de l'Afrique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) • Didier Nativel

Islamic Incantations in a Colonial Notebook. A Case from Interwar Zanzibar • Anne Bang

Les lettres du pouvoir au Sahel islamique. Marques, adaptations et continuités administratives au Borno (1823-1918) • Rémi Dewière

Paper Instruments in Early African Economies and the Debated Role of the Suftaja • Ghislaine Lydon

What is a "Moroccan Qur'an"? Book Materiality, Commodification and Islamic Authority • Anouk Cohen



Revue *Cahiers d'Études africaines*, n° 236  
ISBN 978-2-7132-2781-3  
18 € • 264 pages

### Rédaction/Editors

Campus Condorcet, EHESS IMAF  
5 cours des Humanités  
93322 Aubervilliers cedex -  
France  
Tél.: 01 88 12 02 21  
Courriel : Cahiers-Afr@ehess.fr

### Se procurer la revue/ To obtain the journal Abonnements/ subscriptions

EHESS - Éditions  
Tél.: 01 53 63 51 00  
Email: editions-vente@ehess.fr

### Vente au numéro/ Single issue sales

Diffusion France: CDE  
17, rue de Tournon - 75006 Paris  
Tél: (33) 01 60 07 82 89  
Distribution: SODIS

### Cahiers d'Études africaines en ligne/online:

<https://journals.openedition.org/etudesafriaines/>  
<https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines.htm>

## Ethnologie française

Février 2020 Tome L n° 1

### TRAITES ESCLAVAGISTES ET MÉMOIRE CULTURELLE

Hommage – Suzanne Tardieu-Dumont (1920-2019) par Martine Segalen

ÉDITEUR INVITÉ : Gaetano Ciarcia

- Gaetano Ciarcia

Introduction. *Visions du passé et mémoire culturelle des traites esclavagistes*

- Renaud Hourcade

*La politique des excuses. Repentir officiel et gestion stratégique de la culpabilité dans un ancien port négrier (Liverpool)*

- Francesca Cozzolino

*Aux bords de la critique et de la réconciliation. Controverses mémorielles à Bordeaux : le projet artistique « Les Revenants »*

- Lawrence Aje

*La commémoration de l'esclavage dans l'espace public aux Etats-Unis : une amnésie sélective ?*

- Rossila Goussanou

*Visites touristiques et détournements du passé sur la Route de l'Esclave à Ouidah*

- Martin Mourre

*Histoire et émotions. Mise en scène de la Maison aux Esclaves à Gorée au Sénégal*

- Jérôme Souty

*La gestion du passé de l'esclavage depuis le vieux port de Rio de Janeiro (2010-2019). Politiques publiques, réappropriations locales, paysage de mémoire*

- Marie-Aude Fouéré

*Muséifier la traite de l'esclavage à Zanzibar. Vérité, contre-vérité et incertitude au marché aux esclaves*

- Gaetano Ciarcia

*Instituer le souvenir de l'esclavage en Guadeloupe et à Nantes : les contentieux du don commémoratif*

- Gaetano Ciarcia et Lucile Combreau

*L'opaque éclat du passé de l'esclavage*

Entretien avec Nicola Lo Calzo autour du projet Cham

#### LECTURES SUR LE THÈME

#### VARIA

- Marianne Lemaire

*Age, sexe et génération de l'ethnologue. Denise Paulme en Côte d'Ivoire dans les années 1960*

- Frédéric Fruteau de Laclos

*Quand agir, c'est penser. Genres de vie et genres de connaissance dans l'anthropologie d'André Varagnac*



Depuis quelques décennies, le passé de l'esclavage est devenu une question sociétale importante et dont la charge politique est considérable. Issus de recherches concernant des contextes africains, américains et européens, les articles ici réunis interrogent les gestes, les récits et les visions propres à l'institution globalisée et plurielle d'une mémoire culturelle des traites négrières. Une telle mémoire est à l'œuvre dans la création de lieux, de monuments, de rituels ou de discours dont la quête de consensus ou de réparation n'est pas sans soulever, parfois, de vives polémiques et de fortes tensions.

Ainsi, ce dossier vise à montrer les manières dont le souvenir du passé esclavagiste se manifeste également par le biais de postures morales, de revendications identitaires et d'émotions. Analyser les enjeux sous-jacents de reconnaissance, d'héritage, de dette qui gouvernent ces fabrications mémorielles est l'un des objectifs de cette livraison.



Maison des Sciences de l'Homme Mondes  
21, avenue de l'Université - 92023 Nanterre cedex  
01 46 69 26 63 – [ethnologie.francaise@mae.u-paris10.fr](mailto:ethnologie.francaise@mae.u-paris10.fr)  
22 € le numéro en librairie ou aux Presses Universitaires de France  
en ligne <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise.htm>

# Cahiers de littérature orale n° 85

## Éclats de paroles

Numéro *varia* coordonné par  
le comité de rédaction

### SOMMAIRE

*Sciences en danger, revues en lutte*

Le collectif des revues en lutte

*Éditorial*

Le comité de rédaction

*Les « biographies » d'une icône volante et le statut de  
quelques récits dans une région balkanique*

Galia Valtchinova

*Performativité des genres oraux dans la ville de Bobo-Dioulasso  
lors de l'insurrection d'octobre 2014 au Burkina Faso*

Alain Sanou

*La malédiction : pouvoir de faibles ou redoutable pouvoir ?*

Samia Khichane

*Contribution des pratiques plurilingues à la poétique d'une  
légende locale dans un bar de la région d'Iringa en Tanzanie*

Nathaniel Gernez

*Les femmes dans la rue : représentations d'un scandale dans  
le théâtre somali des années 1970-1990*

Fatouma Mahamoud Hadji Ali

*Džijás dur i mérepén : « Il y a eu un meurtre ». Présentation  
d'une version manouché du conte-type La Bête à sept têtes  
(T. 300) recueillie en 2018 en Creuse*

Bénédicte Bonnemason & Jean-Pierre Cavaillé

*Renouveau du conte et action sociale au Brésil : des conteurs  
bénévoles en dialogue avec leur public en situation de handicap*

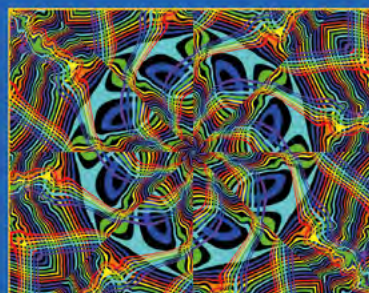
Rossane Lemos

*Revenances de la Coriveau*

Sophie Ménard

Comptes rendus

## Éclats de paroles



Cahiers de  
littérature  
orale  
N° 85  
2019

Fondés par  
Geneviève Calame-Griaule (†)

Dirigés par Nicole Belmont,  
Sandra Bornand  
et Cécile Leguy

Contacts : cahierslitteratureorale@gmail.com

La revue est consultable sur  
<https://journals.openedition.org/clo/>

et disponible au numéro en librairie  
et par abonnement auprès de  
[ventes-presses@inalco.fr](mailto:ventes-presses@inalco.fr)

ISSN : 0396-891X  
ISBN n° 85 : 978-2-85831-348-8  
20 €

Prochainement

**Hors série**  
Oralités contestataires

**Numéro 86**  
L'Heure du conte  
sous la direction de N. Belmont,  
J.-M. Privat et M.-C. Vinson

inalco  
PRESSES



**cArgo**, Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale est une revue semestrielle fondée en 2010 par Erwan Dianteill et Francis Affergan, professeurs d'anthropologie culturelle à la l'Université Paris Descartes.

Publiée par l'**Université Paris Descartes – Sorbonne Paris Cité**, avec le soutien de l'**Université de Bordeaux**, elle fut créée en premier lieu pour mettre en lumière les travaux de jeunes chercheurs en anthropologie.

Elle s'est ensuite ouverte aux chercheurs français et étrangers dans une **perspective interdisciplinaire**, publiés en français comme en anglais.

La revue, **en libre accès**, bénéficie également d'un **tirage papier limité à 150 exemplaires** pour conservation dans les bibliothèques des principales universités, en France et à l'international.



Consultez en ligne et téléchargez **cArgo** gratuitement sur

**[www.cargo.canthel.fr](http://www.cargo.canthel.fr)**

## RÉDACTION CARGO

**Marie Beaunay**

Faculté des Sciences Humaines et Sociales - Université Paris Descartes  
45 rue des Saints-Pères - bâtiment Jacob  
75270 Paris Cedex 06

[marie.beaunay@parisdescartes.fr](mailto:marie.beaunay@parisdescartes.fr) - Tel : 01 76 53 36 36





## **L'université de Bordeaux**

L'université de Bordeaux écrit une nouvelle page de son histoire et se positionne désormais aux côtés des grandes universités européennes.

La création de l'université de Bordeaux marque la concrétisation d'une ambition commune au service du territoire bordelais et aquitain : une grande université rayonnante à l'international avec une offre de formation pluridisciplinaire, adossée à une recherche innovante et structurée.



université de Paris, 2020

ISSN 2274-1011 (imprimé)

ISSN 2265-6405 (Online)

ISSN-L 2265-6405 (Linking ISSN)

Dépôt légal : 2020

Achevé d'imprimer en juillet 2020

## Dossier : Ruser, tricher et tromper

Coordonné par Lionel Simon et Frédéric Laugrand

- Lionel Simon et Frédéric Laugrand  
Introduction. **Ruser, tricher et tromper**
- Laura Carbonnel  
Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali
- Lionel Simon  
Composer avec les esprits et contraindre l'état ordinaire des choses.  
Modalités de l'action rituelle chez les Mentawai de Siberut (Indonésie)
- Pierre-Joseph Laurent  
Rises et transformation des rapports politique :  
du Burkina Faso rural et urbain aux migrants capverdiens à Boston
- Sarah Bourdages Duclot  
Les commérages extra-ordinaires :  
Quand prendre la parole contrôle le corps et l'autonomie xinguana en milieux urbains
- Antoine Laugrand et Frédéric Laugrand  
La ruse au coeur du geste rituel des Blaen de Malbulen (Philippines)
- Laurent Jérôme  
Le *trickster* dans la bande dessinée :  
l'art de figurer la ruse dans les cosmologies de l'Amazonie brésilienne et des Premières Nations du Québec

## Anthropologie visuelle

- Alfonso Castellanos  
La danse du fonio

## Note critique

«Le texte et le miroir.» À propos de :

- AUGÉ Marc, COLLEYN Jean-Paul, CLIPPEL Catherine de, et DOZON Jean-Pierre, 2019,  
*Vivre avec les dieux: sur le terrain de l'anthropologie visuelle*, Paris, Éditions de la FMSH.
- MONTGOMERY Eric James, et VANNIER Christian N., 2017  
*An Ethnography of a Vody Shrine in Southern Togo: of Spirit, Slave (pas de virgule) and Sea,*  
*Studies of religion in Africa: supplements to the Journal of religion in Africa* 46. Leiden ; Boston, Brill.  
Auteur : Erwan Dianteill