

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).

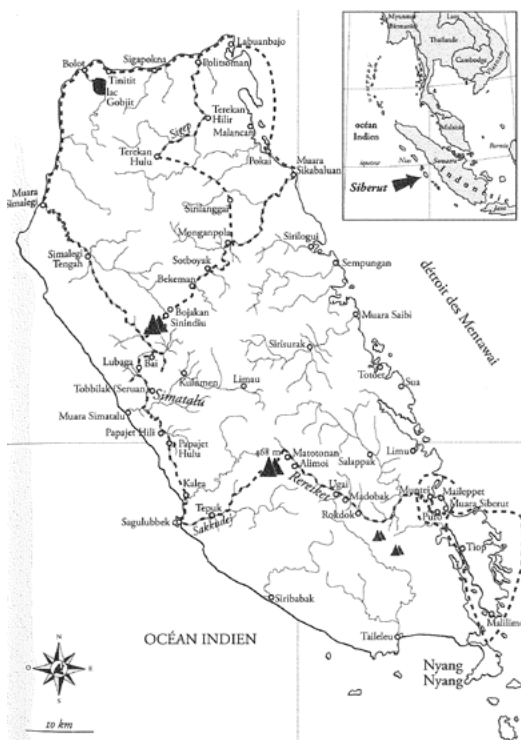


Fig. 1 - Carte de Siberut
Source : Figueras, 2010 : 9.



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*)¹. 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 rivière², 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

¹- 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.

²- 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'île³ 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 minangkabau⁴ 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

³- 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*).

⁴- 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 notable⁵. Suspendus

⁵- Les autres os sont abandonnés à l'appétit des chiens.

sur une poutre centrale (*lelengan kelabaga*, Fig. 3) des *uma* (les maisons collectives)⁶, – ou accrochés à la paroi séparant la pièce de sociabilité⁷ 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

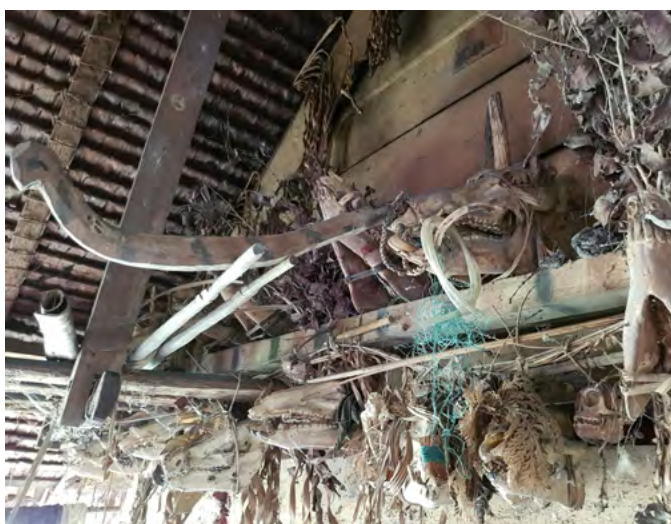


Fig. 4 - Crânes suspendus, localité de But'tui

⁶- 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.

⁷- 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 installés⁸. 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 elles⁹. 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



⁸- 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.

⁹- 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 assertion¹⁰, 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

¹⁰- 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 dite¹¹.

Dans l'exemple que je souhaite développer, j'accompagnais Salomo, un *sikerei* (chamane) de la communauté de But'tui¹². 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

¹¹- 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.

¹²- 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*¹³...). À travers ce don, Salomo sollicitait une contrepartie de *Taikaleleu*¹⁴ : 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-même¹⁵).

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

¹³- Respectivement, fantômes, esprit de la personne, esprit de défunt et esprit-maître.

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

¹⁵- 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 Salomo 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*¹⁶. 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 non¹⁷ – 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

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

¹⁷- 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*¹⁸. 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*¹⁹ 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

¹⁸ - 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.

¹⁹ - 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'hibiscus²⁰. 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*

²⁰ - Les fleurs d'hibiscus (nom lat. : *Hibiscus rosa-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 corps²¹. 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

²¹- 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 problématissent 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 réfractaire²². 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.

²²- 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", Anthrophen.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 (*pulaijat*), 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

ERRATA – « Ruser, tricher et tromper », cArgo, n° 10 / 2020.

La crise sanitaire actuelle a malheureusement bouleversé le travail de relecture et d'impression réalisé pour la publication du dixième numéro de cArgo. Celui-ci comporte ainsi des erreurs, dont vous trouverez la liste ci-dessous et pour lesquelles le comité éditorial de la revue adresse ses excuses aux auteurs et aux lecteurs.

La référence manquante de l'illustration de couverture est la suivante :

- Le Caravage (Michelangelo Merisi, 1571-1610), *Les Tricheurs*, 1595, huile sur toile, 94,2 × 130,9 cm, Kimbell Art Museum, Fort Worth, États-Unis.

Dans la présentation du numéro (au verso de la page de couverture), ainsi que dans la table des matières (quatrième de couverture) :

- La mention de « Pierre-Joseph Laurent » est manquante parmi les coordinateurs du numéro, ainsi que parmi les auteurs de l'« Introduction ».
- Au lieu de « Laura Carbonnel », lire « Laure Carbonnel » pour l'auteur de l'article « Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali ».
- Le titre de l'article de P.J. Laurent comporte des coquilles, lire « Ruses et transformation des rapports politiques ».
- Le titre de l'ouvrage d'E. J. Montgomery et de C. N. Vannier comporte des erreurs, lire « *An Ethnography of a Vodun Shrine in Southern Togo: Of Spirit, Slave and Sea* ».

Dans le sommaire (p. 5) :

- Au lieu de « Pierre-Joseph », lire « Pierre-Joseph Laurent » parmi les auteurs de l'« Introduction ».
- Au lieu de « Laura Carbonnel », lire « Laure Carbonnel » pour l'auteur de l'article « Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali ».
- Le titre de l'article de P.J. Laurent comporte des coquilles, lire « Ruses et transformation des rapports politiques ».

Dans l'« Introduction » (p. 15, 2nd §, l.1) :

- Au lieu de « Sarah Bourdages Duclos », lire « Sarah Bourdages Duclot ».

Dans l'article de L. Carbonnel, « Le bouffon rituel, le décepteur et la ruse au Mali » (p. 19) :

- Au lieu de « Laura », lire « Laure » pour le prénom de l'auteur.
- Au lieu de « UIHA/CREPOS », lire « IHA/CREPOS » pour l'affiliation institutionnelle de l'auteur.

Dans l'article S. Bourdages Duclot, « Les commérages extra-ordinaires : Quand prendre la parole contrôle le corps et l'autonomie xingwana en milieux urbains » (p. 85) :

- Au lieu de « CIÈA », lire « CIÉRA » pour l'affiliation institutionnelle de l'auteur.

Dans l'article d'Antoine Laugrand et Frédéric Laugrand (p. 111) :

- L'affiliation institutionnelle des auteurs est manquante, il s'agit du « LAAP ».

Dans l'article d'Alfonso Castellanos (p. 163) :

- Au lieu de « l'affiliation d'Alfonso Castellanos », lire « Centre Georg Simmel/ EHESS ».