

VÉRONIQUE BÉGUET

**DES ENTITÉS INVISIBLES QUI FONT VIVRE LES
HUMAINS**

**Une approche cosmocentrique de la différenciation et de la
préséance et leur articulation à l'égalitarisme chez les Iban de
Sarawak (Malaysia)**

Thèse présentée
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en anthropologie
pour l'obtention du grade de Philosophia Doctor (Ph. D.)

DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2006

RÉSUMÉ

Cette thèse propose une résolution du paradoxe, pour nous, d'un groupe égalitaire sur le plan social, politique, économique et juridique – les Iban de Sarawak (Malaysia) -, qui pourtant encourage la différenciation et marque la préséance sur le plan rituel. Elle s'ancre dans une anthropologie ontologique, tout particulièrement l'approche de l'engagement attentif dans le monde de Tim Ingold, qui défend une perspective cosmocentrique et prône une relecture de l'animisme. Elle insiste en outre sur la nécessité de prendre réellement au sérieux les prémisses animistes, y compris celui de l'existence d'entités invisibles comme phénomène du réel, questionnant ainsi les fondements agnostiques de la discipline.

L'animisme iban est balisé à partir de trois types de métamorphoses / transformations. Le premier permet le passage entre les êtres vivants conaturels (humains, animaux, végétaux et minéraux) et les entités invisibles. Il crée une disjonction ontologique, mais aussi leur consubstantialité. Le second type, la métamorphose de défunts en animaux, renouvelle les notions d'ancestralité. Les entités bienveillantes – les *petara* - apparaissent comme des ancêtres transformés qui connectent les humains aux règnes animal et aviaire. Enfin, les entités invisibles ont non seulement le pouvoir de se métamorphoser, mais aussi celui de transformer les êtres vivants ce qui, associé à leur socialité, en fait des personnes à part entière. Cette thèse examine en troisième lieu les modes relationnels et les transformations provoquées par les *antu*, particulièrement la pétrification créant des charmes et la modification du corps humain.

La différenciation et la préséance se bâtissent dans ces relations avec des entités invisibles. Le soutien de ces dernières permet à certains de gravir progressivement les échelons d'un ou plusieurs registres prestigieux et d'acquérir les capacités rituelles correspondantes. Dans ce processus, l'être humain « devient mature » et se « renforce » progressivement dans toutes ses dimensions, visibles et invisibles. La préséance rituelle correspond à un ordonnancement des humains selon leur « force, maturité » et leur capacité à soutenir la proximité d'entités invisibles de plus en plus dangereuses. Ainsi, différenciation et préséance découlent des relations avec les entités invisibles. Les relations strictement entre humains, quant à elles, sont gouvernées par une moralité et des pratiques égalitaires.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE : LES OUTILS CONCEPTUELS, LE DÉBAT ETHNOGRAPHIQUE ET LA MÉTHODOLOGIE	
CHAPITRE 1 - LES BALISES CONCEPTUELLES.....	37
1.1 La métamorphose.....	37
1.2 La conaturalité, la consubstantialité et la notion de personne.....	38
1.3 Définitions de l'animisme.....	42
1.4 Les relations avec les entités invisibles.....	44
1.4.1 <i>Les modes de communication</i>	
1.4.2 <i>Les modes relationnels</i>	
1.4.3 <i>Les rapports de consommation</i>	
1.5 La personne comme totalité.....	49
1.6 La perspective de l'engagement de Tim Ingold.....	52
1.6.1 <i>Une écologie de la vie</i>	
1.6.2 <i>Les fondements de la perspective de l'engagement attentif dans le monde</i>	
1.6.3 <i>Habiter l'environnement ou le construire</i>	
1.6.4 <i>La progénération de l'organisme-personne et l'ancestralité</i>	
1.6.5 <i>Ontologie ou écologie de la vie ?</i>	
1.7 Conclusion.....	62
CHAPITRE 2 - ÉGALITARISME, DIFFÉRENCIATION ET PRÉSÉANCE CHEZ LES IBAN.....	64
2.1 L'égalitarisme.....	65
2.1.1 <i>Le juridique</i>	
2.1.2 <i>Le social</i>	
2.1.2.1 <i>Les longues-maisons et les bilik</i>	
2.1.2.2 <i>Le système de parenté cognatique</i>	
2.1.2.3 <i>L'absence de rang social et de stratification</i>	
2.1.3 <i>L'économique</i>	
2.1.3.1 <i>L'accès aux ressources</i>	
2.1.3.2 <i>Les relations de travail</i>	
2.1.3.3 <i>L'autosuffisance des maisonnées et l'utilisation des surplus</i>	
2.1.4 <i>Le politique</i>	
2.1.4.1 <i>L'approche consensuelle</i>	
2.1.4.2 <i>Le leadership versus la chefferie héréditaire</i>	
2.2 La différenciation et la forte compétitivité iban.....	82
2.2.1 <i>La prospérité matérielle</i>	
2.2.2 <i>Le tissage</i>	
2.2.3 <i>La bravoure guerrière</i>	
2.2.4 <i>Le poids relatif des sphères masculine et féminine</i>	

2.2.5 <i>Les figures rituelles</i>	
2.2.5.1 Les bardes (<i>lemambang</i>)	
2.2.5.2 Les spécialistes en augures (<i>tuai burong</i>)	
2.2.6 <i>Les figures politiques et contemporaines</i>	
2.3 Les rituels : lieux de préséance.....	89
2.4 Conclusion.....	95

CHAPITRE 3 – LE VILLAGE ET LA MÉTHODOLOGIE..... 97

3.1 Caractéristiques du village.....	97
3.1.1 <i>Le village</i>	
3.1.2 <i>Profils socioéconomiques</i>	
3.1.2.1 Les activités économiques villageoises	
3.1.2.2 Les activités économiques urbaines	
3.1.2.3 Les revenus des maisonnées	
3.1.3 <i>La conversion religieuse et la scolarisation</i>	
3.1.3.1 Historique de l'implantation des Missions	
3.1.3.2 La scolarisation	
3.1.3.3 La conversion religieuse	
3.1.4 <i>La fracture politique</i>	
3.1.4.1 Les principaux partis politiques à Sarawak	
3.1.4.2 Les tensions politiques au sein du village	
3.1.5 <i>Conclusion : la diversité des positions et des points de vue</i>	
3.2 Le point de vue animiste : l'éloignement des <i>antu</i>	117
3.3 Le terrain et la méthodologie.....	121

DEUXIÈME PARTIE – MÉTAMORPHOSES ET TRANSFORMATIONS CHEZ LES IBAN : LES PILIERS DE L'ENGAGEMENT AVEC L'UNIVERS INVISIBLE

INTRODUCTION DE LA DEUXIÈME PARTIE..... 130

CHAPITRE 4 - CONATURALITÉ ET CONSUBSTANTIALITÉ..... 133

4.1 Les fondements de la conaturalité et de la consubstantialité chez les Iban.....	133
4.1.1 <i>Le semengat : fondement de la conaturalité des êtres vivants</i>	
4.1.2 <i>La métamorphose de l'être vivant en entité invisible : fondement de la consubstantialité</i>	
4.2 Les préoccupations entourant les êtres vivants.....	142
4.2.1 <i>Le riz</i>	
4.2.1.1 « Coller » le <i>semengat</i> du riz	
4.2.1.2 La déperdition du riz	
4.2.1.3 La sorcellerie	
4.2.2 <i>Les biens matériels</i>	
4.2.2.1 « Coller » les biens	
4.2.2.2 La perte des biens	
4.2.2.3 Le vol des biens	
4.2.3 <i>Les êtres humains</i>	
4.2.3.1 Éviter les pérégrinations du <i>semengat</i>	

4.2.3.2 L'agression par un <i>antu</i>	
4.2.3.3 La sorcellerie	
4.3 Métamorphose de l'être vivant en entité invisible.....	161
4.3.1 <i>Des exemples ethnographiques</i>	
4.3.2 <i>Constats tirés de ces exemples</i>	
4.4 Conclusion.....	172
CHAPITRE 5 – LES RELATIONS AVEC LES ENTITÉS INVISIBLES.....	174
5.1 Les modes de contacts.....	175
5.1.1 <i>Les sensations et l'observation de l'environnement</i>	
5.1.2 <i>L'augure (beburong)</i>	
5.1.3 <i>Le rêve (mimpi)</i>	
5.2 Les modes relationnels.....	187
5.3 Qui sont les entités invisibles.....	189
5.3.1 <i>Les différentes entités invisibles et leurs territoires</i>	
5.3.2 <i>Le mode de vie des entités invisibles</i>	
5.3.3 <i>La ligne de partage : visibilité et invisibilité</i>	
5.4 Les entités bienveillantes comme ancêtres transformés	195
5.4.1 <i>Les liens de parenté</i>	
5.4.2 <i>Nyadi petara : devenir une entité bienveillante</i>	
5.4.3 <i>La transformation en animal</i>	
5.4.4 <i>Des exemples ethnographiques et leur analyse</i>	
5.4.4.1 <i>Des exemples ethnographiques</i>	
5.4.4.2 <i>Commentaires sur ces exemples</i>	
5.5 Conclusion.....	209
CHAPITRE 6 – LES ENTITÉS INVISIBLES COMME PERSONNES.....	214
6.1 Comparaison de la personne humaine et des entités invisibles....	215
6.2 La pétrification.....	217
6.2.1 <i>L'origine des charmes</i>	
6.2.2 <i>Le charme : une transformation complète d'un être vivant par un antu</i>	
6.2.3 <i>Le traitement des charmes</i>	
6.2.4 <i>Les charmes comme biens des maisonnées</i>	
6.3 Les trophées des raids guerriers.....	224
6.3.1 <i>Les trophées comme charme et transformation d'un être vivant</i>	
6.3.2 <i>Le traitement des trophées de guerre</i>	
6.4 La parole d'une entité invisible sur les humains.....	227
6.5 L'intervention des entités invisibles dans les entreprises prestigieuses.....	229
6.5.1 <i>Gouverner le riz et les biens</i>	
6.5.2 <i>Megai ati : gouverner les sentiments</i>	
6.5.3 <i>Nambah ati : « augmenter » les foies</i>	
6.6 Conclusion.....	232

TROISIÈME PARTIE - DIFFÉRENCIATION, PRÉSÉANCE ET ÉGALITARISME

INTRODUCTION DE LA TROISIÈME PARTIE.....	240
CHAPITRE 7 – LA DIFFÉRENCIATION IBAN.....	246
7.1 Le soutien des entités invisibles.....	246
7.1.1 <i>Le soutien des entités invisibles et la moralité</i>	
7.1.2 <i>Trois caractéristiques importantes du soutien des entités invisibles</i>	
7.2 Les échelles de registres prestigieux.....	250
7.2.1 <i>La riziculture et la prospérité matérielle</i>	
7.2.1.1 <i>La riziculture</i>	
7.2.1.2 <i>Les biens matériels</i>	
7.2.2 <i>Le tissage</i>	
7.2.3 <i>La chasse aux têtes</i>	
7.2.4 <i>Les lemambang</i>	
7.2.5 <i>Les figures politiques et le leadership</i>	
7.2.6 <i>Conclusion</i>	
7.3 Les charges rituelles.....	259
7.3.1 <i>Les principales caractéristiques des catégories rituelles</i>	
7.3.2 <i>La gradation des charges rituelles</i>	
7.3.3 <i>Exemples de charges rituelles</i>	
7.3.3.1 <i>Les rites rizicoles</i>	
7.3.3.2 <i>Un petit rite impliquant la parentèle : « veiller le présage » (ngintu burong)</i>	
7.3.3.3 <i>Le gawai burong : grand rituel guerrier et curatif</i>	
7.3.3.4 <i>Le gawai antu : le grand rite pour les défunts</i>	
7.3.4 <i>Les tensions entre les élites urbaine et animistes lors des rituels</i>	
7.4 Conclusion.....	271
CHAPITRE 8 – LE RENFORCEMENT INDIVIDUEL ET LA PRÉSÉANCE. 273	273
8.1 Le processus de renforcement.....	273
8.1.1 <i>La notion de tuai bulu</i>	
8.1.2 <i>Les dangers et précautions du processus de renforcement</i>	
8.1.2.1 <i>La compensation rituelle</i>	
8.1.2.2 <i>La sorcellerie</i>	
8.1.3 <i>Le dépérissement</i>	
8.1.4 <i>Conclusion</i>	
8.2 L’adat pematī.....	290
8.2.1 <i>Les degrés de l’adat pematī</i>	
8.2.2 <i>L’adat pematī comme échelle de différenciation</i>	
8.2.3 <i>Précisions sur le calcul de l’adat pematī</i>	
8.3 La préséance et l’égalitarisme.....	298
8.3.1 <i>L’ égalitarisme dans les rituels</i>	
8.3.1.1 <i>La prise en charge matérielle et symbolique des rituels</i>	
8.3.1.2 <i>Le système d’entraide à propos des rituels</i>	
8.3.1.3 <i>Conclusion</i>	
8.3.2 <i>La préséance rituelle</i>	
8.3.2.1 <i>Les tuai gawai</i>	
8.3.2.2 <i>La préséance et la répartition des invités</i>	

8.3.2.3 La préséance entre les entités invisibles

8.3.2.4 Conclusion : la préséance comme mise en présence de forces équivalentes

CHAPITRE 9 – LES DESTINÉES INDIVIDUELLES ET LES CYCLES DES MAISONNÉES.....	310
9.1 La destinée individuelle.....	311
9.2 Les lignées et les cycles des maisonnées.....	313
9.3 Les choix maritaux.....	316
9.4 Les cycles individuels et les cycles des maisonnées.....	319
9.4.1 Le village	
9.4.2 Maintien, déclin et fluctuations de maisonnées fortes	
9.4.3 Des maisonnées en ascension	
9.4.4 Une maisonnée dans la moyenne	
9.4.5 Des bilik en difficulté	
9.5 Analyse et commentaires.....	352
9.6 Conclusion.....	363
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	366
RÉFÉRENCES.....	386
ANNEXES :	
ANNEXE 1 : LES HISTOIRES DES MAISONNÉES.....	400
ANNEXE 2 : TABLEAUX SYNTHÈSES DES POPULATIONS DAYAK DE L'ÎLE DE BORNÉO.....	416
ANNEXE 3 : TABLEAU SYNTHÈSE DES AUTEURS TRAVAILLANT DANS UNE PERSPECTIVE COSMOCENTRIQUE ET LES POPULATIONS ÉTUDIÉES.....	417
LEXIQUE ET ABRÉVIATIONS.....	418
LISTE DES CARTES, SCHÉMAS ET TABLEAUX	
Carte 1 : L'Asie du Sud-Est.....	17
Carte 2 : Les frontières politiques et administratives actuelles à Bornéo.....	19
Carte 3 : Les divisions administratives à Sarawak.....	19
Carte 4 : Localisation du village, Rumah manah, dans la Seconde Division de Sarawak.....	20
Carte 5 : Localisation des groupes Dayak et Malais à Bornéo.....	25
Plan d'une portion de la longue-maison.....	67
Tableau récapitulatif de la seconde partie.....	234
Schéma récapitulatif du processus de renforcement des <i>bulu</i>.....	289
Tableau concernant la différenciation par registres.....	354
Tableau concernant la différenciation par génération.....	357

REMERCIEMENTS

Cette thèse doit beaucoup à de nombreuses personnes et institutions que je tiens à remercier ici. Tout d'abord, c'est à l'ensemble des villageois de *Rumah Manah* que va ma gratitude pour leur accueil et leur patience durant le terrain. Il serait trop long de les énumérer tous, mais je ne peux passer sous silence la maisonnée de Apai Lyn qui m'a accueillie sous son toit, celles de Apai Badong, Ini' Linda et Ini' Paulley tout particulièrement qui ont veillé sur moi tout au long de mon séjour ainsi que Sudan, Alice et Mina qui se sont montrées des amies attentives. Tous les villageois ont participé à l'élaboration du corpus de données qui forme le cœur de cette thèse, mais certains se sont montrés particulièrement prolixes et je dois énormément à l'ancien *tuai rumah* et *lemambang* Belatong, Aki' Lyn, Apai Linda et sa maisonnée, Ini' Paulley, Ini' et Aki' Rinta, Apai et Indai Masing, Apai Ajing, Ini' et Indai Mawan, Indai Aggam. J'aimerais n'oublier personne aussi : *Tabi kita se-rumah. Aku meri besai terimah kasih ngagai semoa magang se-rumah. Selalu aku ingat kita. Ari aku, Endun.*

J'exprime toute ma gratitude aux deux co-directeurs de cette thèse, Mikhaël Elbaz et Éric Schwimmer, pour la patience et l'intelligence dont ils ont fait preuve face aux délais, blocages et interruptions dans la rédaction de cette thèse. Éric Schwimmer m'a fait découvrir l'approche cosmocentrique qui guide cette thèse et a réagi avec beaucoup de précisions et de pertinence aux premières versions de cette thèse. Mikhaël Elbaz a beaucoup contribué à la clarification et à l'exposition de mon propos. De plus, tous les deux, chacun à sa manière, constituent une source d'inspiration quant au métier de chercheur. Cette thèse a également grandement bénéficié de la lecture attentive et des commentaires pertinents de Sylvie Poirier, professeure au département d'anthropologie de l'Université Laval, lors de l'étape de l'évaluation interne. Par la suite, elle a été enrichie des remarques des deux autres membres du jury, messieurs Pierre Maranda et John Leawitt.

Je dois aux échanges avec Pascal Couderc, un autre doctorant bornéologue, d'avoir pu préciser ma pensée en dépit – et probablement à cause – de nos divergences systématiques de perspective. Il m'a été d'un grand secours également au moment des dernières corrections et du tracé de la carte localisant le village. Je le remercie ici.

J'ai également bénéficié des échanges avec les membres du département d'anthropologie de la *Research School of Pacific and Asian Studies* de l'*Australian National University* à Canberra où j'ai séjourné en 1995. Je remercie James J. Fox, son directeur, pour l'accueil et les facilités qui ont été mises à ma disposition durant mon séjour. Philip Win, Eriko Nagasaki et Margaret Tyrie tout particulièrement ont grandement facilité ce stage, par ailleurs difficile pour des raisons linguistiques. Dans cette mer d'incompréhension des premiers mois, les cours d'anglais constituaient le meilleur moment de la journée et le service de langue m'a aussi prêté main forte pour la correction linguistique et la préparation du séminaire que j'ai donné. Je remercie également Terry Chala, alors au doctorat en géographie à l'Université de Melbourne, pour son accueil à mon arrivée en Australie, les visites de la région de Victoria et les contacts avec ses amis de Canberra qui ont allégé ce séjour.

J'exprime ma reconnaissance au Sarawak Museum qui a parrainé mon terrain ainsi qu'au Majlis Adat Isti Adat, tout particulièrement à Jayl Langup, et à la Tun Jugah

Foundation pour leur accueil à Kuching. Je suis redevable au Dr. Clifford Sather, alors à la fondation, pour son aide logistique et les échanges lors d'un premier passage. Enfin, je remercie le département fédéral d'immigration et le Sarawak State Unit pour leurs visas de recherche. Plus récemment, Henry Belawin du Majlis Adat Isti Adat m'a renseignée sur une question ponctuelle et je dois d'avoir résolu un problème ethnographique à Indai John (Siah anak Tun Jugah) et Janang Ensiring de la Tun Jugah Foundation par l'entremise du Professeur Vinson Sutlive. Merci à toutes ces personnes pour leur collaboration. Merci également aux Dr Victor T. King et Dr Clifford Sather pour leur autorisation généreuse d'utiliser leurs cartes dans cette thèse.

Cette thèse n'aurait pu être réalisée sans le soutien financier de plusieurs institutions auxquelles je suis reconnaissante : le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRHS) par une bourse doctorale, le Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR) par une bourse pour le stage en Australie et le Canada Asean Center par une bourse pour le terrain. Lors de mes différentes candidatures à ces institutions, autant que pour l'obtention d'un visa, j'ai toujours reçu l'appui du département d'anthropologie de l'Université Laval que je remercie. Enfin, plus récemment, j'ai bénéficié du soutien logistique de mes employeurs, Le Pavois d'abord puis la Direction de la recherche et de l'enseignement du CSDI MCQ. Je les en remercie, tout particulièrement Jean Voyer, directeur de la DRE.

Février 2006

Note sur le genre et l'orthographe des mots iban

Il n'y a pas de genre aux noms iban. Des termes comme *bilik* ou *semengat* sont neutres. Il a donc fallu choisir arbitrairement un genre pour eux. Celui de sa traduction française est retenu. *Bilik* désigne à la fois l'appartement et ses habitants aussi la notion de maisonnée semble le mieux lui convenir. En conséquence, il lui a été attribué le même genre que le terme français qui le traduit, soit le féminin. « *Semengat* » est traduit dans cette thèse par « principe vital » ou « force vitale » mais, pour limiter la tentation de le traduire par « âme », le genre masculin lui a été octroyé.

Par ailleurs, la Dayak Cultural Foundation de Kuching a proposé une standardisation de l'orthographe iban, la première du genre, en 1995. Cette dernière ne faisant pas l'unanimité encore à Sarawak, notamment à cause de son utilisation de standards malais, j'ai adopté celle de Richards (1988).

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Cette thèse propose une réflexion sur la différenciation et la préséance et leur articulation à l'égalitarisme chez les Iban de Sarawak (Malaysia). J'entends par égalitarisme la conjonction d'une moralité et de pratiques égalitaires. J'analyse ces notions à partir d'une approche cosmocentrique, c'est-à-dire d'une approche qui prend comme unité d'analyse le cosmos, incluant les entités invisibles, plutôt que l'humain (approche homocentrique) ou sa société (approche sociocentrique). Or, ce point de vue pose d'emblée le problème du statut qui est réservé aux entités invisibles. L'exemple suivant illustre ce problème. À l'occasion d'un repas d'adieux organisé avant mon départ du terrain, j'ai sollicité un barde, maître de la loi coutumière et grand orateur, pour prononcer un discours en mon nom. Le lendemain, lorsque je suis allée le trouver afin de le rétribuer pour ses services, il m'a annoncé d'un air radieux que son *yang* (« esprit familier »), Kumang, l'avait visité en rêve la nuit même lui faisant une annonce très favorable à mon endroit. Ses propos et sa joie manifeste m'ont touchée et je les ai lus comme une preuve de la qualité de la relation qui nous unissait. Pourtant, n'importe quel villageois, dans la même situation, aurait été ému du soutien annoncé de Kumang, la plus grande héroïne mythique, lui prédisant le succès dans un domaine prestigieux et se serait empressé d'accomplir le rite propitiatoire recommandé. Comme Occidentale, cet univers invisible m'était totalement étranger; comme anthropologue, je le considérais comme un phénomène social et culturel et c'est bien ainsi que je l'ai interprété : comme la manifestation tangible d'une relation sociale avec ce barde. Au terme d'une année à écouter, fascinée, leurs récits impliquant des relations avec des êtres invisibles, je ne pouvais ignorer la réaction appropriée et pourtant, l'idée de la mettre en œuvre ne m'a même pas effleurée, tout attentive que j'étais à l'homme que j'avais en face de moi. C'est ainsi que, très sincèrement touchée par cet homme et sans même m'en rendre compte, je lui infligeais, à lui et à tous les villageois, un camouflet en indiquant clairement et bien involontairement le peu de crédit que j'accordais à leur univers invisible.

Cet incident illustre, me semble-t-il, le malentendu fondamental qui persiste entre les anthropologues et les populations animistes lorsqu'il est question d'entités invisibles. Alors que les premiers s'échinent à comprendre le sens social et culturel de ces entités,

les secondes affirment leur existence comme phénomène du réel et s'efforcent d'entretenir des relations adéquates avec elles. Il n'y a pas lieu d'appuyer l'une ou l'autre version, qui toutes deux possèdent leurs vertus et leurs richesses, simplement de souligner leur profonde divergence, voire leur incommensurabilité. Or, cette divergence est tout simplement oblitérée dans les écrits anthropologiques qui imposent leurs propres prémisses, bien souvent dans le souci tout à fait louable de rendre intelligibles et acceptables des pratiques par ailleurs disqualifiées par ce que nous appelons, par raccourci, la rationalité occidentale¹. Un exemple très simple du traitement réservé aux dimensions techniques et « spirituelles » de l'agriculture suffit pour indiquer rapidement l'ampleur du problème. Il est admis que les Iban mettent le feu aux essarts pour fertiliser un sol par ailleurs pauvre. Par contre, ils attachent des grains de riz ensemble parce qu'ils postulent que ceux-ci possèdent un principe vital qu'il faut retenir. Cette formulation marque bien un jugement quant à la véracité des propositions, car elle crée de toutes pièces une nuance. Les villageois ne postulent pas plus l'existence des principes vitaux que la pauvreté du sol. Ils donnent les deux comme des réalités, dont l'une seulement est de toute évidence considérée comme telle par l'anthropologue. Fausto (2004) note un décalage similaire lorsqu'il souligne que les anthropologues écrivent « esprit d'un animal » là où les populations parlent tout simplement d'un animal. Dans ces nuances langagières, l'anthropologue outrepassé clairement son mandat de traducteur et réécrit les propos des populations dans un langage plus acceptable et conforme à sa propre ontologie et à sa discipline scientifique, guidé en cela par un agnosticisme ou un athéisme fondateurs de la discipline.

L'agnosticisme et l'athéisme des anthropologues

L'agnosticisme ou l'athéisme sont majoritairement adoptés par les anthropologues et les sociologues dans leur traitement des religions depuis les fondateurs importants que sont Tylor, Spencer ou Durkheim (Morris 1987 : 91). Plus largement encore, ces disciplines s'inscrivent dans une époque marquée par la dédivination du monde, phénomène qui désigne selon Martin Heidegger, repris par Milan Kundera :

(...) la situation où l'individu, ego qui pense, remplace Dieu en tant que fondement de tout; l'homme peut continuer à garder sa foi, à s'agenouiller à

¹ Comme pour l'expression « ontologie occidentale » utilisée plus loin, il s'agit là de raccourcis linguistiques pour faire référence à des phénomènes développés dans l'histoire moderne occidentale, qui, contrairement à ce que la terminologie laisse entendre, ne sont pas monolithiques et ne vont pas sans contestation, y compris dans nos propres sociétés.

l'église, à prier au lit, sa piété n'appartiendra désormais qu'à son univers subjectif. En ayant décrit cette situation, Heidegger conclut : « Et c'est ainsi que les Dieux finirent par s'en aller. Le vide qui en résulta est comblé par l'exploration historique et psychologique des mythes ».

Explorer historiquement les mythes, les textes sacrés, veut dire : les rendre profanes, les profaner. [...] La profanation est donc le déplacement du sacré hors du temple, dans la sphère hors religion (Kundera 1993 : 17).

Thomas Mann procure une illustration de ce déplacement dans le champ romanesque.

Dieu qui, dans la Bible, existe depuis toute éternité devient, chez Mann, création humaine, invention d'Abraham qui l'a fait sortir du chaos polythéiste comme une déité d'abord supérieure, puis unique (Kundera 1993 : 18).

L'anthropologie, fille des Temps modernes, incarne ce déplacement et pratique elle aussi la profanation. Elle offre de nombreuses théories pour parler des religions, mais toujours comme croyances, idéologies, réponses psychologiques à l'inconnu, mondes culturels, métaphoriques, imaginaires, projections ou objectivations, toutes des productions humaines de groupes – sociétés ou cultures - d'ego « qui pensent et remplacent Dieu en tant que fondement de tout ». Et d'ego qui, de surcroît, sont d'abord des êtres pensants. Ce faisant, elle a dépouillé ces groupes d'un de leur pilier central, à savoir, dans le cas de l'animisme, de *l'existence* d'êtres invisibles, comme phénomène *indépendant de la production humaine*. Bird-David (1999 : S74, S73) incarne parfaitement cette tension en notant d'un côté que, pour les Nayaka du sud de l'Inde, les entités invisibles existent (c'est l'auteure qui souligne) tandis que de l'autre, elle considère ces entités comme des objectivations des relations engagées avec l'environnement. Pourtant, comme les Nayaka, les villageois iban affirment qu'il existe des êtres invisibles.

L'existence des entités invisibles et les Iban

Il est important de poser une nuance d'emblée. Bien sûr, les villageois iban ne prétendent pas que l'entité invisible X, dont ils connaissent le nom, l'histoire et les principales caractéristiques, existe de tout temps et en tous lieux. Au contraire, ce savoir particulier sur cette entité a été acquis après que des générations d'Iban se soient engagées dans des relations actives avec elle et il est local. L'animisme, c'est précisément la capacité d'entretenir des liens avec des êtres dotés de sensibilité (des *antu*) d'origines diverses (humaine, animale, végétale ou minérale) qui deviennent ainsi connus, familiers et insérés dans des réseaux sociaux. Il s'agit là de savoirs, que nous nommerions « culture », développés par des générations d'Iban attentifs à leur environnement et

concernant des entités invisibles inscrites dans le paysage local. Pourtant, au-delà de ces entités connues et plus particulièrement associées aux Iban, les villageois affirment sans ambiguïté l'existence de créatures invisibles comme phénomène général du réel, valide hors de leur propre contexte culturel. C'est cette assertion que l'anthropologie refuse d'entendre et, prenant son exact contre-pied, qu'elle rapporte immédiatement à une production de l'esprit humain. Cette nuance est pourtant fondamentale, car elle constitue la pierre angulaire essentielle de la différence irréductible, voire de l'incommensurabilité, entre l'animisme iban et les outils anthropologiques pour l'appréhender, entre les populations elles-mêmes et les anthropologues occidentaux. Voyons donc brièvement en quoi les principaux qualificatifs utilisés par les anthropologues pour traiter des entités invisibles (métaphore, idéologie, phénomène imaginaire ou culturel) sont en décalage avec les propos des villageois.

Outre un savoir local sur leurs propres entités invisibles, les Iban disposent également d'un vaste éventail linguistique pour désigner la métaphore et l'évocation : *jako' sempama* (métaphore, parabole), *jako' pantun* (parabole), *jako' karong* (énigme, double sens, proverbe; en apparence généralement une remarque inadéquate, une plaisanterie, une rime, qui cache cependant un commentaire sérieux ou acéré) (Richards 1988), *jako' banding* (la comparaison, l'analogie). À tous les degrés, ils se plaisent à rivaliser dans ce champ symbolique, que ce soit à travers les chants invocatoires (*pelian*) récités par les spécialistes lors de cérémonies, les discours prononcés par des maîtres de la loi coutumière ou des orateurs et les échanges par paraboles (*pantun jako'*) ou quatrains chantés (*pantun*) qui donnent lieu à de véritables joutes oratoires accessibles à tous. Il est possible, et même très souhaitable, de puiser dans ce vaste corpus rhétorique pour parler de manière détournée des *relations* avec les entités invisibles ou encore pour éviter de les nommer, mais jamais pour évoquer leur existence même. L'existence des entités invisibles ne relève pas du champ métaphorique, mais plutôt de celui du réel, accessible à qui sait y être attentif.

Par ailleurs, au cours de cette thèse, nous verrons des divergences de points de vue et de pratiques, particulièrement dans les luttes entre une élite urbaine et les animistes d'une part, et, d'autre part, entre ces derniers et des personnes marginalisées. Si chacun met de l'avant des aspects de la moralité égalitaire ou des relations aux êtres invisibles favorables à leur position, aucun ne conteste l'existence de ces êtres. De même, la conversion religieuse s'explique souvent par la volonté de « tester » d'autres dieux lorsque les entités

invisibles n'apportent pas de soutien tangible. À l'inverse des prêcheurs baptistes qui qualifient les pratiques animistes de superstitions et s'en prennent particulièrement à celles entraînant des interruptions dans le travail agricole telle l'augure, les villageois concilient toutes ses pratiques et ne remettent pas en cause l'existence des entités invisibles². Ils ne relèguent pas ces dernières au rang de phénomènes illusoires et imaginaires ou d'idéologies faisant partie intégrante d'une lutte de classes.

Enfin, les villageois ne limitent pas les entités invisibles, comme phénomène, à un espace et à un temps donnés, ou à des groupes particuliers, même si chaque groupe développe ses propres liens avec des entités connues et locales. Ils sont extrêmement familiers avec le relativisme lorsqu'il est question de loi coutumière, composant aisément avec des *adat* variées provenant non seulement des groupes ethniques voisins (Malais, Chinois) et des Occidentaux, mais aussi d'autres villages iban. Les rituels engageant des longues-maisons voisines, et *a fortiori* celles de régions plus éloignées, sont l'occasion de s'exposer à des pratiques différentes que les villageois acceptent très volontiers à titre d'*adat* différente. Les entités invisibles aussi ont leur *adat*. De même, les villageois soulignent régulièrement l'évolution de la loi coutumière dans le temps. Ce relativisme leur permet en outre d'intégrer le fait que les animistes sont engagés dans des relations avec leurs entités invisibles tandis que les Chrétiens prient Dieu. Néanmoins, cette attitude ne s'applique pas à l'existence même d'êtres invisibles qui peuplent cette terre et à leurs interventions dans les vies humaines comme l'atteste l'exemple suivant. Pour les villageois, étudier au niveau doctoral suppose nécessairement l'aide d'une entité invisible et ils m'ont questionnée très souvent à ce sujet. Un décalage s'est d'abord manifesté dans l'interprétation de leurs questions : là où je croyais qu'ils voulaient vérifier si je bénéficiais d'un support, ils ne cherchaient que les détails de cette aide évidente à leurs yeux. La majorité a certainement interprété mes dénégations comme un refus légitime, quoiqu'exagéré, de révéler cette aide, mais une femme a finalement cru à ma bonne foi et a concocté la solution suivante : je ne connaissais pas cette aide (*nuan enda' nemu iya*), mais elle était bien là. Le verbe employé, *nemu* (racine *temu*), est essentiel, car il renvoie à la connaissance, au savoir. Nous y reviendrons. Pour l'instant, il importe de souligner que là

² Un villageois fait exception: un instituteur converti à la religion baptiste qui ne se soucie d'aucune restriction pour travailler son jardin et relègue les entités invisibles au rang de croyances qu'il remplace par un Dieu chrétien. Pour l'instant cependant, c'est vers le protestantisme que se tourne l'écrasante majorité des convertis iban, ruraux ou urbains, qui s'accommode beaucoup mieux de l'animisme et de ses entités invisibles. D'autres groupes de Sarawak ont vécu cependant des épisodes beaucoup plus radicaux (voir Amster 1998 par exemple), rejetant en bloc charmes, rites et pratiques animistes.

où les anthropologues voient des différences culturelles, les villageois parlent de différence de savoirs. Pour les villageois, des entités invisibles existent dans tout l'univers et certains savent les voir et composer avec elles tandis que d'autres les ignorent.

Si l'on considère le point de vue des villageois, force est de constater que l'existence d'entités invisibles ne relève pas des champs métaphorique, symbolique, imaginaire, idéologique, religieux ou culturel, bref d'une création humaine. C'est l'anthropologie qui introduit son agnosticisme et athéisme historiques et prépondérants, eux-mêmes inscrits dans le champ plus large des sciences, constitué contre la religion et tout théisme. Pour s'extraire de ces influences, cette thèse adopte résolument le point de vue iban, à savoir qu'il existe des entités invisibles indépendantes de toute création humaine et peuplant le monde – pas juste leur monde – même si les leurs sont spécifiques et avec une histoire particulière.

Les outils conceptuels

Un mouvement de relecture de l'animisme émergeant depuis le milieu des années 1990 procure l'essentiel des outils conceptuels de cette thèse. Ce mouvement est traversé de plusieurs courants qui se rallient autour des fondements de l'animisme : l'importance cruciale de la notion de métamorphose; la conaturalité des humains, des animaux, des végétaux et des minéraux; la capacité relationnelle d'êtres d'origines diverses (humaines et non humaines) dotées de sensibilité, ce qui nécessite un élargissement des notions de socialité et de personne³ et, par le fait même, des perspectives anthropocentriques ou sociocentriques aux approches cosmocentriques. Toutes ces notions sont abordées successivement dans la partie de l'analyse consacrée aux piliers de l'animisme iban et chaque fois par le biais d'une forme différente de métamorphose établissant des passerelles entre le monde des êtres vivants et celui des êtres invisibles. Ce qu'il importe, c'est de repérer qui sont ces *antu*, ces entités invisibles, ce qu'elles font, comment elles interviennent dans les vies humaines et les formes relationnelles instaurées avec elles, bref, de les replacer au cœur de l'analyse et de ne plus les considérer comme expression culturelle de phénomènes autres et bien plus réels.

³ Tout au long de cette thèse, la notion de personne fait référence à des êtres d'origine humaine et non-humaine, dotés de socialité et de sensibilité.

Un tel déplacement force à reconsidérer la dichotomie nature – culture et ses corollaires : les dualismes société-nature, animé-inanimé; humanité-animalité; naturel-surnaturel; corps-esprit; sujet-objet; raison-instinct; etc. Ces approches se démarquent également de l’anthropologie religieuse et de son héritage judéo-chrétien qui pose la transcendance et la supériorité du Dieu créateur sur la nature (Callicott et Ames 1989 : 3-6) en insistant, au contraire, sur l’immanence des entités invisibles. Cette rupture, nécessaire, avec l’anthropologie religieuse semble cependant insuffisante. En effet, pour adopter les prémisses iban, il convient d’expurger également les présupposés agnostiques et athéistes qui perdurent globalement dans les approches cosmocentriques. Pour cela, il suffit de pousser à son terme le déplacement proposé par les tenants de ce courant par rapport aux dichotomies occidentales et de l’appliquer à l’existence des *antu* comme phénomène du réel.

Ingold critique la manière dont les anthropologues comblent le gouffre qui sépare les prémisses occidentales dualistes de celles des groupes animistes. Il souligne le malaise dans l’analyse que Bird-David (1990) propose du rapport des Nayaka (des chasseurs-collecteurs du sud de l’Inde) avec la forêt. L’auteure établit un parallèle entre une éthique et une économie de partage et ce qu’elle qualifie de métaphore : la forêt, selon les Nayaka est un parent qui prend soin d’eux, qui donne à ses enfants sans attente de retour. Bird-David en conclut que les Nayaka projettent leurs relations sociales sur leurs relations avec la nature, point que conteste Ingold. Sur quelles bases, questionne-t-il, qualifions-nous de métaphore des relations qui sont données comme réelles par les populations? La notion de métaphore permet commodément d’éluder l’équivalence des relations avec des êtres humains ou non humains pour ces populations.

In short, actions that are in the sphere of human relations would be regarded as instances of practical involvement with the world come to be seen, in the sphere of relations with non-human environment, as instances of its metaphorical construction (Ingold 1996 : 125-126).

Dans un autre texte, Ingold (2000 : 76) qualifie ce glissement de profondément arrogant car :

It is to accord priority to the Western metaphysics of the alienation of humanity from nature, and to use our disengagement as the standard against which to judge their engagement (c’est l’auteur qui souligne).

Le même raisonnement, et donc le même constat d’arrogance, s’applique lorsqu’il est question des entités invisibles que nous jugeons à la lumière de notre agnosticisme et

athéisme.

Dans l'exemple précédent, le concept de métaphore sort l'anthropologue de l'impasse, de l'impossibilité de penser et d'accepter la conaturalité et la consubstantialité des êtres⁴. Pour paraphraser Ingold (2000 : 95), il s'agit d'une stratégie commode pour rendre compte d'ontologies distinctes sans avoir à statuer sur leurs fondements dans la réalité et sans bousculer nos propres certitudes ontologiques : après tout, l'anthropologie sociale et culturelle se spécialise sur les visions du monde, pas sur la nature fondamentale du réel. Finalement, ces stratégies permettent de rendre compte d'une altérité alors même que la pensée se heurte à l'impensable, en l'occurrence la conaturalité des êtres vivants. Or, les mêmes procédés viennent encore secourir l'anthropologue lorsque l'impensable provient cette fois de l'existence d'entités invisibles et qu'il refuse d'affronter cette proposition. Cette attitude est tout aussi arrogante puisqu'elle évalue l'existence des entités invisibles à partir de l'agnosticisme et de l'athéisme propres à la rationalité occidentale. La seule issue semble d'adopter le point de vue animiste, iban en l'occurrence, et de nous ouvrir à d'autres modes de savoirs. C'est alors toute la question des savoirs qui est en jeu et que précise Schwimmer.

Schwimmer (2004b), s'appuyant sur Foucault, retrace la rupture introduite par Descartes par rapport à Spinoza en ce qui concerne la connaissance. Jusqu'à la Renaissance, il existe un lien étroit entre la philosophie de la connaissance et une spiritualité de transformation de l'être du sujet par lui-même. Pour Spinoza, l'accès à la vérité dépend d'une série d'exigences concernant l'être même du sujet. Descartes rompt avec cette tradition et :

L'histoire de la vérité est entrée dans sa période moderne le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement. Il me semble que c'est là où ce que j'ai appelé le « moment cartésien » prend sa place et son sens (Foucault 2001 : 19 cité dans Schwimmer 2004b : 278).

La rupture sépare les conditions internes à la connaissance de ses conditions externes, par l'application d'une logique cartésienne fondée sur les liens de causalité de concepts universaux entre eux.

⁴ Plus loin, je distingue ces deux notions dont la première est utilisée pour souligner le fait que des êtres partagent des caractéristiques importantes et une « nature » commune.

Schwimmer montre que cette rupture entre ces deux postures oppose aujourd'hui, par exemple le regard de Bloch porté sur les populations animistes à celui des auteurs qui balisent une approche cosmocentrique. Le premier réfute comme extérieures au champ de la connaissance les conditions de savoirs rapportées par les seconds parmi lesquelles « *religious concepts, ritual actions, ceremonial performances, and above all, reconstitution of their habitus of relations to landscape, animal, narratives, dreams, visions, social system, as well as many affects, aroused by images provided by such experiences* » (Schwimmer 2004b : 279). Ces conditions externes de savoirs, négligées par la science et rejetées comme fausses par la pensée cartésienne, sont au cœur des savoirs animistes et des préoccupations des auteurs désireux de pratiquer une anthropologie ontologique. Mais quel statut leur accordent-ils? Celui de vérités, de savoirs ayant une prise réelle sur le monde? Pour y répondre, Schwimmer (2004b : 280) recourt à un exemple ethnographique. Chez les Maoris, le plus effrayant des animaux protecteurs est le *kawau* dont le cri, « *Ko wai ahau ?* » signifiant « Qui suis-je? », terrifie ceux qui sont incapables de répondre à la question. Comment traiter ce phénomène? Prendre la question de l'oiseau au sérieux ou la balayer au nom de la rigueur scientifique? Schwimmer adopte une troisième voie, à l'instar d'un grand nombre d'anthropologues : il se demande pourquoi ces gens racontent cette histoire. Le problème qu'il soulève, comme celui qui occupe toute cette thèse, concerne la nécessité de questionner ce qui existe.

*The emphasis on ontologies in this volume expresses a need for anthropologist to ask questions about what is supposed to exist. Here the ontological "proof" is not to determine, as in earlier years, whether God exists, but is more like "dismantling a clock to demonstrate how its parts work together"*⁵ (Schwimmer 2004b : 277).

Ainsi, il ne s'agit pas de statuer sur ces savoirs, mais de comprendre comment ceux-ci s'agencent à partir de prémisses ontologiquement différentes. Et il faut préciser : s'agencent logiquement. En effet, malgré leurs divergences majeures, les uns comme les autres, que ce soit Descartes, Spinoza, Bloch ou les contributeurs d'une anthropologie ontologique, se rejoignent sur « *the cardinal importance of clear and distinct universal concepts and propositions, and of rigorous logical sequences* » (Schwimmer 2004b : 278). Se refusant à statuer sur les liens entre ces savoirs et la réalité, les anthropologues se bornent à démontrer la cohérence et la logique, bref le caractère rationnel des

⁵ L'auteur reprend ici une phrase de Mason (1997 : 35) pour décrire l'ontologie de Spinoza.

différentes composantes animistes, bien qu'elles soient fondées sur des prémisses foncièrement distinctes de l'ontologie occidentale. Il s'agit ici de la même tension fondamentale, évoquée plus haut, qui parcourt toute la discipline et qui la piège entre son ouverture aux autres et la nécessité de les rendre intelligibles dans une pensée rationaliste. Cette tension est exacerbée par le fait que les anthropologues se sont souvent portés défenseurs des populations avec lesquelles ils travaillaient, montrant que celles-ci n'étaient pas dominées par des croyances irrationnelles et erronées. Pour cela, ils montrent que leurs pratiques sont organisées par une logique, une cohérence interne.

Sahlins (1995) touche un point similaire dans sa controverse avec Obeyesereke qui pratique selon lui une forme de sympathie envers les populations indigènes l'amenant à leur prêter des valeurs bourgeoises. En effet, Obeyesereke affirme comprendre les populations indigènes sur la base d'une rationalité pratique commune, c'est-à-dire une forme d'actions rationnelles et de pratiques universelles, car découlant de dispositions biologiques humaines. Cette compréhension permet à Obeyesereke de réfuter les textes qui traitent d'une déification du Capitaine Cook par les Hawaïens et de rapporter plutôt ces écrits à une mythologie occidentale. En effet, comment les Hawaïens pourraient-ils confondre un humain avec un Dieu? Sahlins conteste cette capacité de comprendre d'autres populations sur la base d'une humanité commune et de s'épargner une investigation ethnographique à travers des exemples de taxonomies indigènes qui reposent certes sur un empirisme et une perception sensorielle, mais exigent cependant de dégager les critères d'objectivation en œuvre. Il propose ainsi des exemples de classifications zoologiques reposant sur des critères éloignés des nôtres et d'autres imprégnés par les esprits. Enfin, il cite l'introduction de Foucault de *Les mots et les choses* où l'auteur s'inspire d'un texte de Borges. Ce dernier cite « une certaine encyclopédie chinoise » selon laquelle les animaux se divisent en :

« a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin au poil de chameau, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches » . Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre : l'impossibilité nue de penser cela (Foucault 1966 : 7, c'est l'auteur qui souligne).

Dans le cas de la controverse entourant l'attitude des Hawaïens à l'égard de Cook,

Sahlins précise que la limitation de notre propre système de pensée découle :

Not only the relativity of our notion of « objectivity » but the absolute sense of a world-in-itself that lies behind it. The evident difference between common average Western empirical judgments and Hawaiians' or New Guineans' is that ours suppose a world from which spirit and subjectivity were long ago evacuated (Sahlins 1995 : 163).

Dans ses diverses tentatives pour retracer des rationalités, l'anthropologie inverse ce qui est important pour les animistes : elle leur accorde une rationalité alors qu'ils n'évaluent pas nécessairement leurs pratiques en fonction de leur cohérence interne, mais plutôt de leur efficacité, et elle écarte la question de l'existence des entités invisibles alors que celle-ci est sans cesse réaffirmée. L'activité anthropologique consiste à soumettre à l'exercice de la Raison les réalités ethnographiques autres. Les populations avec lesquelles travaillent les anthropologues n'endossent évidemment pas forcément cette suprématie de la Raison. Les Iban ne semblent pas impressionnés outre mesure par l'activité cérébrale, hormis les facultés de mémorisation qu'ils jugent aujourd'hui essentielles à la réussite scolaire et qui sont logées dans le cerveau (*untak*). Pour le reste, la capacité de réfléchir (*berunding*) est contenue dans le foie et est intimement liée à la moralité et aux sentiments. Le foie est bien plus significatif que le cerveau, et avec lui les domaines des émotions et de la moralité qui rejaillissent dans les relations sociales⁶. En outre, comme chez les Kenyah (Armstrong 1991 : 32-33, chapitre 3), des essarteurs du centre de Bornéo présentant des formes de stratification, les émotions sont très présentes dans l'atmosphère d'une longue-maison et les villageois sont très prompts à décoder les moindres changements sur ce registre⁷.

Évidemment, le point de litige suprême concerne les entités invisibles. Là, la pratique anthropologique devient celle de la Raison conjurant l'irrationnel. Rétablir le point de vue animiste, c'est admettre l'existence de ce qui n'est pas rationnel, de ce qui n'entre d'aucune manière dans nos cadres cartésiens. C'est, me semble-t-il, le pas ultime d'une remise en cause de nos catégories de pensée et le prolongement logique d'une approche qui s'est attaquée aux dichotomies occidentales et à leur inadéquation pour parler des animistes. Dans cette thèse, je ne propose pas un déplacement systématique de nos

⁶ Uchibori (1978 : 14-15) donne des exemples d'expressions idiomatiques faisant intervenir le foie et des registres qu'elles couvrent : *tusah ati* (troublé mentalement), *pedis ati* (ennuyé) etc.

⁷ Cette prépondérance des sentiments se répercute jusque dans la loi coutumière chez les Taman du Kalimantan (Bernstein 1991 : 70, s'appuyant sur Sungkalang 1982 : 12) qui se conçoit comme une compensation dont l'aspect monétaire vise à apaiser la honte et les sentiments douloureux.

concepts à la lumière de cette proposition. Il s'agit là d'une tâche colossale qui dépasse de loin les possibilités de ce travail. En outre, je m'appuie sur des données ramassées avec un regard conventionnel sur ce que représentent les entités invisibles. Ce mode de collecte conditionne le résultat final ne serait-ce que parce que certaines questions qui apparaissent aujourd'hui essentielles n'ont pas été posées. Enfin, la position adoptée ici ne découle pas d'un postulat théorique testé par la suite à la lumière ethnographique. Tout au contraire, elle s'est dégagée progressivement dans le processus d'analyse et d'écriture et relève clairement d'une préoccupation de « justesse » ethnographique. Pour toutes ces raisons, mon propos est beaucoup plus modeste. J'utilise les outils anthropologiques fournis par les nouveaux courants cosmocentriques pour tenter de saisir et de préciser le rapport que les Iban entretiennent avec les entités invisibles et je tâche d'en « démonter le système horloger ». Cependant, je repère et souligne les décalages et les hiatus entre ces outils d'une part et les propos et pratiques des villageois d'autre part pour mettre progressivement à jour la ligne d'incommensurabilité entre les uns et les autres. Au terme de ce parcours, cette ligne devient évidente et peut être résumée par la proposition faite plus haut, à savoir que le point ultime de conflit concerne le statut accordé aux êtres invisibles. C'est sur le plan ethnographique que je propose un déplacement de perspective en endossant la version iban et en partant des prémisses de l'existence d'entités invisibles comme phénomène du réel. Ce faisant, je défends une nouvelle approche de la différenciation et de la préséance iban, et je m'inscris dans un courant en élaboration : l'anthropologie ontologique.

Une anthropologie ontologique

Ce travail s'inscrit dans une discipline en pleine édification, appelée anthropologie ontologique (Clammer, Poirier, Schwimmer 2004 : 10), préoccupée des manières d'être au monde. Le concept d'ontologie prédomine nettement dans les relectures cosmocentriques de l'animisme, encore qu'il n'ait pas toujours été clairement défini. Il est souvent utilisé de manière assez vague comme manière d'être au monde, en tant que « *intellections-cum-feelings regarding the nature of Being* » (Smith 1997 : 67). Des définitions plus précises émergent de certaines perspectives théoriques. Ancrée dans une approche de l'engagement définie par Tim Ingold, Sylvie Poirier (2004 : 58sq), insiste sur l'importance des manières d'être au monde, plutôt que des visions du monde. Pour elle, les ontologies font ainsi référence à l'Être et à ce que les membres d'une culture ont à dire à ce sujet; elles sont liées au savoir et à l'action. Dans le même souffle, elle

affirme explorer différentes *manières d'être au monde*. L'essence de l'être des philosophes semble devenir la nature de l'être ou une théorie locale de l'être. La dimension existentialiste du concept trouve des échos dans l'intérêt pour les vies humaines et les manières d'être au monde.

Dans leur introduction de *Figured Worlds*, Clammer, Poirier et Schwimmer (2004 : 4) donnent une définition synthétique de l'ontologie qui couvre tous les aspects abordés dans les écrits. C'est celle que je retiens.

But no ontology is simply a system of knowledge; it is equally, as the term itself implies, an account of a way of being in the world and a definition through practice (and not only through cognition) of what that world is and how it is constituted.

L'anthropologie étant caractérisée par son intérêt pour le culturel, il importe de préciser le rapport entre culture et ontologie. Clammer et ses collaborateurs (2004 : 3) posent d'emblée que la culture dérive de l'ontologie. Pourtant, Tanner (2004 : 213) en donne une image contraire lorsqu'il affirme que les postulats ontologiques relèvent de la culture. Or, cette divergence n'est pas anodine. Dans le premier cas, l'ontologie est fondamentale, au-delà de ce que les auteurs nomment des concepts de second niveau tels que sont, par exemple, l'ethnicité ou les classes sociales pour expliquer des conflits. Dans la seconde option, le concept d'ontologie se ramène à une variante culturelle. À la lumière de ce qui précède et de la volonté de reconnaître les prémisses iban de l'existence d'entités invisibles comme phénomène du réel, il est clair que l'ontologie ne peut être entendue comme une variante culturelle. Dans cette thèse, elle est comprise comme une référence fondamentale d'être au monde, de savoirs et de pratiques et ainsi une porte sur le monde.

Avec cet ouvrage collectif, Clammer *et coll.* (2004 : 17-18) proposent de jalonner cette discipline nouvelle, l'anthropologie ontologique, qu'ils ancrent dans quatre caractéristiques. La première concerne la construction de mondes figurés, dont la formulation anglaise (*figured worlds*) est introduite par Holland *et coll.* (1998), et implique trois principes épistémologiques : les personnes sont constituées de relations, elles sont divisibles (*dividual*); l'environnement inclut des relations avec la famille, les plantes, les animaux, les ancêtres, le paysage, la nourriture, les lieux de pouvoirs extérieurs et les chercheurs; les performances de tous genres (« religieuse »,

« magique », « divertissement ») sont toutes vues comme des expériences sociales ancrées dans des pratiques socio-économiques servant à éduquer l'attention et reproduisant les « superpersonnes » comme personnes divisibles⁸. Les notions de personnes divisibles et de superpersonnes, dans ce contexte, sont reprises à Bird-David (1999). La seconde caractéristique de l'anthropologie ontologique se rapporte à des « identités positionnelles », c'est-à-dire qui se constituent les unes par rapport aux autres. La troisième, nommée « *authoring selves* », est intimement liée à la création de savoirs nouveaux et aux concepts d'hétéroglossie ou de dialogisme de Bakhtine. Le quatrième pilier de cette discipline nouvelle porte sur la création de mondes nouveaux qui émergent comme résultat d'une « *kind of dynamic uniting the intimate and the social sites of cultural production* » (Holland *et al.* 1998 : 235, cité dans Clammer *et coll.* 2004 : 18). Cette thèse porte sur des expériences quotidiennes de relations avec des êtres invisibles d'origines diverses et s'ancre ainsi plus particulièrement dans le premier volet d'une anthropologie ontologique⁹.

Au sein de ce champ, l'approche de Tim Ingold s'avère particulièrement féconde pour baliser l'animisme iban. Elle est présentée plus en détail dans le chapitre suivant, aussi je ne retiens ici que ses lignes directrices. S'inspirant de la phénoménologie, de la psychologie écologique et d'un courant en écologie qui n'endosse pas la sélection naturelle, Ingold bâtit une approche de l'« être dans le monde » dans laquelle les individus sont engagés dans un rapport attentif à leur environnement. Cet environnement, dans le cas qui nous occupe, ce sont les êtres vivants (humains, animaux, végétaux et minéraux) et les entités invisibles. L'auteur s'insurge ainsi contre une pensée constructiviste qui pose une médiation mentale et conceptuelle au fondement du rapport au monde et, plus globalement, des prémisses rationalistes qui accordent la primauté à la pensée. Sa perspective met au contraire l'accent sur l'engagement sensible d'un être entier, tant biologique que culturel, un organisme-personne. Ce dernier fait bien plus qu'actualiser l'héritage à la fois biologique et culturel de ses ancêtres. Il se constitue et naît au monde dans ces relations entretenues tout au long de la vie. Ce n'est pas tant comme modèle explicatif que cette approche est très utile, mais comme inspiration générale puisqu'elle fournit les deux points

⁸ Ce paragraphe est une traduction littérale des auteurs, mais la nouveauté de la discipline proposée mérite cette longue citation.

⁹ Avec ces jalons, il est clair que l'anthropologie s'approprie à sa manière ce concept, abandonnant par exemple la notion d'essence de l'Être chère aux philosophes.

d'articulation principaux de cette thèse. Le premier est lié à l'engagement attentif dans le monde tandis que le second concerne la manière dont les humains se constituent dans ces rapports. En outre, l'approche d'Ingold a le grand mérite de ne pas être incompatible avec les prémisses iban de l'existence d'entités invisibles, bien que l'auteur ne statue pas sur ce point.

La question ethnographique

Le problème du statut des entités invisibles se pose avec beaucoup d'acuité à propos de la question qui occupe cette thèse sur la différenciation et la préséance iban, deux phénomènes qui s'articulent, au sein de ce groupe, avec une moralité et des pratiques par ailleurs fortement égalitaires. Cependant, cet égalitarisme iban n'est pas conforme à la définition occidentale, héritée des Lumières, qui oscille constamment entre une égalité de condition ou une égalité de chances. Aucun des deux modèles ne s'applique aux Iban qui non seulement reconnaissent la différenciation entre les humains, mais la valorisent et l'encouragent. Qui plus est, cette différenciation ne résulte pas de qualités humaines différenciées propres à chaque humain dans un système où les chances sont *a priori* égales, mais découle du soutien d'êtres invisibles qui garantissent le succès des entreprises de certains humains sur des bases imprévisibles. Pourtant, les Iban ne voient pas là une contradiction avec une moralité égalitaire qu'ils défendent par ailleurs âprement et qui se manifeste fortement dans leurs pratiques sociales, politiques, économiques et juridiques. Enfin, cette moralité coexiste avec l'affirmation d'une préséance dans le domaine rituel (Sather 1996). Cette thèse propose d'examiner l'articulation de ces trois dimensions et suggère que les pratiques égalitaires dominent les rapports entre humains tandis que la différenciation et la préséance découlent de relations avec les entités invisibles. C'est la raison pour laquelle la préséance est visible dans le domaine rituel, l'espace par excellence des relations formalisées avec les entités invisibles.

Pour circonscrire les pratiques égalitaires, je m'appuie sur les écrits ethnographiques existants, déjà volumineux, dont je propose une revue dans le chapitre 2. La contribution de cette thèse concerne plutôt la différenciation et la préséance, et c'est là que le problème fondamental soulevé plus haut ressurgit. En effet, la revue des textes concernant la différenciation montre clairement que derrière toute réussite humaine spectaculaire (celle dont elle traite) dans un domaine prestigieux ou un autre se trouve

toujours une entité invisible (voir chapitre 2). Les villageois corroborent ce fait qu'ils rappellent sans cesse en soulignant qu'aucun succès humain n'est possible sans l'aide d'une entité invisible, que ce soit la riziculture, l'acquisition de biens matériels dont les jarres précieuses sont les plus prisées, la chasse aux têtes, le tissage de *pua'* (sortes de couvertures réalisées par la technique de l'*ikat* qui constitue l'activité féminine la plus prestigieuse), l'art oratoire, la maîtrise de la loi coutumière, le *leadership* politique ou, aujourd'hui, la réussite scolaire qui donne accès à des postes importants dans la fonction publique ou l'entreprise privée.

Voici donc le dilemme. Pour les villageois, la différenciation découle directement de l'intervention d'êtres invisibles. Les anthropologues entendent cette explication comme une justification, une interprétation locale ou encore une idéologie d'une différenciation par ailleurs nécessairement constituée sur la base de rapports humains et relevant de l'esprit humain. Ils vont alors tâcher de préciser cette production idéale ou rechercher ce qui, dans les rapports humains, génère de la différenciation. Cette divergence, déjà problématique en soi, est aggravée dans le cas iban par le fait que, hors du champ des entités invisibles, lorsque seuls les rapports humains sont en jeu, les pratiques égalitaires dominent. Dans cette thèse, j'opte pour le point de vue iban, c'est-à-dire que je ne substitue pas une explication sociale et culturelle aux phénomènes provoqués selon les villageois par des entités invisibles. À leur instar, je prends comme point de départ de la différenciation l'aide d'entités invisibles qui permet aux individus de gravir progressivement les échelons d'un ou plusieurs registres prestigieux et ceux des tâches rituelles lors des rites qui correspondent à ces registres. Ces cheminements engagent l'individu tout entier, dans ses diverses constituantes visibles et invisibles, qui se « renforce » et acquiert de « la maturité » dans ce processus, c'est-à-dire tout particulièrement au contact d'entités invisibles. C'est ainsi que la différenciation se crée entre les personnes mêmes, qu'elle est incarnée. La préséance visible dans l'espace rituel découle de ces « forces » inégales et correspond à la nécessité de mettre en présence des humains capables de supporter la proximité d'entités invisibles à la puissance variable. Ces définitions très sommaires, mais étayées dans les trois derniers chapitres, ne prennent leur plein sens que si les entités invisibles sont reconnues comme des phénomènes tangibles aux conséquences réelles sur les humains.

Présentation sommaire de l'île de Bornéo

À travers une revue des écrits ethnographiques sur les questions de l'égalitarisme, de la différenciation et de la préséance, le chapitre 2 présente les Iban. Dans cette section, je m'en tiendrai donc à une introduction sommaire de l'île de Bornéo. En cela, je situe les Iban de Sarawak au sein d'une unité culturelle plutôt que politique. En effet, ils sont politiquement inscrits au sein de la Fédération de la Malaisie depuis 1963¹⁰, mais partagent de nombreuses similitudes culturelles avec les autres groupes d'essartiers de Bornéo. C'est cette seconde unité que les anthropologues retiennent généralement à des fins comparatives.

Carte 1 : L'Asie du Sud-Est (carte retravaillée à partir de celle de King 1993 avec l'autorisation de l'auteur)



L'île de Bornéo, la troisième au monde par sa superficie après le Groënland et la Nouvelle-Guinée, s'étend sur 750 000 km² au cœur de l'Asie du Sud-Est (voir carte 1). Elle est partagée entre l'Indonésie, la Fédération de la Malaisie et le Sultanat de Brunéi Darussalam. Ces frontières résultent de l'histoire coloniale tandis que l'île est divisée entre

¹⁰ Historiquement, les Britanniques ont colonisé la Péninsule malaise, incluant l'actuel Singapour, qu'ils ont baptisée Malaya. En 1963, la Malaya forme, avec les états de Sarawak et Sabah, une fédération, la Malaisie, dont se sépare Singapour en 1965. En français, le terme « Malaisie » traduit plus justement « Malaya » et s'applique aujourd'hui à la Péninsule malaise à strictement parler tandis que Malaysia désigne la fédération, c'est-à-dire la Malaisie et les deux états de l'île de Bornéo. C'est cette acception que j'utilise tout au long de cette thèse à la différence de l'appellation courante en France, par exemple, qui utilise indifféremment « Malaisie » pour désigner la Péninsule malaise ou la Fédération, parlant de « Malaisie orientale » à propos des états de Bornéo.

les puissances coloniales britanniques et néerlandaises par un traité signé en 1824. La partie méridionale (535 000 km²), l'actuel Kalimantan (11 millions d'habitants en 2001¹¹), relève des Indes néerlandaises et est rattachée à l'Indonésie au moment de l'Indépendance en 1949. Elle est divisée en quatre régions administratives possédant leur capitale: le Kalimantan de l'Ouest (Pontianak), le Kalimantan du Centre (Palangkaraya), le Kalimantan de l'Est (Samarinda) et le Kalimantan du Sud (Banjarmasin). Les Britanniques se réservent la partie nord (215 000 km²) dont les trois constituantes, les actuels Sarawak (capitale Kuching), Sabah (capitale Kota Kinabalu) et Brunéi Darussalam (capitale Bandar Seri Begawan) (respectivement 2,2 millions, 2,5 millions et 0,3 million d'habitants en 2000 pour des territoires de 125 000 km², 75 000 km² et 5 700 km²¹²) connaissent une histoire coloniale distincte. En effet, Sabah est développé par la Compagnie des Indes orientales tandis que Sarawak devient le Sultanat d'une famille de Britanniques (voir plus loin). Ces deux derniers états accèdent au statut de Protectorat britannique en 1888, avec l'actuel Brunéi Darussalam, tout en conservant leur spécificité jusqu'à leur inclusion dans la Fédération de la Malaysia en 1963. Par ailleurs, ce n'est qu'en 1984 que Brunéi Darussalam accède à l'indépendance. La carte 2 présente les frontières politiques et administratives actuelles.

L'État de Sarawak est également découpé à des fins administratives en Divisions dont le nombre a progressivement augmenté pour un total actuel de neuf (voir carte numéro 3). Les Divisions sont ensuite subdivisées en Districts. Les villageois dont il est question dans cette thèse habitent le long de la rivière Layar dans le District de Betong de la Seconde Division (celle de la Saribas). La Layar est subdivisée en trois régions selon sa proximité avec Betong : la basse Layar comprend les villages proches de Betong, la moyenne Layar est plus rurale tandis que la haute Layar s'enfonce vers l'amont. Le village de *Rumah manah* (nom fictif) est situé dans la moyenne Layar (voir carte numéro 4). J'y ai séjourné à deux reprises : d'abord en 1991 (5 mois) pour des terrains de maîtrise, puis en 1996 (10 mois) pour des terrains de doctorat.

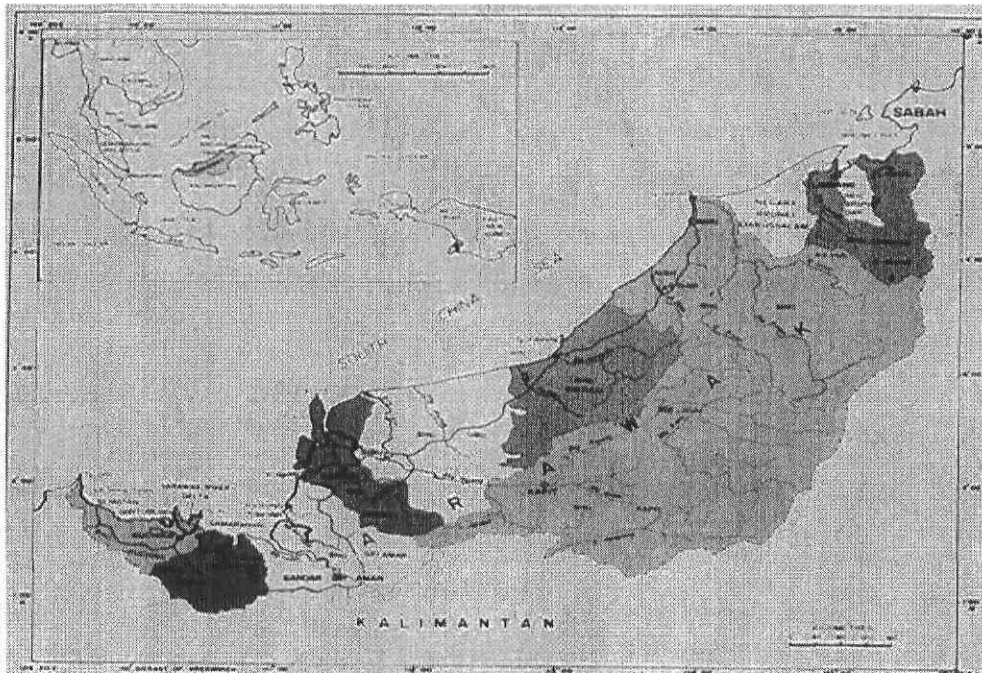
¹¹ Ces statistiques proviennent du département de Statistiques du gouvernement indonésien : www.bps.go.id

¹² Les informations concernant la Malaysia sont issues du département de statistiques de ce pays : www.statistics.gov.my; celles concernant Brunéi proviennent du site : en.wikipedia.org.

Carte 2 : les frontières politiques et administratives actuelles à Bornéo (carte retravaillée à partir de celle de King 1993 avec l'autorisation de l'auteur).

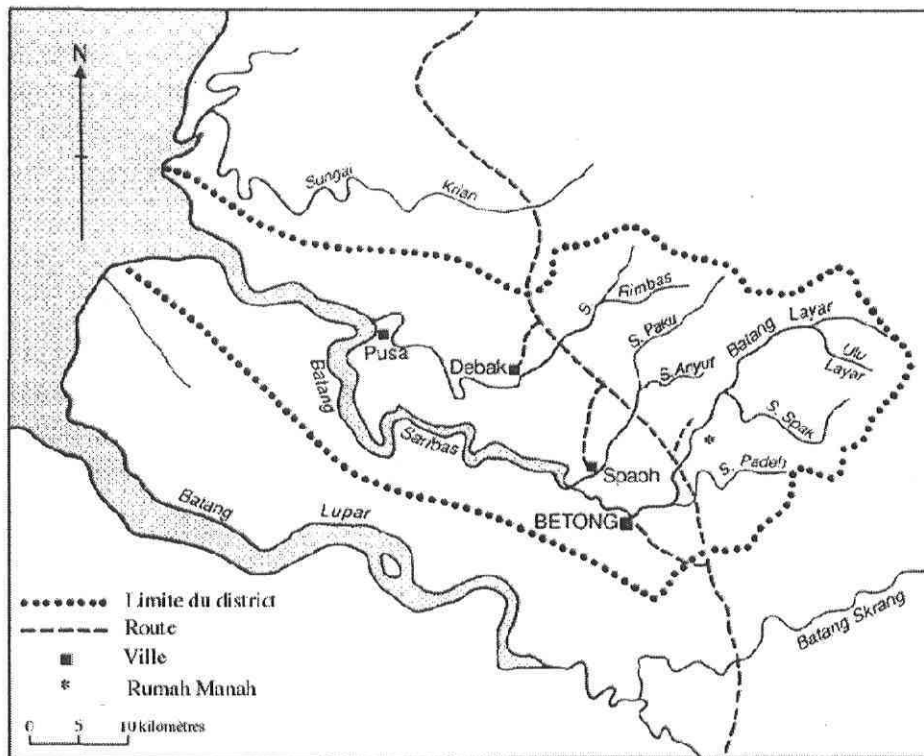


Carte 3 : Les divisions administratives à Sarawak.



Malgré sa taille imposante, l'île est peu peuplée et la majorité des populations sont installées le long des côtes ou des rivières. King (1993 : 19) impute sa faible densité à ses conditions géographiques peu hospitalières. L'île est en effet constituée de larges régions recouvertes de marécages de palétuviers, de sagou ou de palmiers *nipah*, de sols faits de tourbières, d'une forêt dense et difficile d'accès, d'un terrain accidenté et, globalement, de voies de communication limitées essentiellement, jusqu'à récemment, aux rivières avec d'importants rapides sur certaines d'entre elles.

Carte 4 : Localisation du village, Rumah Manah, dans la Seconde Division de Sarawak (carte retravaillée à partir de celle de Sather 1993a, avec l'autorisation de l'auteur)



La population de l'île

Victor King (1993) propose une excellente présentation de Bornéo sous ses diverses dimensions dont je m'inspire très largement pour tracer les principales lignes qui suivent. Des fouilles dans la grotte de Niah à Sarawak ont permis de repérer une présence humaine depuis probablement 35 000 à 40 000 ans. Cependant, les ancêtres des groupes actuels, les Austronésiens, ne sont présents qu'à partir de 4 500 ans, époque où ils se répandent dans la

région à partir des Philippines (King 1993 : 77, reprenant Belwood). La culture austronésienne présente des caractéristiques encore visibles de nos jours (King 1993 : 82-83) : des maisons sur pilotis (quoique différentes des longues-maisons); la poterie dont des jarres qui seront supplantées bien plus tard par celles importées de Chine; la construction de bâtiments rituels spéciaux (que l'on trouve encore chez certains groupes); des vêtements d'écorce (les Iban se sont rabattus sur ces vieilles techniques durant l'invasion japonaise à partir de 1941); le tressage de nattes et de paniers; les tatouages (très présents jusqu'à récemment chez les Iban); l'usage d'arcs et de flèches (disparus au profit de la sarbacane, beaucoup plus récente); la culture du riz; l'élevage de volailles et de porcs (chers aux Iban et dont la consommation les distinguent des Malais); la consommation de noix de bétel; le traitement particulier des morts et les secondes funérailles (présentes chez les groupes de la Barito particulièrement et chez les Berawan); un monde peuplé d'entités avec lesquelles il faut composer. La population de l'île est alors principalement localisée le long des côtes et des rivières, mais pénètre quelque peu à l'intérieur de la jungle, peu hospitalière.

La population actuelle de l'île est très diversifiée d'un point de vue ethnique et plusieurs nomenclatures coexistent selon les critères retenus, qu'ils soient de types sociaux et culturels ou linguistiques. Les populations considérées comme autochtones sont globalement appelées Dayak, encore que le terme prête à confusion. En effet, il désigne à la fois des nomades connus collectivement sous le nom de Punan¹³ et de nombreux groupes d'essarteurs, parmi lesquels se trouvent les Iban. Dayak, ou encore Dyak, Daya, Dya, signifie « intérieur, personnes de l'intérieur, des terres » dans plusieurs langues locales, mais divers peuples, notamment les Malais des côtes lui accolent des connotations péjoratives telles que « rustre, péquenaud » (Hudson 1967 : 24-28). L'appellation prend de la vigueur au dix-neuvième siècle alors que les Européens l'utilisent largement, mais dans des sens différents. Les Néerlandais l'ont appliqué à l'ensemble des indigènes non musulmans de Bornéo, tandis que les Britanniques l'ont réservé aux Iban et aux Bidayuh qu'ils appelaient respectivement Sea Dayak et Land Dayak, s'étant confrontés d'abord aux premiers sur la mer, puis aux seconds à l'intérieur des terres. Cette distinction ne reflète pas la réalité géographique puisque les Iban vivaient essentiellement à l'intérieur des terres, même s'ils s'étaient engagés dans des activités de piraterie aux côtés des Malais.

¹³ Notons que l'usage du terme est parfois restreint aux seuls essarteurs.

Aujourd'hui, le terme Dayak rassemble une variété de groupes, dont les Iban, qui présentent des similitudes telles que les caractéristiques physiques, une langue malayo-polynésienne, une économie traditionnellement basée, à quelques exceptions près, sur la culture du riz sur essarts, un habitat en longue-maison pour la majorité et des pratiques animistes. Il est cependant très difficile de tracer des frontières précises entre des groupes ethniques, encore que certaines généralisations sont possibles. King (1993 : 36-58) propose de distinguer dans un premier temps les nomades des essarteurs. Les premiers sont essentiellement des chasseurs-collecteurs, collectivement appelés Punan malgré leur diversité, habitant l'intérieur des terres, encore que certains se retrouvent sur les côtes du Kalimantan Est¹⁴. Ils présentent souvent des affinités physiques et linguistiques avec les groupes d'essarteurs voisins et se subdivisent en plusieurs sous-groupes (Sellato 1989 : 25-26).

L'essartage se caractérise par le défrichage d'une portion de forêt, cultivée un ou deux ans après une mise à feu, puis laissée en jachère pour une période de 15 à 20 ans. Les principales caractéristiques de ce mode de culture, encore appelé agriculture sur brûlis¹⁵, sont :

...rotation of fields rather than crops; clearing by means of fire; absence of draft animals and of manuring; use of human labor only; employment of the dibble stick...; short period of soil occupancy alternating with long fallow periods (Pelzer 1045 : 17).

L'essartage suppose une grande mobilité des populations qui, une fois qu'elles ont cultivé le territoire correspondant au village, tendent à se déplacer et à défricher de nouvelles régions. Cette mobilité s'est traduite dans le cas iban par un déplacement en quatre siècles du Kalimantan Ouest vers une grande partie de l'actuel Sarawak. Cette grande mobilité a été entravée par le gouvernement colonial et les dernières grandes migrations iban datent des années 1930. Il est ainsi courant de distinguer les régions cultivées de très longue date, comme la Saribas où se déroule le terrain, de celles des Iban pionniers, avides de forêts vierges telles que les définit Freeman qui a travaillé dans la Baleh, une zone ouverte dans les premières décennies du dix-neuvième siècle.

¹⁴ Il faut ajouter les Bajau Laut, un groupe de Sabah qui sillonnaient les mers (Sather 1997), mais tendent également à fonder des villages organisés autour de maisonnées depuis les années 1930.

¹⁵ Dans le cas de la culture du riz, on parle de riziculture sèche par opposition à la riziculture irriguée.

Il est courant de définir les essarteurs de Bornéo par leur habitat en longues-maisons, encore que celui-ci ne soit pas également répandu puisque certains groupes ne connaissent pas cette structure ou la combinent avec des maisons multifamiliales ou nucléaires. Les Dayak essarteurs maintiennent encore des pratiques animistes et/ou se sont convertis, le plus souvent au protestantisme. Les groupes de la Barito sont parvenus à faire reconnaître leurs pratiques par le gouvernement indonésien, sous le nom de religion Kaharingan, au même titre que les principales religions. Enfin, à des degrés divers, ils étaient tous impliqués dans des activités de chasse aux têtes, parfois plutôt du côté des victimes que des agresseurs.

Il est habituel de distinguer deux grands groupes selon qu'ils présentent ou non une forme de stratification sociale. Ce critère pose toutefois deux problèmes importants : tout d'abord, il est utilisé essentiellement pour opposer des groupes fortement stratifiés comme ceux du centre de Bornéo aux sociétés qui présentent une morale égalitaire explicite, comme les Iban, tout en laissant dans le vague le statut de nombreux autres groupes. En outre, cette dichotomie est remise en cause actuellement. C'est néanmoins celle qui est retenue provisoirement puisqu'il est important, pour le propos de cette thèse, de repérer de quel type de société dont il est question : celles présentant une stratification sociale marquée; celles témoignant d'une moralité égalitaire explicite; celles qui n'ont ni l'un ni l'autre. King utilise également le critère linguistique pour discriminer des sous-groupes. Notons que je n'indique pas l'ensemble des groupes de chaque catégorie et que je m'en tiens le plus souvent à ceux dont il est fait mention dans cette thèse. La carte 5 permet de les localiser et il est également possible de se référer au tableau synthèse concluant cette section et reporté en annexe 3 pour consultation en tout temps.

Les essarteurs stratifiés de Bornéo comptent des populations habitant le plateau de l'Apau (ou Apo) Kayan et le Centre de Bornéo, chevauchant le Kalimantan et le Sarawak. Dans ce dernier État, ils sont classés dans la catégorie « Orang Ulu » (gens de l'amont des rivières). Les Kayan dominent démographiquement et politiquement ce groupe. Ils vivent dans de larges longues-maisons et leur organisation sociale présente des strates : une aristocratie dont sont issus les leaders locaux et régionaux, les gens du commun et les esclaves (Rousseau 1990). La structure sociale des Kenyah est également stratifiée, encore que de manière moins marquée chez certains groupes. Les Kajang ne se retrouvent que dans les régions de la Baram et de la Rejang à Sarawak et, à la différence des deux premiers qui

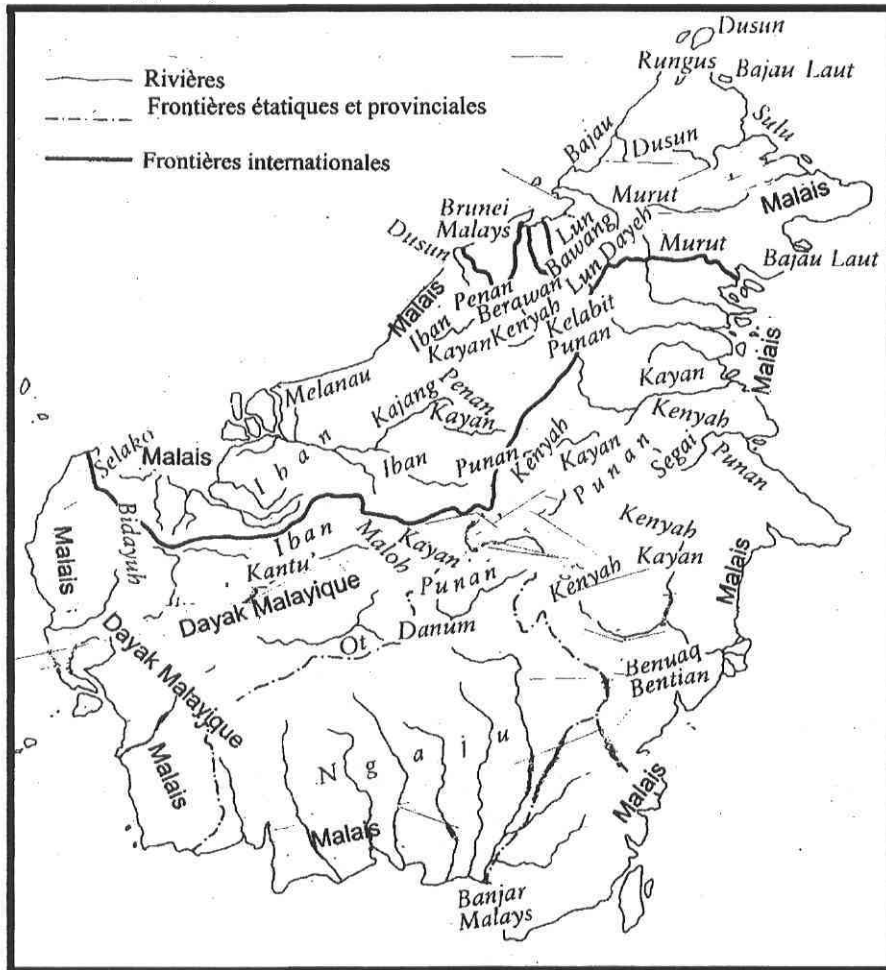
sont des cultivateurs de riz, leur agriculture se fonde d'abord sur le sagou. En cela, ils se rapprochent des Melanau avec lesquels ils partagent des affinités culturelles et linguistiques. Les Melanau auraient migré vers les côtes, où on les retrouve aujourd'hui, et se seraient convertis à l'Islam. Les Berawan habitent le bassin de la Baram à Sarawak et, à l'instar d'autres groupes du sud de Bornéo, pratiquent des doubles funérailles. Les Kelabit-Murut constituent une autre grande famille de sociétés stratifiées, mais certains, les Kelabit du plateau de la Bario par exemple, se distinguent significativement des Kayan-Kenyah-Kadang sur le plan linguistique et économique puisque, outre l'essartage sur brûlis, ils entretiennent des rizières irriguées et pratiquent l'élevage. Les habitants de l'intérieur des terres se désignent eux-mêmes comme des Lun-Dayeh (« les gens de l'amont »), tandis que ceux de la région côtière de la Lawas à Sarawak préfèrent l'appellation Lun Bawang (« gens de ce lieu ») qui s'impose à Sarawak. Enfin, une population de l'ouest du Kalimantan est désignée par les Iban voisins comme des Maloh ou Memaloh, mais comprend trois groupes distincts appelés Embaloh, Taman et Kalis. Sur le plan linguistique, ils relèvent de la famille des Taman qui présentent des affinités avec les langues du sud de Sulawesi, mais ils sont très proches culturellement des autres groupes stratifiés du Centre de Bornéo de par leur structure sociale, leur habitat en longues-maisons et l'essartage. Il est ainsi courant de parler de « groupe tamanique » plutôt que de Maloh.

Il est possible de classer les sociétés dites égalitaires en sous-groupes. Hudson (1970) réunit les groupes parlant ce qu'il nomme les langues « malayiques », qu'il subdivise ensuite en groupes « ibanique » et « Dayak Malayique¹⁶ ». Les groupes « malayiques » sont non-musulmans, mais ils se démarquent également des Malais par l'habitat en longue-maison et la pratique de l'essartage. Les Iban dominant évidemment les groupes « ibaniques ». Ils occupent les parties ouest et nord-ouest de Bornéo et retracent leurs origines dans le bassin de la Kapuas du Kalimantan Ouest. Ils constituent le groupe majoritaire à Sarawak, mais sont aussi présents au Kalimantan Ouest, à Sabah et à Brunéi. Certains groupes de l'ouest du Kalimantan, dont les Kantu, présentent de nombreuses similitudes avec les Iban. Les groupes « malayiques » non « ibaniques » vivent également à l'ouest du Kalimantan et comptent parmi leurs rangs les Gerai et les Selako.

¹⁶ Ces langues, quoique très proches du Malais, seraient endogènes à l'île (Adelaar 1990 : 10 cité par King 1993 : 52).

Les Bidayuh, autrefois appelés Land Dayak par les Britanniques, sont un autre groupe égalitaire de l'est de Sarawak avec des origines dans le Kalimantan oriental. Ils vivent en longues-maisons et pratiquent l'agriculture sur brûlis. Ils se distinguent des Iban, par exemple par la construction d'un bâtiment circulaire dans lequel les hommes se rencontrent et les célibataires dorment. Les trophées guerriers étaient traditionnellement suspendus dans cette maison.

Carte 5 : la localisation des groupes Dayak et Malais de l'île de Bornéo (carte retravaillée à partir de celle de King (1993) avec l'autorisation de l'auteur).



Enfin, les groupes du nord-est de l'île, principalement à Sabah, sont également considérés égaux. Les Dusun, aujourd'hui plutôt appelés Kadazan, en sont les principaux représentants. Ils ont abandonné leur habitat en longues-maisons et, lorsque la géographie le permet, pratiquent maintenant la riziculture irriguée. Il existe également un groupe qui leur est apparenté, les Murut, distincts des Muruts de Sarawak.

Les groupes de la Barito, formés sur la base d'affinités linguistiques, constituent un vaste ensemble couvrant le sud du Kalimantan et se démarquent notamment par leurs rites funéraires élaborés et les doubles funérailles. Parmi ceux-ci, les Ngaju sont les plus connus et constituent le groupe majoritaire de la province. Plutôt que des longues-maisons, ils construisent de larges maisons regroupant plusieurs familles. Ils présentent traditionnellement une structure sociale en trois strates (aristocrates, gens du commun et esclaves), encore qu'il soit difficile de la comparer à celle des Kayan en terme de degré de stratification. Les Ngajau pratiquent une religion aujourd'hui reconnue par l'État Indonésien, à savoir la religion Kaharingan qui est à la fois affiliation à l'hindouisme et officialisation et standardisation d'un animisme traditionnel. D'autres populations parlant une langue de la Barito présentent une stratification sociale aujourd'hui très affaiblie. Mentionnons parmi celles-ci les Bentian et les Benuaq.

Dans cette thèse, il est également question des Meratus, un ethnonyme donné par Tsing et un Meratus gradué à des essarteurs des montagnes éponymes de la partie orientale du Kalimantan du Sud¹⁷. Ce groupe ne présente pas de stratification sociale.

L'Islam est le facteur identitaire le plus significatif des Malais qui possèdent en outre leur langue et leurs coutumes propres. Cependant, la religion demeure le critère principal puisque la conversion d'un Dayak à l'Islam le reclasse automatiquement parmi les Malais. De fait, la majorité du groupe des Malais de l'île est formée de Dayak d'origines diverses devenus musulmans (voir plus bas, la section consacrée à l'islamisation) (King 1993 : 31)¹⁸. Les Malais occupent majoritairement les régions côtières où ils vivent du petit commerce, de la pêche, de l'agriculture fondée sur le riz et, plus récemment, destinée au commerce. Les résidents des capitales des anciennes Cours des Sultanats (voir plus bas) vivent également d'artisanat (King 1993 : 32). À tous ceux-là s'ajoutent des migrants musulmans des régions avoisinantes qui se sont fondus avec les Malais de l'île mais qui retiennent une identité propre, par exemple les Bugis du sud de Sulawesi, les Javanais, les Madourais et les Malais de la Péninsule malaise.

¹⁷ Tsing préfère ainsi ce terme à celui de Bukit qui possède de nombreuses connotations péjoratives.

¹⁸ « *Masok melayu* » (littéralement « entrer [dans l'identité] malaise » est synonyme encore aujourd'hui de se convertir à l'Islam.

Les Chinois et les Indiens sont également des immigrants. L'île compte quelques groupes indiens dont certains sont les descendants de commerçants et d'autres de migrations plus récentes (dans la partie malaysienne de l'île). La plupart des Indiens sont musulmans. Les Chinois constituent un groupe très important de migrants qui se retrouve essentiellement dans le secteur des affaires et du commerce. Certains sont issus de migrants de très longue date, mais la plupart sont venus dans les deux derniers siècles, attirés par les mines du Kalimantan de l'Ouest, puis de Sarawak, tandis que la migration d'autres a été délibérément encouragée par les puissances coloniales européennes (King 1993 : 34). Aujourd'hui, ils dominent le commerce, les affaires, le secteur public et manufacturier des trois entités politiques.

Enfin, l'île accueille des immigrants plus récents tels que les Balinais hindous et les Javanais dans le cadre de la politique indonésienne de relocalisation des populations (le programme de « transmigration » des régions plus peuplées vers celles moins peuplées comme le Kalimantan). Des groupes chrétiens du Timor Oriental ou de Flores se sont installés dans la partie malaysienne (l'État de Sabah essentiellement) comme ouvriers agricoles ou main-d'œuvre sur les chantiers de construction.

Dans cette thèse, il m'arrive de citer les écrits concernant les différents essarteurs ou chasseurs-collecteurs de Bornéo. Cependant, étant donné la nouveauté de l'approche utilisée ici pour cette aire culturelle, il est difficile de confronter l'ethnographie des différents groupes à des fins comparatives. Aussi, je m'en tiens à l'ethnographie, déjà volumineuse, concernant les Iban.

Tableau synthèse des populations d'essarteurs de l'île

SOCIÉTÉS DITES AVEC STRATIFICATION		
Groupes	Localisation	Principaux auteurs cités
Kayan Kenya Kajang	Centre de Bornéo et Plateau de l'Apo Kayan	Rousseau Arstrong, Hong, Whittier Alexander
Berawan	Bassin de la Baram (Sarawak)	Metcalf
Kelabit-Murut	Ceux du plateau de Bario (Sarawak) : rizières irriguées et élevage	Amster
Maloh/Taman	Kalimantan Ouest	King, Bernstein

SOCIÉTÉS DITES ÉGALITAIRES		
Groupes	Localisation	Principaux auteurs cités
Groupe Ibanique - Iban	Sarawak, Kalimantan Ouest	- Freeman, Sather, Sandin, Sutlive, Richard, Jensen, Barrett, Brown, Cramb, Sandin, Jawan, Kedit, Masing, Padoch, Pringle, Searle, Uchibori, Gavin.
- Kantu'	Kalimantan Ouest	- Dove
Dayak malayique - Gerai - Selako	Kalimantan Ouest	- Helliwell - Hudson
Bidayuh	Est de Sarawak	Walker, Nyandoh.

GROUPES DE LA BARITO ET DU SUD KALIMANTAN		
Groupes	Localisation	Principaux auteurs cités
Ngaju Bentian	Kalimantan Sud	Schärer, Shiller Sillander
Meratus	Kalimantan Sud	Tsing

Points de repère historiques

Les premiers contacts extérieurs attestés remontent aux débuts de cette ère avec les commerçants indiens et se poursuivent durant environ 500 ans. Comme ailleurs en Asie du Sud-Est, mais dans de plus faibles proportions, l'influence religieuse et politique des Brahmanes qui auraient suivi les commerçants, donne lieu à des royaumes « indianisés ». L'influence indienne peut également être transmise par l'intermédiaire des grands royaumes voisins de l'époque, dont celui de Majapahit à Java. La mise à jour de statues et de textes sanskrits témoigne de ces influences indiennes, de même que certains termes des langues de Bornéo. Pour les Iban, mentionnons le terme *petara* (« entités invisibles bienveillantes ») qui serait lié au *batara* hindou (« seigneur ») ou encore la présence du serpent-dragon dans la mythologie, un emprunt hindou-javanais. Malgré ces traces, l'influence hindoue demeure limitée à Bornéo (King 1993 : 107-112).

La présence chinoise, plus récente, laisse des marques plus tangibles. Elle est datée des environs du dixième siècle, avec la découverte d'un gisement d'objets de manufacture chinoise datant de la dynastie Sung (906-1279) à Santubong près de Kuching. Un royaume P'o-ni payant un tribut à l'Empereur chinois aurait existé autour du septième siècle, dans un lieu inconnu, à Santubong ou dans la Baie de Brunéi. Dès les XIII^e et XV^e siècles, des

objets chinois luxueux, dont les fameuses jarres qui trônent au sommet du patrimoine iban, sont échangés avec les produits de la forêt par l'intermédiaire d'administrateurs et de petits chefs de royaume ou de sultanats locaux (King 1993 : 112-119). Ces échanges sont d'abord le fait des chasseurs-collecteurs qui s'avancent plus loin dans la forêt, mais d'autres groupes les suivront à partir du XVII^e siècle.

L'Islam s'est implanté dans la région à partir du XII^e ou XIII^e siècle par l'intermédiaire de commerçants indiens musulmans, par exemple à Sumatra puis à Malacca au XV^e siècle. C'est à partir du XVI^e siècle que se développent, le long des côtes de l'île, de petits états musulmans qui contrôlent les échanges commerciaux. Brunéi en constitue un très bel exemple. Vers la fin du XVI^e siècle, le Sultanat de Banjarmasin se développe dans la même veine, complètement au sud de l'île. C'est progressivement que ces « *large-scale socially stratified political unit[s] possessing a formal hierarchy of offices, with a certain level of control of people and territories by a hereditary ruler, his family and his officers* » (King 1993 : 126) deviennent des petits États. La population malaise de ces petits États est en fait constituée de Dayak convertis. Les Dayak réagissent différemment aux prétentions des États malais en se soumettant aux taxes et tributs exigés, en contestant l'autorité du Sultan par la rébellion ou en s'en éloignant. En effet, la taille de ces États ne dépend pas d'un territoire, mais du nombre de sujets sur lesquels ils étendent leur juridiction. Ils ne possèdent pas d'armée, mais utilisent les forces guerrières de leurs alliés (des Dayak) contre les rebelles (d'autres Dayak) et comptent sur l'appui des autres Sultanats disséminés sur les pourtours de l'île.

Lorsque les Européens arrivent dans la région, les Néerlandais au sud, les Britanniques au nord, ils sont confrontés à ces États malais qu'ils cherchent à supplanter pour que se développe une emprise coloniale. En fait, ce n'est qu'à partir du XIX^e siècle que l'influence européenne se fait réellement sentir à Bornéo, bien que les premiers contacts datent du XVI^e siècle. King (1993 : 135) explique ce décalage temporel par le fait que l'île se trouve à la marge des principales routes commerciales, qu'elle est peu hospitalière et compte une population peu nombreuse et disséminée. Les visiteurs européens de l'île qui y accostent dès le XVI^e siècle (Portugais et Espagnols) n'ont pas établi de contrôle sur elle, pas plus que les Néerlandais qui ne parviennent pas à s'implanter durablement malgré leurs tentatives au sud pour le contrôle de l'exportation du poivre, ou encore à l'ouest pour l'exploitation des mines d'or et de diamant. Les Néerlandais connaissent un peu plus de

succès à la fin du XVII^e et au XVIII^e siècles par un jeu d'Alliance militaire avec les Sultans locaux pour le contrôle politique d'un territoire. Les Britanniques, quant à eux, ont également tenté de s'implanter sur l'île par le truchement de leur Compagnie des Indes Orientales et par des ententes avec des Sultans locaux, mais connaissent des succès tout aussi mitigés jusqu'au XIX^e siècle. King (1993 : 140-141) précise que la nécessité d'établir de véritables bases coloniales ne s'impose qu'au XIX^e siècle avec le capitalisme industriel en Europe et sa demande de matériaux bruts, de l'élargissement des marchés et des investissements financiers qui suscitent une forte compétition des pays européens pour le contrôle des ressources. Cependant, les Britanniques souhaitent simplement s'assurer de la sécurité des routes maritimes, alors minées par la piraterie, sans s'encombrer de l'administration coloniale des territoires du nord de Bornéo. Les Néerlandais, pour leur part, espèrent intégrer le Kalimantan à l'ensemble des Indes néerlandaises, encore que leurs intérêts principaux dans la région ne résident pas dans l'île. Il reste qu'ils vont progressivement instaurer une structure administrative sur l'île tandis que la partie nord connaît une histoire bien différente.

En 1846, les Britanniques se voient céder l'île de Labuan par le Sultan de Brunéi et, l'année suivante, un traité est signé avec le Sultanat pour leur assurer le libre-commerce, le contrôle des routes commerciales, l'accès aux ports de Brunéi et la garantie qu'aucune cession de territoires ne sera consentie sans l'autorisation de la Grande-Bretagne. Les Britanniques créent également un poste à Sintang et souhaitent ainsi envoyer des messages clairs de leur présence aux Néerlandais ainsi qu'à James Brooke qui gagne du terrain à Sarawak (voir plus loin). Dans les années 1870, le baron Overbeck, un Consul de l'Empire austro-hongrois à Hong Kong obtient du Sultan de Brunéi des droits sur de larges bandes côtières. Avec Alfred Dent, un marchand britannique, il poursuit le même type de négociations avec le Sultan de Sulu pour d'autres portions de l'actuel Sabah. Les territoires des deux associés se retrouveront finalement en 1881 dans les mains de la British North Borneo Company qui, dès lors, l'administrera en ayant comme préoccupation première l'exploitation de ses ressources.

À Sarawak, la période coloniale débute avec l'arrivée d'un aventurier britannique, James Brooke, et se poursuit jusqu'à l'occupation japonaise en 1941. En 1839, le territoire de Sarawak est contrôlé tant bien que mal par le Sultan malais de Brunéi. Ce Sultan et ses divers gouverneurs parviennent difficilement à établir leur autorité sur les populations

indigènes en fréquente rébellion. Lorsque James Brooke accoste à Kuching cette année-là, il aide à mater une rébellion bidayuh et reçoit du Sultan le territoire le plus à l'ouest en gage de reconnaissance. Rapidement, Brooke se consacre Rajah d'un territoire dont la juridiction va progressivement s'étendre jusqu'à ses limites actuelles.

James Brooke est souvent présenté comme un romantique paternaliste qui s'est assigné deux tâches essentielles : enrayer la piraterie en mer de Chine qui nuit au commerce international et stopper les guerres intestines avec prises de têtes ainsi que les pratiques esclavagistes des populations indigènes. Ces visées sont reprises par son neveu, Charles Brooke, qui lui succède de 1863 à 1917 et par le fils de celui-ci de 1917 jusqu'en 1941. Cependant, leurs méthodes prêtent flanc à la controverse. En effet, James Brooke n'a pas colonisé une région pour la Couronne britannique et son royaume souffre d'une absence de reconnaissance internationale, donc d'un support financier et militaire étranger adéquat. Ainsi, Sarawak peut être considéré comme la colonie privée d'une famille anglaise (Saib 1985 : 16-17), à la différence des autres colonies du monde. Pour établir et maintenir son royaume, imposer des taxes, contrôler les déplacements des populations, éradiquer les pratiques de chasse aux têtes et d'esclavage, les différents Rajah devront toujours s'appuyer sur les populations locales, les Malais et les Iban notamment. La chasse aux têtes est particulièrement présente durant le règne des deux premiers Brooke dont les méthodes paradoxales en la matière sont soulignées par Irving (1955), Pringle (1970) et Wagner (1972). En effet, afin de mater les « rebelles » à l'autorité du Rajah et pour éradiquer la chasse aux têtes, les Brooke s'appuient sur des troupes d'Iban alliées, auxquelles ils autorisent la prise de têtes dans ce contexte. Les Iban de la Layar où se situe le terrain se sont rapidement alliés aux Rajah, mais ceux de la région de la Baleh, par exemple, les ont défiés beaucoup plus longtemps. Les villageois gardent en mémoire les grandes batailles auxquelles ils ont participé. Celle de Chalong dont il est fait mention dans cette thèse est l'une d'elle. Il reste que la chasse aux têtes est finalement éradiquée, ainsi que la pratique de l'esclavage. Les Rajah ont progressivement instauré les différents appareillages étatiques : système de taxation et de contrôle des populations par la création de Divisions administratives, Divisions qui sont gérées à partir de Forts érigés progressivement sur le territoire. Ils ont favorisé l'introduction de missions et ainsi la mise sur pied d'un système d'instruction, et suscité d'importants changements économiques avec l'introduction de la culture du poivre et de

la collecte du caoutchouc naturel. Le chapitre 2 situe la Seconde Division de Sarawak, celle du terrain, en fonction de ces divers changements.

L'occupation japonaise marque le début du déclin de l'autorité de Brooke et d'un processus qui conduira à l'Indépendance. En effet, elle a démontré la faillibilité du gouvernement Brooke et a permis aux Japonais de propager des valeurs nouvelles, dont le refus d'une autorité étrangère, c'est-à-dire non asiatique (Saib 1985 : 31). De plus, l'occupant confie des postes importants aux leaders malais et iban, ce qui, non seulement procure un prestige nouveau à ces promus, mais favorise en plus la prise en charge politique de Sarawak par ces derniers (sous le contrôle des autorités japonaises) (Saib 1985 : 31). À la fin de la guerre, Sarawak, n'ayant pas été dévasté, se relève sans difficulté. Mais la situation a changé pour Charles Vyner Brooke. Le troisième Rajah cède son royaume à la Grande-Bretagne dont Sarawak devient une colonie en 1946. De 1959 à 1963, des partis politiques chinois, malais et dayak émergent et, après de nombreux conflits et de longues négociations, Sarawak est rattaché à la Fédération de la Malaysia en 1963, avec Sabah, devenant ainsi le treizième état autonome du pays.

L'insertion dans la Fédération pose de nouveaux problèmes, aussi bien à Sarawak qu'à Sabah. En effet, ces états périphériques sont peuplés en grande majorité par des Dayak alors que la Péninsule est numériquement dominée par des Malais qui détiennent également le pouvoir politique fédéral. En outre, tout au moins au moment de l'Indépendance, l'économie est contrôlée en grande partie par les Chinois. L'hégémonie malaise se fait sentir dans le cursus scolaire, alors que le malais devient la langue de l'enseignement dès le secondaire; elle se joue à travers des stratégies d'augmentation de la population malaise particulièrement par la conversion à l'Islam de population dayak, car la même règle prévaut que par le passé et un Dayak musulman devient un Malais. Dans ce contexte, on comprend que la religion et la conversion au protestantisme des populations traditionnellement animistes représentent un enjeu politique crucial.

Les deux États de Bornéo ont connu des mouvements séparatistes puissants, particulièrement à Sabah durant les années 1990. C'est d'ailleurs dans ce contexte que le terme « dayak » se pare de connotations identitaires importantes puisque tous ces groupes réunis sont numériquement largement majoritaires et constitueraient une menace politique sérieuse aux pouvoirs centraux. En 1991, la population totale de Sarawak de 1,7 million

compte 29,7 % d'Iban, 27,5 % de Chinois, 21,6 % de Malais, 8,3 % de Bidayuh, 5,8 % de Melanau, 6,2 % d'autres indigènes et 0,9 % d'individus répertoriés dans la catégorie « autres » (Department of Statistics Malaysia, 1995). En 2000, la population de l'État est passée à 2,2 millions et la proportion d'Iban est en légère hausse avec 30,1 %, mais celle des Chinois et des Malais a changé : les premiers sont tombés à 26,7 % marquant un déclin progressif depuis les années 1960 (alors à 30,8 %), tandis que les seconds sont passés à 23,0 %¹⁹ en hausse constante depuis les 17,4 % de 1960 (Department of Statistics Malaysia, Sarawak Branch, 1989). Ces changements sont peut-être à mettre en rapport avec les politiques gouvernementales hégémoniques fédérales visant un accroissement de la représentativité des Malais (en encourageant les conversions par exemple). Malgré un phénomène d'exode rural qui s'intensifie et une urbanisation croissante dans les trois principales villes (Miri, Sibü et Kuching), la population de Sarawak demeure largement rurale²⁰.

Les principales ressources de Sarawak proviennent du bois et du pétrole. L'industrie forestière se situe essentiellement dans les zones de forêt primaire et ne concerne pas directement les Iban de la Layan où le terrain a eu lieu. Par contre, de nombreux villageois ont trouvé un débouché économique dans l'industrie pétrolière située au large des côtes voisines de Miri. Ce point sera traité dans le chapitre 3. Enfin, les projets gouvernementaux de développement rural à travers de grandes plantations sont présents dans la région sous forme de palmeraies. Quelques villageois sont concernés, car ils travaillent dans ces plantations, mais ils restent assez minoritaires. Par contre, au moment du terrain, il était question qu'un projet gouvernemental annexe une partie des terres du village, celles en périphérie.

Plan de la thèse

Cette thèse se découpe en trois parties. La première situe les enjeux conceptuels, les questionnements ethnographiques et l'approche méthodologique. Le chapitre 1 propose une synthèse des courants de revitalisation de l'animisme, de leurs fondements et

¹⁹ Ces chiffres proviennent également du site du département de statistiques de la Malaysia : www.statistics.gov.my.

²⁰ Les relations inter-ethniques varient cependant d'une région à l'autre, en grande partie à cause de facteurs historiques. Dans la troisième Division par exemple, le gouvernement Brooke a encouragé des Chinois à cultiver des terres jugées inoccupées. Ces pratiques ont suscité d'importantes tensions entre les nouveaux arrivants et les essarteurs qui ont acquis des droits sur ces terres. Là, les Iban contemporains tendent à s'allier aux Malais. Dans la Seconde Division, les relations entre les Iban et les Chinois en grande partie commerçants sont au contraire globalement amicales et les tensions sont dirigées vers les Malais.

préoccupations, ainsi que l'approche d'Ingold. Le chapitre 2 offre une revue des écrits concernant l'égalitarisme, la différenciation et la préséance chez les Iban tout en outillant les lecteurs sur le contexte ethnographique. Le troisième chapitre présente le village, ses principales caractéristiques sociales, politiques, économiques et religieuses, les conditions de terrain, la méthode et le point de vue représenté par la thèse, c'est-à-dire celui des animistes.

Les deux blocs suivants exposent l'ethnographie en s'inspirant des principaux jalons de l'approche d'Ingold. La seconde partie de la thèse est consacrée aux piliers d'un engagement attentif dans le monde et tout particulièrement aux relations avec les entités invisibles, abordant du même coup les fondements d'une approche cosmocentrique. La métamorphose et la transformation trônant au cœur de ces approches, chaque chapitre met en scène une de leurs formes chez les Iban. Le chapitre 4 aborde les questions de conaturalité des êtres vivants et de leur consubstantialité avec les entités invisibles à partir de la métamorphose de l'être vivant en entité invisible, c'est-à-dire celle de son principe vital et celle, simultanée, du « corps »²¹ en cadavre. Il s'agit là d'une première passerelle, grâce à la métamorphose, entre deux dimensions distinctes de la réalité ontologique : celle des êtres vivants et celle des entités invisibles. Les autres exemples de transformation sont autant de nouveaux passages, dans un sens ou dans l'autre, entre ces deux plans. Le chapitre 5 traite de la transformation de défunts en animaux et permet de revisiter la notion d'ancestralité chez les Iban, d'y repérer la place fondamentale des oiseaux et des animaux ainsi que des entités qui soutiennent les humains dans leurs entreprises. Il permet de répondre à la question « qui sont ces entités? » et indique également les principales formes que prennent les relations avec elles. Le chapitre 6 examine la notion de personne appliquée aux entités invisibles, à travers notamment la faculté que possèdent ces dernières de provoquer des métamorphoses. Cette fois, ce sont les pétrifications d'êtres vivants en charmes, en trophées de guerre ou encore les changements provoqués chez un humain vivant qui sont examinés. Tous sont causés par des *antu* et circonscrivent ainsi un champ d'action de ces entités.

La troisième partie de la thèse montre comment les individus se constituent dans les relations avec les entités invisibles, dans le déroulement même de leur vie. Cette

²¹ Le terme « corps » traduit bien imparfaitement la notion de *tuboh* iban d'où les guillemets tout au long de cette thèse. En aucun cas, il ne s'agit d'un corps aux frontières claires et finies délimitées par la peau.

approche est cohérente avec le rappel des villageois selon lequel il est impossible de prédire les parcours de chacun à la naissance, alors que les destins se révèlent dans le fait même de vivre. La différenciation prend place dans ce processus et le chapitre 7 en rend compte comme d'une succession d'étapes à franchir dans le cycle de la vie tout d'abord, mais aussi sur les registres prestigieux et les charges rituelles. Les entités invisibles sont centrales à ce processus en accordant ou non leur soutien aux entreprises humaines. Le chapitre 8 examine comment les individus se renforcent dans ces relations aux entités invisibles. Cet aspect est crucial pour saisir les ordres de préséance en œuvre dans les rituels iban et expliqués à cette occasion. Le chapitre 9 se penche sur les destinées humaines et leur inscription dans des lignées, examinant ainsi les tensions entre le caractère foncièrement individuel des vies humaines et ce qu'elles doivent aux générations précédentes.

Ainsi, les deux projets de cette thèse, contribution ethnographique et participation aux débats conceptuels à l'aide de l'exemple iban, sont profondément anthropologiques. Ils tentent de retracer les rouages de l'animisme iban, de la différenciation, de la préséance et de l'égalitarisme. Ils conduisent pourtant à un questionnement quant aux prémisses fondamentales de la discipline, à savoir l'agnosticisme dont elle est profondément imprégnée et que ne partagent pas les populations étudiées, pointant vers une incommensurabilité de l'animisme iban et des outils anthropologiques. La conclusion générale revient sur ce débat et propose des pistes d'exploration future.

PREMIÈRE PARTIE

**LES OUTILS CONCEPTUELS, LE DÉBAT ETHNOGRAPHIQUE ET LA
MÉTHODOLOGIE**

CHAPITRE 1 : LES BALISES CONCEPTUELLES

Ce chapitre propose une revue des textes conceptuels afin de camper les lignes directrices de cette thèse dans un courant contemporain en anthropologie qui propose des relectures de l'animisme dans des approches cosmocentriques. Ce courant provient majoritairement, quoique non exclusivement, de l'ethnographie des chasseurs-collecteurs²², et il est intéressant de repérer les ajustements nécessaires pour l'adapter à un groupe d'essarteurs.

Au-delà de leurs divergences, les différentes tendances rassemblées sous le vocable d'approches cosmocentriques présentent une unité de propos sur quatre caractéristiques : le caractère central de la métamorphose, l'importance de la conaturalité et de la consubstantialité, la notion de personne ou de personnage qui est étendue à des êtres non-humains, de même que la socialité. Ces éléments entraînent d'autres questionnements autour, par exemple, de la définition de l'animisme, des relations sociales avec les entités invisibles, de la dichotomie corps-esprit, de l'anthropomorphisme ou encore de la métamorphose des corps. Chacun de ces thèmes fait l'objet d'une section. Tous sont par ailleurs repris dans une configuration originale par l'approche de Tim Ingold, présentée ensuite, et qui guide cette thèse.

1.1 La métamorphose

La notion de métamorphose pose un défi majeur à l'esprit rationnel, d'autant plus qu'elle est presque absente de nos références contemporaines, à l'exception des contes pour enfants. Elle est pourtant centrale aux approches cosmocentriques et aux constats ethnographiques sur les chasseurs-collecteurs en différents continents du globe. Elle est possible grâce à la perméabilité et à la flexibilité des formes chez les Aborigènes d'Australie où elle permet la consubstantialité des humains et des ancêtres (Poirier 2004 : 66, 2005 : 11); elle est au cœur du perspectivisme des chasseurs-collecteurs de l'Amazonie, défini par Viveiros De Castro (1998 : 471) comme le point de vue correspondant au corps particulier qu'emprunte une âme foncièrement humaine; elle fonde les liens entre les humains et les personnes autres-que-humaines chez les Ojibwa des États-Unis (Hallowell 1960 : 39).

²² Un tableau synthèse en annexe 4 rappelle les différents auteurs et les groupes avec lesquels ils travaillent.

Toute personne ojibwa possède le pouvoir de métamorphose, mais avec des différences de degrés : les Oiseaux du Tonnerre trônant en haut de la hiérarchie tandis que les humains occupent le dernier échelon (Hallowell 1960 : 39). Chez ces derniers, seuls les plus puissants, les sorciers, peuvent se métamorphoser en non-humains et revenir à leur forme initiale, avec toutefois des risques et des difficultés. À part ces exceptions, les humains se transforment normalement à leur mort, alors que l'essence vitale poursuit son existence sous une autre forme. Cette attribution du pouvoir de métamorphose à des entités invisibles, quoique de manière non exclusive, est présente chez les Iban également.

1.2 La conaturalité, la consubstantialité et la notion de personne

Les ontologies cosmocentriques remettent en cause les dichotomies humanité/animalité, animé/inanimé, société/nature ou naturel/surnaturel, car elles étendent la socialité et la notion de personne à des êtres non-humains. Cette affirmation regroupe une diversité de réalités ethnographiques et d'interprétations anthropologiques. Pour les uns, le partage d'attributs communs, généralement un corps et une essence intrinsèque, lie les différentes espèces et explique l'extension de la notion de personne à des non-humains. Par exemple :

We must conclude that all animate beings of the person class are unified conceptually in Ojibwa thinking because they have a similar structure –an inner part that is enduring and an outward form that can change. Vital personal attributes such as sentience, volition, memory, speech are not dependent upon outward appearance but upon the inner vital essence of being (Hallowell 1960 : 42).

Descola (1996b : 64, 65) ajoute la mortalité, la connaissance, la vie affective et le respect de préceptes éthiques comme éléments associés à l'âme et source de personnification chez les Achuar, un groupe de chasseurs-collecteurs amazoniens. Travaillant avec les Parakanã d'Amazonie, Fausto (2004 : 2) ne part pas des prémisses d'une essence vitale partagée, mais considère que l'attribution de l'intentionnalité et de la conscience réflexive à des êtres non-humains les pose en sujets. Tous ces attributs perdurent au-delà de la métamorphose des corps et confèrent le statut de personne à ceux qui les possèdent, que ce soit des humains ou des phénomènes que nous jugeons naturels tels que le vent, des animaux, des oiseaux, etc. (Hallowell 1960, Ingold 2000 : 92, Descola 1996b : 63).

Signe Howell (1996 : 130-131) propose une lecture similaire de la personne chez les Chewong, des chasseurs-collecteurs de la péninsule malaise, sur la base de la présence d'une conscience au sens de langage, raison, conscience morale et savoirs. Cette caractéristique relève du *ruwai*, terme possédant trois significations : principe vital distinguant les êtres vivants des choses mortes; âme, conscience; esprit familial. Si tous les êtres ont un *ruwai*, seuls certains sont des personnages au sens de personne ayant une conscience. Dit autrement, il est possible d'être en vie sans être un personnage, concept que l'auteure définit ainsi :

Primarily, it means having rational capacities, with all this entails of language, intentionality, reasoning, emotionality, movement, and to participate in a shared mode of sociality. In other words, personages think, feel, judge and act according to some external moral criteria. However our notion of consciousness has to be expanded to include physiological aspects, not just mental ones (Howell 1996 : 134).

Dans le désert australien, le paysage est façonné par les ancêtres qui ont parcouru la terre, les espaces souterrains et aériens. Leurs actions et leurs possessions se sont incarnées dans le paysage par un processus de métamorphose, laissant ainsi leur essence dont les contemporains doivent prendre soin (Poirier 2004 : 62)²³.

Habitually translated as "Dreaming", Tjukurrpa denotes the original essence that permeates all that is: the ancestral beings, their actions, the sites they named, and the itineraries they inscribed (Poirier 2004 : 65).

Cette essence originelle, alliée à la métamorphose, permet la consubstantialité d'êtres d'origines diverses et en relations avec des humains.

Pour Fausto, la notion de personne appliquée à des êtres non-humains découle de prémisses ontologiques qui leur attribuent intentionnalité et conscience réflexive. Cependant, pour l'auteur, la notion de personne est au-delà du partage d'une « essence », d'une « âme » ou d'un « esprit » (Fausto 2004 : 19) et elle se comprend à partir des relations de prédation et de consommation (voir plus bas).

Cette précision de Fausto trouve écho chez les Iban où le partage d'un principe ou d'une essence vitale fonde la conaturalité des êtres vivants, mais non des personnes. Pour en arriver à des personnes, il faut la transformation de ce principe (et de tout l'être vivant)

²³ Ce processus se poursuit de nos jours et les actions des humains se congèlent dans les lieux qu'ils ont habités (Poirier 2004 : 66). Cette précision est importante : chez les Iban également, ce qui est valide pour les ancêtres l'est aussi pour les contemporains (voir chapitre 5).

en entité invisible. Les personnes invisibles sont consubstantielles aux humains, mais relèvent d'une réalité ontologique différente. C'est pourquoi j'utilise deux termes distincts: conaturalité et consubstantialité. Le premier fait référence au partage d'une « nature » commune fondée sur certaines caractéristiques, dans ce cas-ci un « corps » et un principe vital. Il se distingue de la notion de consubstantialité que je réserve aux êtres de « nature » différente, des êtres vivants d'une part et des entités invisibles d'autre part, qui partagent une « substance » commune liée, dans le cas iban, à la métamorphose de l'être vivant en entité invisible et inversement.

Tous les auteurs reconnaissent la socialité fondée sur la réciprocité et la prédation comme attribut de la personne. Certains s'en tiennent cependant essentiellement à cette caractéristique des êtres non-humains. La notion de personne chez les Kukatja australiens inclut le réseau de relations sociales (Poirier 2004 : 69). L'approche d'Ingold abonde dans ce sens avec un être qui se constitue dans la relation avec son environnement. Bird-David (1999) propose de formaliser l'importance de la socialité en reprenant à son compte le concept de « dividu » (*dividual*), c'est-à-dire d'une personne composée de relations, qui s'oppose à l'indivisibilité de la personne occidentale. Dans son approche, les entités invisibles sont des personnes dans la mesure où elles sont engagées dans des relations sociales, et non en vertu de caractéristiques intrinsèques.

L'idée d'une extension de la notion de personne à des non-humains a un corollaire, l'anthropomorphisme ou l'anthropocentrisme, qui fait l'objet de débats. L'anthropomorphisme est défendu sur la base des similitudes d'attributs (volonté, parole, sentiments, etc.) et de vies sociales entre les humains et les non-humains, ainsi que de l'apparence humaine prise par les personnes d'origines diverses. Des caractéristiques humaines seraient alors projetées sur des non-humains.

Tanner (2004 : 16-17) par exemple soutient que des qualités humaines sont attribuées métaphoriquement aux animaux, dessinant ainsi les contours d'une pensée analogique pour les Cree, des chasseurs-collecteurs du Canada. Descola (1992 : 114) ou Howell (1996 : 141) affirment l'anthropomorphisme ou l'anthropocentrisme des personnes, quelle que soit leur origine, sur la base des similitudes des modes de vie et des attributs proprement humains. Quant à l'apparence :

Si les animaux diffèrent des hommes, c'est donc uniquement par l'apparence, une simple illusion des sens puisque les enveloppes corporelles distinctes qu'ils arborent d'ordinaire ne sont que des déguisements destinés à tromper les Indiens. Lorsqu'ils visitent ces derniers en rêve, les animaux se révèlent tels qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire sous leur forme humaine (Descola 1996 : 65).

Les personnes ojibwa, les Oiseaux du Tonnerre par exemple, agissent comme les humains et possèdent une organisation sociale. Pourtant, Hallowell (1960 : 29, 30-31) refuse de les qualifier d'êtres anthropomorphes en invoquant deux raisons. Tout d'abord, l'expression « personnification d'objets naturels » suppose que ces êtres (le soleil par exemple) étaient perçus à un moment comme des choses inanimées. Or, rien dans l'ethnographie ojibwa ne soutient une telle thèse. Ingold (2000 : 91) abonde dans ce sens et considère que la notion d'anthropomorphisme découle de notre incapacité à réellement considérer que des animaux puissent être des personnes.

De plus, l'apparence extérieure et l'anthropomorphisme ne sont pas des éléments importants dans la définition d'une personne. Ce qui ressemble à un ours dans un ordre perceptuel peut être un animal ou un humain dans d'autres circonstances (Hallowell 1960 : 39). Ingold renchérit sur ce point, insistant sur le fait que :

Persons, in the Ojibwa world, can take a great variety of forms, of which the human is just one. They can also appear in a variety of animal guises, as meteorological phenomena such as thunder or the winds, as heavenly bodies such as the sun, and even as tangible objects such as stones that we would have no hesitation in regarding as inanimate. None of these manifold forms in which persons appear is any more basic, or "literal", than the others (Ingold 2000 : 91).

Viveiros De Castro (1998 : 477) critique les notions d'anthropomorphisme et d'anthropocentrisme sur d'autres bases. En vertu du perspectivisme, tout sujet se considère comme une personne et se perçoit anatomiquement et culturellement comme humain car l'humanité est la condition générale des sujets. C'est la raison pour laquelle un animal se perçoit comme humain, exactement comme le font les humains eux-mêmes. Aussi :

Animism is not a projection of substantive human qualities cast onto animals, but rather expresses the logical equivalence of the reflexive relations that humans and animals each have to themselves: salmon are to (see) salmon as humans are to (see) humans, namely, (as) human (Viveiros De Castro 1998 : 477, c'est l'auteur qui souligne).

1.3 Définitions de l'animisme

La nécessité d'une redéfinition de l'animisme fait l'unanimité parmi les auteurs contemporains qui déplorent la persistance de l'association de ce concept, et donc de son rejet, avec l'évolutionnisme du dix-neuvième siècle ancré dans la distinction entre sociétés primitives et sociétés civilisées, ainsi que dans la recherche de l'origine de la religion (Descola 1996b : 66, Clammer 2004 : 85-86). Prenons quelques-unes de ces définitions contemporaines.

Or, l'animisme est également une forme d'objectivation sociale des entités que nous appelons naturelles, en ce qu'il confère à ces entités non seulement des dispositions anthropocentriques – c'est-à-dire un statut de personne souvent douée de parole et possédant des affects humains – mais aussi des attributs sociaux, la hiérarchie des positions, des comportements fondés sur la parenté, le respect de certaines normes de conduite et l'obéissance à des codes éthiques (Descola 1996b : 66).

Animism could be defined as an ontology which postulates the social character of relations between humans and non-humans: the space between nature and society is itself social (Viveiros De Castro 1998 : 473).

La socialité est une caractéristique forte de l'animisme et Descola (1996a) propose même une typologie de modes relationnels. Cependant, ces définitions conservent une réserve quant à l'existence des entités invisibles, introduisant ainsi une distance nécessaire à l'anthropologue agnostique par des termes tels que « conférer des dispositions anthropocentriques », « croyances » ou « postulat » du caractère social. Clammer en donne une définition proche de l'ontologie:

Second, animism, embodying as it does an experiential, active, and everyday relationship to creatures and things in nature, does not diminish "religion" to its point of ("primitive") origin, but to the contrary expands it by including nature, dissolving the boundary between the animate and inanimate, spiritualizing the mundane, and locating the core of religion in praxis rather than belief and in social-experiential forms rather than in theology (Clammer 2004 : 87).

L'exemple iban nous permettra de tester l'adéquation de ces définitions.

Metcalf (1982) considère que les Berawan de Bornéo ne sont pas animistes car toutes les espèces ne sont pas dotées d'esprits; seules les plus significatives le sont. Son objection est également valide pour les principes vitaux qui caractérisent tout être vivant en principe, tandis que seuls ceux d'êtres significatifs importent. Pourtant, ces

restrictions sont largement répandues et semblent même caractériser l'animisme aussi bien en Amazonie, qu'en Amérique du Nord ou en Asie du Sud-Est.

Les Achuar reconnaissent des attributs humains à certains êtres, animaux et végétaux, et Descola (1996b : 63-64) les distingue des êtres qui ne « communiquent avec personne, faute d'une âme en propre » – et qui constitueraient ce que nous appellerions nature –, c'est-à-dire des poissons, des mousses, des herbes et fougères, des rivières. La majorité des auteurs cependant n'envisage pas une telle frontière et souligne simplement que seuls certains êtres sont des personnes, bien que le potentiel soit présent pour l'ensemble. Bird-David (1999 : S74) rapporte que lorsque les Nayaka repèrent un changement concernant une pierre, ou des comportements particuliers, ils considèrent alors comme entité invisible cette chose dans cette situation. Howell (1996 : 135-136) abonde dans le même sens et précise que « *until something has revealed itself as a personage, the Chewong have an agnostic attitude to every plant, stone or moving creature in the forest* ». Le test crucial est celui de l'expérience et les « *Ojibawa are not animists in the sense that they dogmatically attribute their living souls to inanimate objects such as stones* » (Hallowell 1960 : 24-25). Les Iban ne diffèrent pas des autres groupes sur ce point et tout être peut potentiellement devenir une entité invisible, même si certains semblent privilégiés à cet égard.

Malgré un potentiel reconnu en principe à tout être vivant, chaque groupe semble privilégier certaines catégories d'êtres : forêt, animal, caractéristiques du paysage du désert australien. La relation humain – animal, et son corollaire la chasse, est au cœur de bon nombre d'ethnographies, particulièrement celles portant sur les Autochtones du Subarctique canadien ou de l'Amazonie. Descola et Viveiros De Castro en font même le cœur de l'animisme, le rapport fondamental dont découlent les autres relations avec des non-humains. Viveiros De Castro (1998 : 472) affirme que du fait de la valorisation de la chasse, l'animal est le prototype du phénomène de spiritualisation, l'Autre par excellence. Pourtant, Descola lui-même relève deux modes sociaux (masculins et féminins), associés respectivement à l'animal et aux plantes, qui correspondent aux relations entre consanguins et affins.

Maîtresses des jardins auxquels elles consacrent une grande partie de leur temps, les femmes s'adressent aux plantes comme à des enfants qu'il s'agit de mener d'une main ferme vers la maturité (Descola 1996 : 63).

À l'inverse, le rapport des hommes aux animaux est le même que celui avec un beau-frère. Ainsi :

L'opposition entre consanguins et alliés, les deux catégories mutuellement exclusives qui gouvernent la classification sociale des Achuar et orientent leurs rapports à autrui, se retrouve ainsi dans les comportements prescrits envers les non-humains. Parents par le sang pour les femmes, parents par alliance pour les hommes, les êtres de la nature deviennent des partenaires sociaux à part entière (Descola 1996 : 63).

En dépit de la coexistence de ces deux modes sociaux, l'auteur affirme la prédominance du rapport à l'animal. Il consacre d'ailleurs tout son travail des années 1990 à ce rapport. En fait, l'exemple iban nous force à ouvrir cette définition pour y inclure des rapports tout aussi fondamentaux au riz, aux jarres précieuses, aux trophées de raids guerriers et aux défunts (voir chapitre 4). Les animaux y sont également importants, mais surtout à titre d'ancêtres transformés, sans, pour autant, renvoyer à la chasse (voir chapitre 5). Ce constat relativise du même coup l'importance de l'activité cynégétique dans la compréhension de l'animisme.

1.4 Les relations avec les entités invisibles

1.4.1 Les modes de communication

Parmi les auteurs ayant travaillé sur le processus onirique, Sylvie Poirier adopte une perspective cosmocentrique et considère le rêve comme un mode de connaissance de l'environnement et le moyen privilégié de contacts avec les entités invisibles des Kukatja du désert australien.

As an integral part of human actions in the world, dreams and dreaming represent a mode of experiencing and knowing the world and one form of engagement with one's surroundings; they are a way to 'open out' to the world as a whole. The dream realm is a privileged space-time of encounter and communication with the ancestors and deceased relatives (Poirier 2005 : 7).

Le rêve, comme le rituel d'ailleurs, est « vrai » dans les sens d'un mode véridique de connaître et d'être relié au monde (*ibid.* : 123). En outre, le rêve constitue un mode d'action dans le monde.

(...) dreaming is a way of thinking, caring, feeling, and relating to the country, as a series of places that are sensitive to humans' attention, and that, in return, the country might respond positively (Poirier 2005 : 158-159).

Le rêve est un savoir qui s'acquiert et se raffine dans le temps, et les meilleurs rêveurs se comptent parmi les anciens. Toutes ces caractéristiques s'appliquent au rêve chez les Iban.

Au même titre que le rêve, le rituel est un mode de contact privilégié avec les entités invisibles et d'action comme le rappelle Sylvie Poirier (2005). Dans cette thèse, cependant, le rituel n'est pas examiné sous l'angle de la communication avec les entités invisibles, mais à travers les tâches rituelles et leur rôle crucial dans la différenciation et le processus de renforcement des personnes.

Soulignons que dans le désert australien, métamorphose et rêve se combinent pour la conception d'un enfant. En effet, la conception résulte d'une métamorphose d'un animal, d'une plante ou d'un objet qui se produit au moment de contact avec la mère par le rêve, l'ingestion ou autre chose dans un lieu donné. Ces éléments (l'être métamorphosé et le lieu) forment une part essentielle de l'identité de l'enfant (Poirier 2005, 2004, 1991). Rien de semblable ne ressort de l'ethnographie iban, aussi je n'insisterai pas sur ces liens.

1.4.2 Les modes relationnels

Les écrits conceptuels proposent deux modes relationnels importants entre les humains et leur environnement. Le premier mode relationnel insiste sur le partage et la réciprocité, tandis que le second met l'accent sur les rapports de prédation. Ingold (2000) et Bird-David (1999, 1992) par exemple développent des modèles relationnels centrés sur le partage. Dans le désert australien, les relations sont fondées sur la capacité de prendre soin (*nurture*), « des relations réciproques d'obligations et de responsabilités, d'échanges et de partage » (Poirier 2004 : 62, traduction libre). Chez les Cree du Canada subarctique, la réciprocité semble dominer. Les animaux partagent le code moral de réciprocité (Scott 2004, Tanner 2004b : 17). Ils se donnent comme gibier aux chasseurs à la condition que ceux-ci en disposent correctement par des rites appropriés, un respect des règles et tabous, et un traitement correct des restes (Tanner 2004a : 204, Scott 2004).

Descola (1992 : 116), quant à lui, propose de voir l'univers amazonien comme une homéostasie, un gigantesque circuit clos dans lequel circulent les substances, les âmes et les identités. Les relations entre les humains sont analogues à celles entre humains et

animaux. La mort entraîne une rupture de l'équilibre qu'il s'agit de réparer, soit au moyen d'une compensation, soit par un cycle sans fin de prédation. En effet, dans le premier cas, la société est organisée sur le mode de l'interdépendance, le même qui régit le rapport aux animaux et qui exige qu'une mort animale soit compensée par une mort humaine. Dans le second cas, la prédation domine, permettant une chasse sans retour et, lorsqu'il s'agit de relations entre humains, initiant des guerres intertribales sans fin motivées par la revanche. Descola (1992 : 121) précise que toutes les sociétés amazoniennes ne peuvent cependant être rangées dans l'une ou l'autre catégorie et il présente un exemple échappant à cette classification. Fausto (2004) avance également un modèle différent de la prédation qui sera présenté dans la section sur la consommation.

Les modes relationnels iban présentent ces deux dimensions, avec des variantes. La réciprocité y occupe un rôle central avec les entités bienfaitrices qui prennent soin des humains et les soutiennent dans leurs accomplissements. Les autres sont potentiellement dangereuses et supposent des modes de protection contre leur prédation. Celle-ci n'est pas pour autant conçue dans des formes propres aux sociétés amazoniennes.

1.4.3 Les rapports de consommation

Plusieurs études mettent l'accent sur l'importance des rapports de consommation. Elles considèrent le fait qu'une espèce soit une nourriture pour une autre et surtout les questions relatives à la consommation d'espèces lorsque celles-ci sont également des entités invisibles, notamment des ancêtres, posant ainsi la question du cannibalisme.

Parmi les Chewong, des chasseurs-collecteurs de la péninsule malaise, chaque espèce voit la réalité différemment en fonction de ce qui constitue sa nourriture.

Thus, when human beings see a monkey's body they see it as meat; when a tiger sees a human body it sees it as meat. A bas (a group of harmful spirits) upon seeing human ruwai [ici entendu comme principe vital] perceives it as meat, and so on (Howell 1996 : 133).

Une espèce ne peut être condamnée pour les attaques perpétrées sur ce qui constitue sa nourriture, et chacune tente d'éviter ses prédateurs. Selon Howell (1996 : 133), ces prémisses fondent le relativisme des Chewong pour qui chaque espèce est différente, quoiqu'équale.

Fausto (2004 : 4) montre qu'en Amazonie, la prédation et la création de parenté caractérisent les relations entre humains et animaux. Ces relations se jouent très différemment de celles des sociétés dominées par la réciprocité dans lesquelles la chasse met en branle des cycles de régénérations propres à chaque espèce. Ici, le caractère transformationnel des êtres est au cœur du processus et établit des passerelles entre les espèces : les humains peuvent être transformés en non-humains et réciproquement. L'enjeu est de transformer une proie en un membre de son espèce, en un parent.

In a universe in which nothing is created and everything is appropriated, different groups, human or non-human, living or dead, related as meta-affines seek to capture people to turn them into relatives. Shamans capture animal "spirits" and warrior capture enemy "spirits", fertilizing women, giving names to children, producing songs for ritual, benefiting the hunt. But non-humans also capture humans, seducing them or preying on them so as to transform them into members of their community (Fausto 2004 : 5).

Ainsi, les humains sont sujets à la prédation des « esprits » des animaux qui les transforment de cette manière en leurs descendants (Fausto 2004 : 5). Cette transformation s'opère par la commensalité, c'est-à-dire en mangeant avec quelqu'un la même nourriture que lui. « La commensalité fabrique des gens de la même espèce » (Fausto 2004 : 6, traduction libre), tandis que la capture s'exprime par le fait de considérer l'autre comme nourriture, de le manger.

Le perspectivisme de Viveiros De Castro est fondé sur l'idée que le Sujet se perçoit comme humain. Cependant, chaque espèce peut percevoir les autres comme prédatrices ou comme proies.

Typically, in normal conditions, humans see humans as humans, animals as animals and spirits (if they see them) as spirits; however animals (predators) and spirits see humans as animals (as prey) to the same extent that animals (as prey) see humans as spirits or as animals (predators). (Viveiros De Castro 1998 : 470).

L'auteur relie ce phénomène au fait que les corps ne sont que des enveloppes renfermant des « âmes » ou « esprits », c'est-à-dire une subjectivité ou une intentionnalité similaire à la conscience humaine. Pour cette raison, chaque animal peut cacher un esprit humain, et ce principe fonde la conaturalité des uns et des autres, mais aussi la nécessité de « déspiritualiser » le gibier avant de le consommer sous peine de sanctions liées au cannibalisme.

La « déspiritualisation », ou « désobjectivation », du gibier est rapportée par Viveiros De Castro et Fausto pour les populations amazoniennes ou encore par Tanner et Scott pour les Cree canadiens. Généralement, elle implique un processus chamanique afin de neutraliser l'agent dangereux ou encore la cuisson des aliments (Fausto 2004 : 8), le cannibalisme étant associé à la consommation de nourriture crue. Il faut, par ces moyens, transformer des animaux, qui sont des sujets, en des objets inertes (Fausto 2004 : 8). La « désobjectivation » est d'autant plus difficile que l'animal trône en haut de la hiérarchie et possède des pouvoirs importants qui le rendent très menaçant. En haut de cette hiérarchie, se trouve notamment le pécaré, tandis que les poissons et les plantes occupent le bas de l'échelle (Fausto 2004 : 8, 11).

Travaillant avec un groupe de chasseurs-collecteurs de la péninsule malaise, les Ma' Betisék, Wazir Jahan Begum Karim (1981) aborde différemment la question de la nourriture et de la consommation. Karim défend une structure symbolique proposant deux relations concurrentes entre les humains d'une part, et les animaux et les plantes d'autre part. L'auteure montre que ces relations sont liées à des pratiques et des contextes rituels différents exprimés dans un corpus mythologique distinct. La première relation, portée par le concept de *tulah*, permet aux humains de consommer les animaux et les plantes, car ces derniers ont été maudits par les ancêtres des Ma' Betisék. Un ensemble de mythes expose les tentatives des animaux et des plantes d'annihiler la présence humaine et leur subjugation par les pouvoirs humains. Le second type de relations des humains avec les animaux et les plantes interdit (*kemali'*) aux premiers de détruire ou de tuer les seconds qui sont des réincarnations d'ancêtres humains pouvant infliger maladies et catastrophes naturelles en représailles. Le *kemali'* fait appel à un autre corpus mythique relatant l'aide apportée aux humains par les animaux et les plantes. La contradiction entre ces deux niveaux idéologiques (*kemali'* et *tulah*) se résout pratiquement par le fait que chacun d'eux s'applique à des contextes différents en termes d'activités et de rituels. La notion de *tulah* est pertinente à la chasse et à la cueillette, à la pêche et à l'agriculture, tandis que celle de *kemali'* s'applique aux maladies, aux blessures et aux catastrophes naturelles. Ainsi, les humains sont placés dans des relations hiérarchiques envers les plantes et les animaux dans les situations de *tulah*, et la hiérarchie s'inverse dans le *kemali'*.

Karim en conclut que, d'un point de vue symbolique, les animaux et les plantes sont symboles de nature dans le contexte du *tulah* et de culture dans celui de *kemali'*. Reprenant

la dichotomie de Lévi-Strauss, elle affirme que les plantes et animaux sont associables à la nourriture crue, la nature, tandis que les humains la transforment pour la manger, posant ainsi un geste culturel. De plus, l'association des animaux et des plantes à la nature dans le contexte de *tulah* est confirmée par le fait qu'ils ne sont pas soumis à une loi coutumière ancestrale prohibant l'inceste et le cannibalisme, contrairement aux humains. Dans le contexte de *kemali'*, plantes et animaux possèdent non seulement des caractéristiques humaines, mais deviennent plus puissants grâce à leurs pouvoirs surnaturels. Ici, nature et culture se confondent pour laisser la place à la distinction entre le naturel et le surnaturel.

Les Iban n'ont pas besoin de « déspiritualiser » les animaux ou les plantes qu'ils consomment et qui sont, par défaut, des êtres vivants pouvant constituer une nourriture. Par contre, ceux qui s'avèrent, dans des situations concrètes, être des métamorphoses d'ancêtres doivent être traités comme des personnes et commandent une socialité appropriée. Seuls les descendants d'un ancêtre métamorphosé en animal qui apporte son concours à un ou plusieurs humains sont soumis à un tabou alimentaire sur l'espèce. Ainsi, l'ethnographie iban présente bien deux niveaux de pratiques; toutefois, ceux-ci ne relèvent pas de la dichotomie nature – culture, mais de la métamorphose qui permet sans cesse le passage entre le monde des entités invisibles et celui des êtres vivants.

1.5 La personne comme totalité

La personne comme individu aux frontières délimitées par la peau et fondé sur l'union de deux dimensions dichotomiques, le corps et l'esprit, fait l'objet d'une critique par les approches cosmocentriques (de même d'ailleurs que par les approches de l'« *embodiment* » que je n'aborde pas ici). La critique porte sur la hiérarchie entre les deux termes de cette dichotomie : sur une notion du corps comme véhicule et moyen d'exprimer du sens émanant d'une source supérieure dans la culture ou la société (Ingold 2000 : 168), et sur une notion du corps qui occupe une position subalterne par rapport à l'esprit. En outre, la dichotomie en elle-même est contestée, encore que de manière paradoxale, car elle resurgit facilement au détour d'un argument.

Viveiros De Castro ne remet pas en cause la dichotomie proprement dite, mais il inverse la hiérarchie entre les termes. Le perspectivisme amazonien s'appuie sur l'importance de la

métamorphose, des corps comme enveloppes ou vêtements conférant un point de vue particulier à une espèce et d'une essence vitale foncièrement anthropomorphique stable.

At first sight then, we would have a distinction between an anthropomorphic essence or a spiritual type, common to animate beings, and a variable bodily appearance, characteristic of each individual species but which rather than being a fixed attribute is instead a changeable and removable clothing. This notion of 'clothing' is one of the privileged expressions of metamorphosis - spirits, the dead and shamans who assume animal forms, beasts that turn into other beasts, humans that inadvertently turned into animals - an omnipresent process in the 'highly transformational world (Riviere 1994: 256) proposed by Amazonian ontologies (Viveiros de Castro 1998 : 471).

Cependant, cette enveloppe n'est pas une apparence accessoire par rapport à la centralité de l'essence spirituelle. Elle confère à celle-ci un affect, des dispositions et des capacités particulières à l'espèce qui possède ce corps (Viveiros De Castro 1998 : 478). L'enveloppe empruntée ne vise pas à masquer l'essence réelle de l'être, mais plutôt à le doter de possibilités nouvelles. À quoi Ingold (2000 : 94) ajoute que la métamorphose permet une ouverture sur le monde par une multiplication des modes exploratoires.

Ainsi, le perspectivisme n'est pas du relativisme et il ne renvoie pas à une multiplicité de représentations. Ces dernières relèvent de l'esprit, tandis que les divers points de vue amérindiens sont inscrits dans le corps ou, plus spécifiquement, dans ses affects, dispositions et capacités (Viveiros De Castro 1998 : 478). Le corps est une source essentielle de l'être. De plus, il n'est pas stable. La métamorphose permet le passage d'un corps à un autre.

Howell (1996) mentionne aussi que le corps chez les Chewong se compare à une grande cape. Il n'est pas stable du fait de la métamorphose et il confère, avec d'autres données de la personne, un regard particulier ainsi qu'un affect. L'auteure le qualifie de « *minded* » insistant du même coup sur l'importance de l'affect par rapport au cognitif (Howell 1996 : 134).

The qualities of a human ruwai are, as it were, imprinted upon the quality of the human cloak and vice versa. These in turn, affect, and are affected by, the quality of the liver, the eyes, and the odour. Species-bound knowledge and emotions are thus embodied knowledge in a very real sense (Howell 1996 : 135).

Toutefois, à la différence de Viveiros De Castro, Howell insiste sur l'importance du lien intime entre un corps et un *ruwai*.

While the Chewong acknowledge a divide between ruwai and its cloak, they nevertheless insist that these are not truly divisible. Each is constituted through the other, creating a totality which can be separated only temporarily (Howell 1996 : 135).

Il est possible, écrit l'auteure, d'emprunter temporairement un autre corps, mais pour de courtes périodes uniquement et l'opération est risquée. On peut supposer que ces risques ne s'appliquent qu'aux humains; sinon comment réconcilier ce constat avec une métamorphose qui est donnée comme un phénomène courant maîtrisé par les entités invisibles?

Pourtant, la dichotomie corps-esprit resurgit facilement dans les textes, par exemple à propos de la métamorphose des corps, phénomène fréquemment répertorié dans les écrits, qui constitue l'exemple par excellence de l'oblitération de la dichotomie entre le matériel et le spirituel. Cette métamorphose pose un défi de taille à l'esprit rationnel : peut-on admettre une transformation de la matière, du corps? Trois auteurs ont souligné ce défi et deux en proposent une résolution. Viveiros De Castro (1998 : 481) considère que la métamorphose des corps est le pendant logique de la conversion spirituelle occidentale, puisque le perspectivisme est une ontologie inverse par rapport à l'Occident.

We need not be surprised by a way of thinking that posits bodies as the great differentiators yet at the same time states their transformability. Our cosmology supposes a singular distinctiveness of minds, but not even for this reason does it declare communication (albeit solipsism is a constant problem) to be impossible, or deny the mental/spiritual transformations induced by processes such as education and religious conversion; in truth, it is precisely because the spiritual is the locus of difference that conversion becomes necessary (the Europeans wanted to know whether Indians had souls in order to modify them).

Bien que logique dans le perspectivisme, la métamorphose des corps demeure une énigme. Hallowell la résout en insistant sur le caractère détachable de l'âme qui, elle, adopte une apparence différente. Il illustre cette affirmation par les propos d'un informateur convaincu qu'un oiseau au comportement bizarre est sa petite-fille décédée. Son corps repose dans la tombe, mais son essence persistante est transformée en oiseau. L'exemple d'un sorcier transformé en ours s'explique de la même manière.

Briefly, the Ojibwa believe that a human being consists of a vital part, or soul, which, under certain circumstances may become detached from the body, so

that it is not necessary to assume that the body part, in all cases, literally undergoes transformation into an animal form. The body of the sorcerer may remain in his wigwam while his soul journeys elsewhere and appears to another person in the form of an animal (Hallowell 1960 : 38).

Pour Ingold (2000 : 95), il importe de s'attaquer au problème de la métamorphose pour se défaire de cette attitude commune chez les anthropologues qui consiste à suspendre leur incrédulité en écoutant leurs informateurs sans se préoccuper des fondements de leurs propos dans la réalité. Sa solution cependant semble pécher par excès inverse : montrer la rationalité et la plausibilité de tels propos. À l'instar de Viveiros De Castro et de Hallowell, il repart de l'idée d'une essence spirituelle constante dans un vêtement variable et il poursuit dans la même veine qu'Hallowell en situant la métamorphose au niveau de l'essence vitale et du rêve. Ce qui ne se produit pas nécessairement dans la vie éveillée a lieu dans le rêve qui n'est pas une coupure de la réalité, mais, bien au contraire, une exploration enrichie de celle-ci. Dans la mesure où l'expérience onirique est aussi valide que celle en état de veille, la métamorphose peut effectivement être expérimentée par un dormeur. Pourtant, ces explications demeurent insuffisantes pour couvrir l'ensemble des métamorphoses iban et semblent plus relever d'une volonté de rationalisation du phénomène pour le rendre acceptable. En effet, chez les Iban, les corps se transforment eux aussi et pas seulement dans le domaine onirique (voir chapitre 6).

1.6. La perspective de l'engagement de Tim Ingold

La perspective de Tim Ingold est celle qui cadre le mieux avec la posture finalement adoptée dans cette thèse, car elle prend des distances par rapport à la pensée rationaliste dans l'appréhension d'un univers peuplé d'entités invisibles. Elle est déployée dans son livre *The perception of the environment*, une synthèse de douze ans de travail réalisée à travers des articles et des conférences. Son axe principal vise la réconciliation d'aspects de la vie séparés par les dichotomies cartésiennes. Ce faisant, c'est aussi systématiquement la pensée rationaliste qu'il vise. Il juge d'ailleurs profondément anthropocentrique la tendance à prendre le pouvoir de l'intellect comme mesure de toute chose (Ingold 2000 : 109). Un des avantages considérables de cette approche pour cette thèse est qu'elle est tout à fait compatible avec un point de départ qui pose l'existence d'entités invisibles, bien qu'elle ne statue pas explicitement sur la question. Dans le texte qui suit, les principaux

jalons de l'écologie de la vie et de la perspective de l'engagement sont présentés, de même que les thèmes particulièrement pertinents pour cette thèse (l'ancestralité, le corps).

1.6.1 Une écologie de la vie

Mû par le souci de dépasser le clivage fondamental entre l'humanité et la nature qui se répercute en anthropologie par la scission entre le socioculturel et le biophysique, Tim Ingold a développé une écologie de la vie. À travers les dichotomies tout juste évoquées et instaurées par Descartes, c'est toute la pensée rationaliste qui est en cause. Une pensée qui donne au biologiste et à l'anthropologue un point de vue extérieur : le premier pour parler de la nature telle qu'elle est objectivement; le second pour traiter de constructions de cette réalité, appelées « cultures ». Les deux cependant œuvrent aux pôles opposés de la même dichotomie, entre nature et culture, entre humanité et nature. Ainsi :

The anthropological claim of perceptual relativism – that people from different cultural backgrounds perceive reality in different ways since they process the same data of experience in terms of alternative frameworks of belief or representational schemata – does not undermine but actually reinforces the claim of natural science to deliver an authoritative account of how nature really works. Both claims are founded upon a double disengagement of the observer from the world (Ingold 2000 : 15).

En biologie, ce désengagement se traduit par une conception d'un organisme aux limites fixes évoluant dans un monde extérieur naturel. En anthropologie, il s'agit plutôt d'une personne dans un univers social et culturel. Dans les deux cas, il s'agit donc d'entités discrètes transigeant avec un extérieur. Et dans les deux cas, ces transactions se comprennent dans une rationalité perceptible à travers l'évolution des espèces : selon le modèle darwinien de la sélection naturelle pour les premiers et du choix rationnel pour les seconds. L'enjeu du choix rationnel est particulièrement visible dans les débats entourant la rationalité des pratiques économiques des chasseurs-collecteurs. En effet, s'il est possible de montrer que ces derniers font preuve de stratégies économiques optimales, alors les anthropologues peuvent, avec des intentions louables, défendre ces groupes et leurs pratiques sur la base qu'elles aussi sont organisées par la raison. Ingold montre que cet argument est le pendant de l'évolution darwinienne selon laquelle seuls les animaux avec les stratégies les mieux adaptées survivent (chapitre 2). Ainsi, pour Ingold, la suprématie de la Raison est un héritage à défaire.

Cette raison est le domaine de l'esprit (*mind*) et il n'est pas surprenant qu'Ingold campe d'emblée sa perspective par rapport à la dichotomie entre esprit et nature. Pour cela, il situe son approche à partir des deux géants que sont Gregory Bateson et Claude Lévi-Strauss. Ce dernier s'attaque à cette dichotomie en posant que « *the mind is a processor of information, and information consists in patterns of significant difference* » (Ingold 2000 : 16). Cependant, il campe l'esprit dans le cerveau et sa capacité d'organiser en oppositions et en symétries des éléments de l'environnement (Ingold 2000 : 16).

And this world, according to Lévi-Strauss, is structured through and through, from the lowest level of atoms and molecules, through the intermediate levels of sensory perception, to the highest levels of intellectual functioning (Ingold 2000 : 16).

Bateson déplace également cette dichotomie en affirmant que l'esprit n'est pas confiné au corps, mais qu'il est immanent à la relation entre l'organisme et l'environnement. Il emploie l'exemple de l'aveugle avec une canne pour affirmer que l'esprit ne se trouve certainement pas dans le cerveau. Bateson lit l'écosystème selon deux dimensions : l'une à travers les échanges entre la matière et l'énergie; l'autre dans l'échange d'informations qu'il baptise « écologie de l'esprit ». Cette double dimension reproduit, comme le souligne Ingold, la dichotomie entre forme et substance. À Bateson cependant, il reprend le point de vue de l'importance de la relation et d'un esprit enfin déplacé du cerveau.

En réponse aux dichotomies entre le biologique et le socioculturel, entre l'esprit et la nature, entre la forme et la substance, Ingold propose de considérer l'organisme et la personne comme une seule et même entité en relation avec un environnement : « *as the singular locus of creative growth within a continually unfolding field of relationships* » (Ingold 2000 : 5). Cette proposition s'inscrit dans ce qu'il nomme, en référence à Bateson, une écologie de la vie, un processus actif, un déploiement créatif d'un ensemble de relations desquels émergent les êtres dans leur forme particulière en lien les uns aux autres (Ingold 2000 : 19). Cette unification sous le thème de la vie est particulièrement inspirante pour cette thèse.

1.6.2 Les fondements de la perspective de l'engagement attentif dans le monde

La critique des approches rationalistes se retrouve dans les fondements de la perspective de l'engagement (*dwelling perspective*) d'Ingold qui effectue une synthèse de trois sources importantes : au sein du champ de l'écologie, il fait partie de la poignée de chercheurs qui

refusent le néo-darwinisme; il s'appuie sur la psychologie écologique de James Gibson qui se démarque du cognitivisme dominant et prend pour point de départ l'activité perceptuelle réalisée par le mouvement de l'être dans son environnement; enfin, il s'inspire de la phénoménologie de Martin Heidegger et de Maurice Merleau-Ponty pour concevoir « l'être dans le monde ». Toutes trois renversent l'ordre de priorité occidental de la forme sur le processus et partent de l'être dans le monde (Ingold 2000 : 173).

Pour la psychologie écologique comme pour la phénoménologie, le sens est immanent au contexte relationnel de l'engagement pratique des personnes dans leur environnement. Pour Gibson, la personne perçoit son environnement dans le mouvement, alors que pour Heidegger et Merleau-Ponty il y a l'être dans le monde. Cependant, tandis que pour Gibson l'environnement est relativement stable, en quelque sorte disponible avec un certain nombre de possibilités (*affordances*), celui des phénoménologues émerge avec ses propriétés en même temps que la personne qui perçoit.

Les uns comme les autres s'opposent à la tradition rationaliste.

In short, people do not import their ideas, plans or mental representations into the world, since that very world, to borrow a phrase from Merleau-Ponty (1962 : 24), is the homeland of their thoughts. Only because they already dwell therein can they think the thoughts they do (Ingold 2000 : 186).

À Heidegger, il emprunte aussi un exercice étymologique autour du verbe construire en allemand, « *bauen* » qui dérive du vieil anglais et du vieil allemand signifiant « habiter » (*to dwell*). Ce sens d'habiter inclut la manière dont quelqu'un vit sa vie sur terre. Dans un second sens, *bauen* signifie « préserver, prendre soin et plus spécifiquement cultiver la terre ». Enfin, la notion moderne de construire, de faire quelque chose, de bâtir un édifice, constitue un troisième sens. Au fil du temps, le sens fondamental d'habiter est tombé en désuétude pour ne couvrir que les deuxième et troisième significations.

Having forgotten how the latter activities are grounded in dwelling, modern thought then rediscovered dwelling as the occupation of a world already built. In short, where before, building was circumscribed within dwelling, the position appears now reversed, with dwelling circumscribed within building. Heidegger's concern is to regain that original perspective, so that we can once again understand how the activities of building –of cultivation and construction- belong to our dwelling in the world, to the way we are. "We do not dwell because we have built, but we build and have built because we dwell, that is because we are dwellers.... To build is in itself already to dwell... Only if we are capable of

dwelling, only then can we build” (Heidegger 1971: 148, 146, 160, original emphasis) (Ingold 2000 : 185-186, premier élément souligné par l’auteur).

Enfin, cet être engagé dans le monde est unique : c’est un organisme-personne. Heidegger a posé que l’être et le monde émergent dans l’activité de l’engagement, ce qui suppose que » *the intentional presence of the perceiving agent, as being-in-the-world, must also be an embodied presence* » (Ingold 2000 : 169, c’est l’auteur qui souligne). Merleau-Ponty poursuit sur ce terrain en affirmant que le corps n’est ni objet, ni instrument, ni véhicule du sens émanant d’une source supérieure dans la culture ou la société, c’est le sujet de la perception. Nous sommes notre corps. Csordas (1990) poursuit dans cette veine avec son concept de l’incorporation (*embodiment*).

Ingold (2000 : 170, c’est l’auteur qui souligne) propose de franchir un pas supplémentaire en reconnaissant que :

... the body is the human organism, and that the process of embodiment is one and the same as the development of that organism in its environment.

Il note alors que la dissolution de la dichotomie entre esprit et corps se fait au bénéfice du second. Pourtant, il serait tout autant possible de traiter de la déspiritualisation (*unmindment*), car le corps et l’esprit ne sont que deux manières de parler de l’activité située dans un environnement de la personne-organisme.

Ainsi, le regard est porté sur l’être dans le monde et dans sa manière de l’habiter, en relations mutuellement constitutives avec son environnement. Ces caractéristiques, alliées à celle de l’écologie de la vie, servent de fondement à sa « *dwelling perspective* », traduite par perspective de l’engagement²⁴. Cette traduction perd malheureusement la notion d’habiter, mais une traduction plus littérale lui rend encore moins justice.

1.6.3 Habiter l’environnement ou le construire

En anthropologie récente, la primauté de la cérébralité est omniprésente dans le constructivisme qu’Ingold utilise comme repoussoir pour élaborer sa perspective de l’engagement (Ingold 2000 : chapitre 3). L’auteur reconnaît que sa présentation du constructivisme peut ressembler à l’élaboration d’un bouc émissaire et ce dernier est tellement répandu qu’il mérite ce travail de critique, brossé à gros traits ici.

²⁴ La terminologie française est reprise à Sylvie Poirier.

Le constructivisme, lorsqu'il est appliqué à la nature, suppose une nature réelle et sa construction culturelle par chaque groupe. Il reproduit donc la dichotomie entre nature et culture. En outre, il tend à distinguer l'engagement pratique dans l'environnement en lien avec les ressources de la construction mythico-religieuse ou cosmocentrique de l'environnement dans le contexte des rituels et des cérémonies (Ingold 2000 : 56). Une élaboration conceptuelle et symbolique — une vision du monde —, portée par le langage et les catégories de la pensée, organise et donne sens aux stimuli indifférenciés que perçoivent les sens, et procure les points de repères essentiels à l'action et à la connaissance. Pour les anthropologues, il s'agit de leur culture, une entité discrète, dont les significations et les codes sont engrangés dans l'esprit. Un esprit qui trie dans la masse de perceptions captées par les sens dans l'environnement pour s'y diriger adéquatement; un esprit qui organise ces informations en schémas culturels, transmis de génération en génération; un esprit qui s'y réfère pour l'action.

La perspective de l'engagement est campée bien différemment et part de l'immersion de l'être (organisme-personne) dans la vie (ou le monde) comme une condition de l'existence et des relations mutuellement constitutives de cet être et de son environnement (Ingold 2000 : 153). Dans cette perspective, l'être se développe dans le processus même de la vie. Quant à l'environnement :

The history of an environment is a history of the activities of all those organisms, human and non-human, contemporary and ancestral, that have contributed to its formation (Ingold 1992 : 51).

Cette perspective se veut unificatrice.

My argument is that the differences between the activities of hunting and gathering, on the one hand, and singing, storytelling and the narration of myth on the other, cannot be accommodated within the terms of a dichotomy between the material and the mental, between ecological interactions in nature and cultural constructions of nature. On the contrary, both sets of activities are, in the first place, ways of dwelling (Ingold 2000 : 57, c'est l'auteur qui souligne).

Avec ces prémisses, Ingold s'oppose point par point à cette perspective cognitiviste.

In what follows I shall argue that hunter-gatherers do not, as a rule, approach their environment as an external world of nature that has to be 'grasped' conceptually and appropriated symbolically within the terms of an imposed cultural design, as a precondition for effective action (Ingold 2000 : 42, 1996a : 120, c'est l'auteur qui souligne).

Et plus loin :

As for the other, apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making a view of the world but of taking up a view in it (Ingold 1996a : 121, c'est l'auteur qui souligne).

La compréhension des connaissances est, elle aussi, entraînée dans ce déplacement en cascade.

Knowledge of the world is gained by moving about in it, exploring it, attending to it, ever alert to the signs by which it is revealed. Learning to see, then, is a matter not of acquiring schemata for mentally constructing the environment but of acquiring the skills for direct perceptual engagement with its constituents, human and non-human, animate and inanimate (Ingold 2000 : 55, c'est l'auteur qui souligne).

L'insertion des humains dans la vie et dans leur société ne passe pas par un processus d'enculturation, mais d'acquisition d'habiletés (*enskilment*).

Les informations ne sont pas décodées par une activité mentale faisant usage de clés culturelles, mais se révèlent progressivement à l'être dans son engagement attentif. Le novice est initié non pas à travers la transmission de connaissances, mais par une éducation de l'attention. Il est alors engagé dans un processus de révélation plutôt que de communication.

In short, through the practical activities of hunting and gathering, the environment – including the landscape with its fauna and flora – enters directly into the constitution of persons, not only as a source of nourishment but also as a source of knowledge (Ingold 2000 : 57, je souligne).

Ce que les anthropologues nomment « culture » est, pour les populations concernées, le monde dans lequel ils vivent. Plus encore, le monde qu'ils habitent.

It is through dwelling in a landscape, through the incorporation of its features into a pattern of everyday activities, that it becomes home to hunters and gatherers (Ingold 1996a : 116, c'est l'auteur qui souligne).

Pour Ingold, habiter son monde, c'est participer à un paysage qui n'est pas un territoire inerte et neutre rempli de symboles, mais plutôt « un enregistrement constant et un témoignage de la vie et du travail des générations passées qui l'ont habité et, ce faisant, qui y ont laissé quelque chose d'elles-mêmes » (Ingold 2000 : 189, traduction libre).

Ces nombreuses citations ne rendent pas justice à l'ensemble des déplacements

proposés par Ingold (d'autres seront abordés plus loin au moment opportun). Elles sont néanmoins retenues ici pour signaler et répéter de multiples manières ce qui justifie l'utilisation de son approche dans cette thèse : l'insistance sur la vie et le fait de la vivre par un engagement sensible dans le monde plutôt que sur des schémas mentaux. Ces prémisses permettent d'incorporer aisément un des piliers de cette thèse : les entités invisibles ne sont pas dans la tête des villageois, mais dans le monde.

Bien que l'auteur construise son propos en l'opposant aux approches cognitivistes afin de dégager les déplacements qu'il propose, il convient de ne pas verser dans la polarisation des deux perspectives comme deux modes fondamentaux d'être au monde. Dans cette thèse, il ne s'agit pas d'un débat posant la primauté d'un mode sur l'autre et leur exclusion mutuelle, mais d'ouvrir un espace d'exploration qui n'est pas possible dans le cadre d'une pensée qui pose le cognitif comme médiateur fondamental au monde.

1.6.4 La progénération de l'organisme-personne et l'ancestralité

Ayant posé la centralité de l'engagement dans l'environnement, il reste à saisir comment les personnes-organismes se constituent dans leurs multiples réseaux relationnels avec des humains et des non-humains. Ingold répond à ce problème en opposant deux modèles de l'engendrement des personnes et de l'ancestralité : le modèle généalogique et le modèle relationnel, tels qu'appliqués notamment aux débats entourant les questions territoriales autochtones. Le modèle généalogique, fondé sur la métaphore de l'arbre, s'appuie sur la succession générationnelle et se résume ainsi :

... that original ancestry lies at the point where history rises from an ahistorical substrate of "nature"; that the generation of persons involves the transmission of biogenetic substance prior to their life in the world; that ancestral experience can be passed on as the stuff of cultural memory, enshrined in language and tradition; and that the land is merely a surface to be occupied, serving to support its inhabitants rather than to bring them into being (Ingold 2000 : 133).

La métaphore du rhizome domine le modèle relationnel dans lequel les ancêtres ne se limitent pas à des lignées générationnelles, mais comprennent par exemple des humains ayant vécu dans le passé, des entités habitant le territoire, des caractères mythiques non-humains et des êtres créateurs d'origine. La personne n'est pas vue en fonction de spécificités culturelles et biologiques héritées des ancêtres, mais comme le lieu même des

activités de génération de la vie. Ingold contraste la génération – le fait d’engendrer - et la progénération.

By progeneration, in contrast, I refer to the continual unfolding of an entire field of relationships within which different beings emerge with their particular forms, capacities and dispositions (Ingold 2000 : 142).

Plutôt que d’actualiser des spécificités reçues à la naissance, les personnes se développent et croissent à travers le déroulement de toutes les relations soutenues dans le cours de leur vie.

I have suggested that from a relational perspective, persons should be understood not as procreated entities, connected to one another along lines of genealogical connection or relatedness, but rather as centres of progenerative activity variously positioned within an all-encompassing field of relationships [...]. It is from their emplacement in the world that people draw not just their perceptual orientations but the very substance of their being. Conversely, through their actions they contribute to the very substantive make-up of others. Such contributions are given and received throughout life, in the context of a person’s ongoing relationships with human and non-human components of the environment. Thus, far from having their constitution specified in advance, as the genealogical model implies, persons undergo histories of continuous change and development. In a word, they grow. Indeed, more than that, they are grown. By this I mean that growth is to be understood not merely as the autonomous realisation of pre-specified development potentials, but as the generation of being within what could be called a sphere of nurture (Ingold 2000 : 144, c’est l’auteur qui souligne).

Or, cette sphère de soins relève des ancêtres.

It is the role of the ancestors [...] to establish this sphere by way of their presence and their activity, rather than to pass on the rudiments of being per se. That is to say, ancestors grow their successors, although the latter are not literally descended from them. But this nurturing role is not limited to ancestors: ordinary living persons, too, contribute reciprocally to the condition of each other’s growth as embodied beings (Ingold 2000 : 144).

Les savoirs ne sont pas donc pas seulement transmis, mais générés dans les relations. Cette perspective s’applique à l’ensemble du champ relationnel, incluant les humains et les non-humains.

Dans cette approche, la mémoire des ancêtres ne se fonde pas sur un ensemble de savoirs cérébraux appris, mais se constitue dans l’activité même de se souvenir, par exemple en parcourant les chemins des ancêtres. Partager le même territoire, l’habiter, voilà donc ce qui lie des gens et leurs ancêtres, bien plus que leur lien généalogique. Ingold ne réserve

pas le modèle généalogique à l'ontologie occidentale; il reconnaît qu'il peut être partagé par d'autres. En fait, nous verrons que les Iban combinent les deux modèles.

1.6.5 Ontologie ou écologie de la vie?

Ingold se situe à la jonction de trois sources (biologie, psychologie et philosophie), mais son approche est néanmoins profondément ancrée en anthropologie écologique comme l'attestent ses choix de vocabulaire (écologie de la vie) ou ses préoccupations (relation personne-organisme et environnement). De plus, la perspective d'Ingold se veut l'expression fondamentale de l'existence humaine au monde.

Dans ce montage, l'environnement occupe une place de choix et Ingold le distingue de la nature. Cette dernière est généralement conçue extérieure aux humains et à l'histoire tandis que le premier, dans sa perspective, se forge en même temps qu'il forge les humains et est historique (Ingold 2000 : 20). Pour Ingold, l'environnement est toujours relatif à l'organisme. Les deux n'existent qu'ensemble et prennent leur sens dans leur relation.

Les Iban n'ont pas de concept similaire à celui d'environnement, mais entretiennent des relations avec d'autres humains, des entités invisibles, la forêt, les animaux importants, le riz, les jarres, les biens de valeur, etc. Ce sont aux relations avec ces êtres que s'applique la perspective de l'engagement.

Toute la partie de la perspective d'Ingold qui concerne la génération et les êtres en devenir (*coming-into-being*)²⁵ en relation avec ces multiples êtres significatifs est très pertinente aux Iban et donne la charpente de cette thèse. Il demeure que la proposition réciproque selon laquelle l'environnement est forgé dans la relation est sujette à questionnement. Il est vrai que le paysage dans lequel évoluent les villageois est forgé de leurs activités et de celles de leurs ancêtres. Un thème récurrent de l'ethnographie des Aborigènes australiens utilisé par Ingold est un paysage façonné de concrétions rocheuses qui sont les actions congelées des ancêtres. La mémoire de cette histoire est conservée en parcourant ce territoire et en se rappelant les événements particuliers. Ces caractéristiques sont présentes chez les Iban également, mais, derrière ces événements, se trouvent des entités invisibles. Ce sont elles qui provoquent la pétrification par exemple (voir chapitre 6) en lien avec des

²⁵ Il s'agit d'une traduction insatisfaisante de l'expression anglaise dont il est difficile de rendre l'idée de mouvement et d'émergence de l'être.

actions humaines certes, mais dans une position relationnelle particulière. Enfin, si les villageois cherchent constamment à infléchir les actions des entités invisibles à leur bénéfice, voire même qu'ils les « renforcent parfois », rien dans les informations qui constituent cette thèse ne permet d'affirmer qu'ils forgent entièrement ces dernières dans leurs relations. Il semble plutôt que la proposition d'Ingold ne s'applique que partiellement. Il est difficile de statuer avec certitude que pour les Iban, leur monde est complètement constitué dans les relations qu'ils entretiennent avec lui. Au contraire, les entités invisibles notamment existent à la fois en dedans et en dehors de ces relations. En fait, il semble plutôt que seul un observateur extérieur peut envisager des êtres et un environnement mutuellement constitutifs. Et là, Ingold est peut-être piégé par ce regard extérieur rationnel qu'il dénonce car pour les villageois, *l'environnement, comme la culture, c'est le monde qu'ils habitent.*

C'est leur manière d'habiter ce monde qui fait l'objet de cette thèse et, en cela, le concept d'ontologie (et donc l'apport phénoménologique) est plus approprié. En outre, la perspective de l'engagement (vue sous l'angle de celui des organismes-personnes) est très féconde pour traiter de l'animisme iban, encore que cette thèse n'adopte pas de parti pris sur le caractère fondamental et premier de ce mode d'être au monde. Pour autant, elle ne propose pas un retour au relativisme culturel selon lequel il s'agit d'une ontologie parmi d'autres, issue d'une élaboration particulière d'une nature unique et inerte. Au contraire, la reconnaissance de l'existence des entités invisibles permet d'esquiver cet écueil. Le monde n'est pas « culture » d'un côté et « nature » de l'autre; il n'est pas non plus « êtres » et « environnement ». Il est fait d'êtres vivants d'origines diverses et d'entités invisibles.

1.7 Conclusion

Sans être utilisée comme modèle qu'il s'agit d'appliquer systématiquement, l'approche de Tim Ingold fournit la charpente de cette thèse qui, dans une première partie, s'attache à explorer les relations que les Iban entretiennent avec l'univers invisible, tandis que la suivante met l'accent sur le processus de constitution et de différenciation des personnes à travers ces relations. Plus largement, les principaux thèmes des approches cosmocentriques sont travaillés tout au long de cette thèse à travers l'exemple iban. La seconde partie de ce travail aborde les questions de conaturalité et de consubstantialité (chapitre 4), les relations aux entités invisibles (chapitre 5) et la notion de personne (chapitre 6). Ces différents

éléments permettent ainsi de caractériser l'animisme iban. La dichotomie corps-esprit est remise en cause dans ces chapitres et l'unicité des personnes-organismes est traitée plus particulièrement dans la troisième partie de cette thèse à travers les questionnements sur la différenciation et la préséance iban. Enfin, cette approche est utilisée dans le cadre d'un questionnement ethnographique concernant l'égalitarisme, la différenciation et la préséance chez les Iban. Une revue des écrits sur ces thèmes est proposée dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 2 : ÉGALITARISME, DIFFÉRENCIATION ET PRÉSÉANCE CHEZ LES IBAN

Ce chapitre propose une revue des écrits des trois thèmes importants de cette thèse : l'égalitarisme, c'est-à-dire la combinaison d'une moralité et de pratiques égalitaires, la différenciation et la préséance. En cela, il s'inscrit dans un débat ethnographique sur la coexistence, chez les Iban, d'une morale égalitaire fortement ancrée sur le plan moral, social, économique, politique et juridique et d'une très grande place accordée à la compétitivité et à la réussite individuelle. Ce cumul de deux tendances *a priori* contraires constitue un paradoxe pour les anthropologues. De plus, la préséance est très nette dans le domaine rituel.

La conjonction de ces trois dimensions suppose de prendre une distance par rapport à la typologie des sociétés de Bornéo instaurée par Leach (1950) dont l'un des critères est constitué par l'égalité ou la stratification. Leach range les Iban dans la première catégorie. Les témoignages des premiers observateurs vont déjà en ce sens. Ainsi, Gomes (1911 : 86) considère que les femmes iban n'occupent pas une position inférieure ou humiliante (contrairement à leur place dans d'autres sociétés asiatiques). Hose et McDougall (1993 [1912] I : 68) notent que les Iban reconnaissent peu l'autorité de la personne à la tête du village, contrairement aux Kayan ou Kenyah par exemple. Plus tard, Freeman (1955 : 10) affirmera que les Iban de la Baleh constituent une « société sans classe et égalitaire », un qualificatif endossé par Sutlive (1978 : 3) dans les années 1970 à propos des Iban de Sibuh. Dans les mêmes années, Uchibori (1978 : 8) fait un constat similaire à propos des Iban de la Skrang et, plus tard encore, Sather (1996) traitera de l'égalitarisme des Iban de la Saribas²⁶. La seule voix dissonante est celle de Rousseau (1980) qui tente de souligner les similitudes entre les Iban et les Kayan, un groupe stratifié dont il a réalisé l'ethnographie. Ses arguments sont cependant problématiques et Freeman (1981) les conteste de manière convaincante (voir section 2.1.4.2).

²⁶ Néanmoins, cet égalitarisme ne serait pas uniforme et Freeman (1981 : 5) contraste les Iban de la Baleh avec ceux de la Saribas qui auraient développé, au contact des Malais, un système social plus stratifié, « *in which there was an incessant concern with genealogically-defined rank and honorific titles* ». Il reste que ces derniers n'ont pas développé de système de rang même si certains leaders ont effectivement reçus des honneurs selon un mode malais et si la généalogie est une référence importante dans certains contextes.

Il faut attendre les années 1990 pour que la dichotomie imposée par Leach soit nuancée. King (1993 : 197-198) rappelle qu'aucune société n'est égalitaire de manière absolue et que les Iban reconnaissent des différences de statut et de prestige. Des auteurs soulignent la présence d'égalités au sein de sociétés stratifiées (Armstrong 1992, Alexander 1992) et de hiérarchie ou de préséance parmi les Iban (Sather 1996). L'argument de Sather (1993a, 1996) est convaincant : tandis que l'égalité caractérise les sphères sociales, politiques et économiques de la vie Iban, la hiérarchie et la préséance quant à elles organisent le domaine rituel. Ce sont ces thèmes qui sont présentés ici.

À l'exception d'une brève présentation de la moralité égalitaire issue de mes données, ce chapitre propose une revue des écrits ethnographiques sur l'égalitarisme, la différenciation et la préséance iban. Il s'agit simplement de résumer les débats et les conclusions des différents auteurs sur ces thèmes afin de situer le propos de cette thèse. Cette revue offre en outre un fil conducteur avec lequel présenter les Iban de manière générale.

2.1. L'égalitarisme

L'égalitarisme iban est ancré dans la représentation des longues-maisons comme structures continues de maisonnées, elles-mêmes perdurant de générations en générations, rassemblant des individus partageant un même cœur (littéralement un seul foie, siège des sentiments et de la moralité) : *se ati*, ou plus rapidement *sati*. Cette union harmonieuse des villageois se manifeste par des rapports d'entraide (*nolong, besaup*) et de partage (*bagi*) dans les mots iban, de coopération et de solidarité dans les nôtres (Sutlive 1978 : 107, Heppel 1975 : 305). L'entraide se manifeste lors des activités économiques, de la construction de bâtiments, des festivités rituelles. Le partage en est un de nourriture bien sûr, avec les nombreux échanges d'aliments, comme dans toute la région, mais aussi partage de la parole (*jako*), qui signifie le plaisir d'échanger avec les autres, la sociabilité. Il est question aussi de partage des savoirs (*penemu*) qui doivent circuler entre les individus, permettant ainsi à quiconque de réaliser son apprentissage de la vie sociale, politique, économique, rituelle et culturelle et d'entretenir des relations adéquates non seulement avec ses congénères, mais aussi avec les entités invisibles. Cette manière commune d'envisager la vie sociale (*sama runding*) et les activités (*sama ngereja pengawa*), ajoutée à la commensalité (*sama makai, semakai*), témoigne d'une

moralité collective à la base de la cohabitation harmonieuse exprimée par l'expression *se ati*. Cette moralité est ancrée dans le respect (*basa*) dû à chacun et se manifeste régulièrement dans les sphères sociale, économique et politique de la vie quotidienne iban, qui ont été abondamment commentées par les anthropologues.

2.1.1 Le juridique

L'égalitarisme est inscrit dans la loi coutumière, l'*adat*, selon laquelle :

Traditionally, [...], all Iban were equal (sebaka) before their adat law, every adult being his (or her) own agent in jural matters (Freeman 1981 : 50).

La loi coutumière, l'*adat*, est un vaste champ couvert notamment, en ce qui concerne les Iban, par Heppel (1975), Sandin 1980, Sather 1980b Richards (1963) ou encore Cramb (187 : 95, 100) en lien avec la tenure et le territoire²⁷. Il n'est pas question ici de présenter ce corpus, simplement de rappeler, à l'instar de Sather (1980b : xxviii-xxxi) que la l'*adat* englobe des dimensions juridique et spirituelle. L'égalitarisme de cette *adat* est visible dans les aspects concrets qu'elle régit, dans les domaines sociaux, économiques et politiques abordés maintenant.

2.1.2 Le social

2.1.2.1 Les longues-maisons et les *bilik*

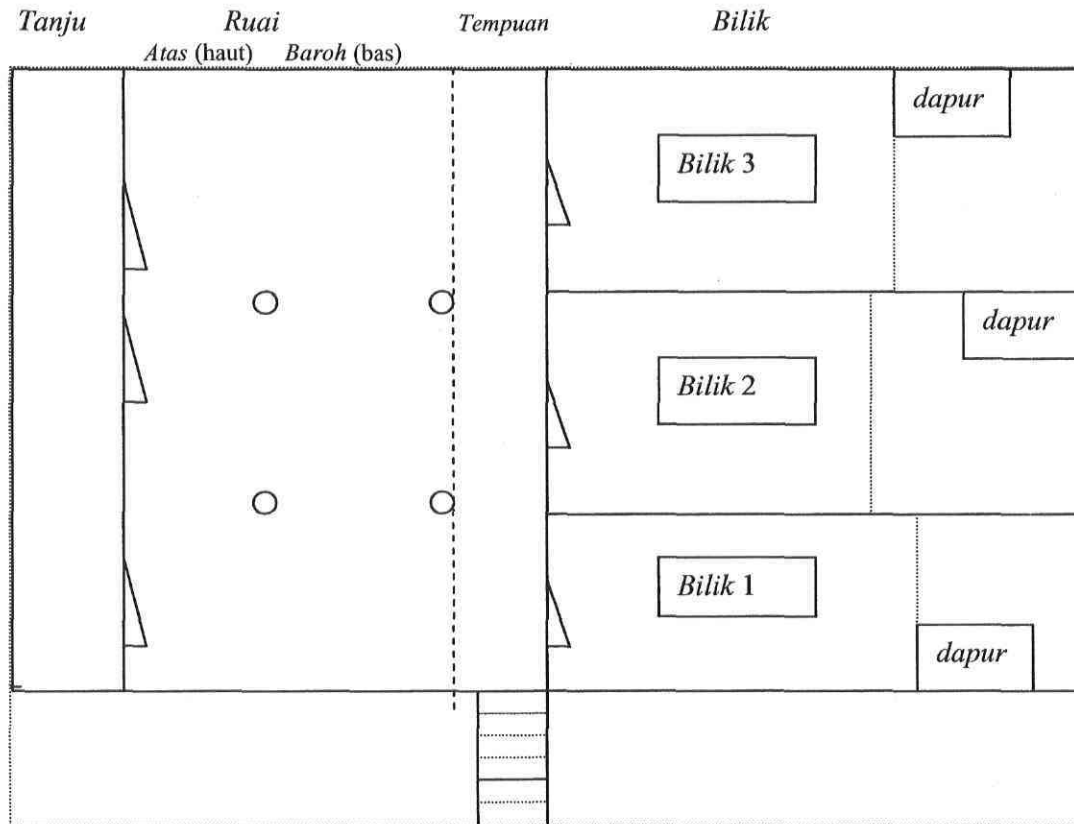
L'égalitarisme iban est visible dans la structure sociale reposant sur des longues-maisons constituées d'appartements autonomes. La longue-maison, l'équivalent d'un village, est une longue structure surélevée pouvant atteindre cent mètres de long, érigée de préférence le long des rivières ou à l'intersection de celles-ci avec leurs confluent. La longue-maison se découpe en plusieurs espaces (consulter Freeman 1992 [1970] : 5 et Sather 1993a : 66-68 pour une description détaillée et voir plan plus loin). Une galerie à ciel ouvert, le *tanju*, permet de faire sécher les produits agricoles ou les vêtements et abrite parfois des cages avec des animaux domestiques²⁸; une galerie recouverte, le *ruai*, constitue le lieu social par excellence : lorsque rien ne les retient dans l'appartement, les villageois s'y tiennent pour trier le riz, tresser, travailler le bois ou réparer les filets de pêche et pour discuter par petits groupes. C'est également sur le *ruai* que sont accueillis les visiteurs, organisés les rites collectifs et les assemblées

²⁷ Voir aussi Morris (1991 : 86, 125, 292sq.) pour les Melanau, Hong (1987 : 109) pour les Kenyah.

²⁸ Les hommes se rassemblent souvent en soirée sur cette galerie par petits groupes pendant que les femmes préparent le repas. Dès la tombée de la nuit toutefois, tout le monde évite de se trouver dehors sans raison sérieuse.

politiques²⁹. Il se termine par le *tempuan*, véritable rue principale qui longe chacune des portes donnant accès aux appartements.

Plan d'une portion de longue-maison



Ce plan reflète la diversité dans la taille des *bilik* et respecte la disposition actuelle des *dapur*.

○ Poteaux de soutien

Les appartements constitutifs de la longue-maison sont appelés *bilik*, terme qui désigne autant l'espace physique que ses habitants. Ils s'étirent sur la longueur, perpendiculairement à la galerie, et s'ouvrent sur la pièce principale, la *bilik* proprement dite, où sont exposés les biens de valeur de la maisonnée et reçus les visiteurs. Ils se poursuivent vers le *dapur* (« foyer, la cuisine »)³⁰, avec parfois une pièce intermédiaire, pièce à coucher ou salle de bain à ciel ouvert où l'eau de pluie est récoltée dans une jarre. Un grenier, *sadau*, permet l'entreposage du riz dans de larges contenants faits d'écorces d'arbre; il abrite les charmes et sert de rangement aux instruments de travail, de pièce de travail aux tisseuses ou, par le passé, de chambre à coucher pour les jeunes

²⁹ Par le passé, c'est là aussi que dormaient les hommes célibataires.

³⁰ Dans les longues-maisons anciennes, le foyer est situé à proximité de la porte d'entrée de l'appartement; de plus en plus maintenant, il est localisé à l'autre extrémité de l'appartement.

femmes célibataires³¹. Les autres membres de la maisonnée étendent des nattes protégées de moustiquaires le soir dans la *bilik* et les roulent le matin dans un coin de la pièce. Les *bilik* expriment leur prospérité, présente et passé, par leurs matériaux, leur dimension et les biens exhibés.

Selon la thèse largement imposée par Freeman (1992 [1970] : chapitre I), la longue-maison se décrit mieux comme un agrégat d'entités autonomes du point de vue économique, politique et rituel. Chaque *bilik* cultive ses essarts et possède sa propre panoplie rituelle : son riz d'origine (*pun padi*) et sa pierre à aiguiser (*batu pemanggol*), le charme le plus important de la maisonnée utilisé lors de l'inauguration du cycle agricole (Sather 1992, Freeman 1992 [1970] : 51), ses charmes agricoles ainsi que ses propres restrictions et prières rituelles (Freeman 1992 [1970] : 9, 1960b : 66, Sather 1985 : 14). De plus, chaque appartement est libre de quitter la longue-maison pour en intégrer une autre après la tenue d'un rite adéquat et le paiement d'une compensation aux autres villageois³² (Sather 1996 : 90, 1993a : 75). Ainsi, la maisonnée est :

[...] a power unto itself, managing its own affairs and acknowledging no other family to be its superior or master (Freeman 1992 [1970] : 129).

L'autonomie prévaut également dans les relations au sein des *bilik* qui sont structurées autour de la continuité de l'appartement et de l'accès à la position de *tuai bilik*, de responsable de l'appartement (Béguet 1993). Cette personne, le ou la senior de la maisonnée, concentre sur elle l'histoire et la responsabilité du *bilik* et agit à titre de gestionnaire discrétionnaire. Différents mécanismes contribuent à assurer à chacun l'accès à cette position. La naissance donne un droit égal à tous les membres d'une même fratrie sur l'ensemble des biens contenus dans l'appartement et la position de *tuai bilik*. Cependant, un seul demeurera effectivement dans l'appartement après son mariage, assurant la continuité de celui-ci et la prise en charge de ses parents. Les autres sont répartis dans d'autres maisonnées de plusieurs manières. La résidence postmaritale est utrolatérale, terme avancé par Freeman pour qualifier un mode de fonctionnement où les hommes et les femmes demeurent attachés à l'appartement d'origine d'un des deux

³¹ C'est là qu'elles recevaient leurs prétendants la nuit venue, selon la pratique nommée *ngayap*. Aujourd'hui, la tôle ondulée utilisée pour le toit rend cette pièce étouffante. Dans les maisons anciennes, le *sadau* chevauche la *bilik* et le *ruai*. À *Rumah manah*, il est au-dessus de l'appartement seulement.

³² Cette autonomie politique prend toute son importance, comparée aux liens serrés unissant les maisonnées Kayan au chef du village et les entraves à leurs migrations vers d'autres villages (Rousseau 1990).

conjoints. Dans les faits, presque autant d'hommes que de femmes « suivent » leur conjoint dans leur *bilik* et abandonnent ainsi leurs droits sur leur appartement natal, en acquérant de similaires sous leur nouveau toit avec le temps. Lorsque deux couples de la même génération cohabitent, l'un d'eux finit par fonder un nouvel appartement après quelques années et le partage de terres et de biens de l'appartement d'origine lui procure de quoi démarrer. Enfin, l'adoption permet aux couples sans descendance d'assurer la continuité de leur *bilik* et leur prise en charge future. L'amalgame de deux appartements est la solution inverse dans la même situation. Ainsi, chaque génération ne compte qu'un seul couple responsable de l'appartement et, idéalement, chacune est assurée d'une relève. Chaque couple est en mesure de s'assurer une autonomie minimale (*ngidup kediri*) : de faire son nid (*gaga sarang*) en assumant finalement la responsabilité d'un appartement et, ainsi des biens qu'il contient et des terres à cultiver sur lequel il a des droits, de participer pleinement à la vie villageoise politique et rituelle, organisée sur la base des maisonnées. Ainsi, cette structure sociale témoigne de deux valeurs fondamentales pour les Iban : la continuité des maisonnées autonomes générations après générations et leur inscription dans une continuité physique celle-là, matérialisée par la longue-maison.

2.1.2.2 Le système de parenté cognatique

L'égalité sociale se déduit également du système de parenté cognatique, organisé selon les générations. La désignation des personnes par tektonymie comme grand-mère, grand-père, père ou mère de l'enfant, fille ou garçon, le plus âgé d'une même fratrie ou demeurant dans le même appartement, situe clairement tous les villageois en fonction de leur génération (Sather 1996 : 91). La solidarité et l'égalité caractérisent les relations intragénérationnelles tandis que le respect marque celle entre les générations (Béguet 1993, Sather 1996 : 90-91).

Le mariage, strictement monogame et largement endogame, est donné comme un élément structurant qui renforce les relations entre les parents et les *bilik*, constamment menacés d'éloignement (Sather 1996 : 91-92, Freeman 1960b : 76, Freeman 1992 [1970] : 73). Il accentue l'égalité et la solidarité des parties en présence.

This is expressed not only at the level of marital alliance - for example, in the absence in most Iban communities of bridewealth and other forms of marriage payment potentially expressive of status differentiation - but it may also be seen in the interpersonal relationships that exist between affines themselves,

notably between husbands and wives, their respective parents (isan) and co-siblings-in-law (ipar). Ideally, and very largely in practice, each of these relationships is complementary and reciprocal. The explicit aim in marriage negotiations is to maintain status equality between marriage partners and their kaban, and, following marriage, husbands and wives (laki-bini) tend to be treated as a single entity, for example, when they are called upon to perform parallel or complementary ritual functions during public gatherings (Sather 1996 : 92).

Le couple est crucial dans la structure iban (Freeman 1992 [1970]). La continuité des *bilik* passe par la succession de couples; sa prospérité économique, à chaque génération, repose sur le couple.

2.1.2.3 L'absence de rang social et de stratification

L'absence de classe, de rang formel ou de strate sociale héréditaire est la forme la plus évidente de l'égalitarisme social.

During his lifetime a man may acquire high prestige and become an honoured leader, but rank is not inheritable, and there is no institution of chieftainship. Iban society is classless and egalitarian -and its members, individualists, aggressive and proud in demeanour, lacking any taste for obeisance (Freeman 1992 [1970] : 129).

Il existait cependant une condition de dépendance héréditaire, pour dettes – *jaum* ou *pengurang* de la racine *kurang*, « *want, deficiency* » (Sather 1996 : 95, 105, note 18, Sandin 1980 : 81) -, ou comme captifs de guerre, des esclaves proprement dit (*ulun*). Les dettes proviennent surtout des amendes sanctionnant des violations graves de l'*adat* (Pringle 1970 : 28, note 2). Sandin (1980 : 142) en donne quelques exemples. Les débiteurs se libèrent en payant la dette ou l'amende (St John 1986 [1896] I : 72) ou en travaillant pour leur créancier l'équivalent du montant dû. Néanmoins, les débiteurs ne perdent jamais leurs droits de base comme membres de la longue-maison (Sather 1996 : 95) et:

Those to whom a pengurang owes labour, padi, or other debts, did not, in fact "own" his person in the sense of being able to transfer rights over his labour, etc. to other persons through sale or exchange, nor did the pengurang's creditors have command over the debtors and his family outside the debt relationship (Sather 1996 : 105, note 18).

Il est difficile de départager le traitement réservé aux captifs de guerre avant les changements introduits par Brooke qui, dès les années 1880, entreprend la lutte à l'esclavage à Sarawak. Les premiers observateurs rapportent que les esclaves étaient

peu nombreux, bien traités³³ et difficiles à distinguer des autres membres des *bilik* (Low 1990 [1848] : 200-201, Brooke Low *in* Ling Roth 1980 [1896] II : 210). Sont gardés comme esclaves de jeunes enfants (Low 1990 [1848] : 201), parfois des femmes (Ling Roth 1980 [1896] II : 210) tandis que les autres prisonniers sont souvent rançonnés ou vendus (une jarre équivalant à un humain) (Freeman 1981 : 45, Charles Brooke 1866 I : 245 cité dans Ling Roth 1980 [1896] : 209).

La condition d'esclave est héréditaire (Sather 1980b : xvi, Sandin 1980 : 81), mais ces derniers disposent de moyens d'émancipation. Les esclaves peuvent racheter leur liberté avec un bien de valeur, une jarre ou un gong (Sandin 1980 : 81-82³⁴). Ils peuvent également être affranchis (*betembang*), une pratique fortement encouragée par un décret de Charles Brooke au début des années 1880 (Sandin 1980 : 81). Si l'on en juge les observations de Low datant de 1848, les pratiques est déjà en vigueur bien avant l'intervention du Rajah.

The slaves of the Sea-Dayaks do not in general appear to be hardly treated, as in their wars only such as are young are taken captive; these, after living with their captors for some years [...] and consequently fall into the customs and practices of the people amongst whom they live (Low 1990 [1848] : 201).

Une fois incorporés à la *bilik* de leur ancien maître, ils acquièrent des droits équivalents à ceux des autres membres (Freeman 1981 : 47, Low 1990 [1848] : 201, Sandin 1980 : 142-143). Freeman voit dans cette adoption un indice tangible de l'égalitarisme iban qu'il contraste avec les Kayan.

The custom of ritually enfranchising and adopting captives taken in war, which was integral to the traditional society of the Iban, is a striking expression of their egalitarian values. Whereas among the Kayan, as Rousseau reports (1979: 228), the permanent enslavement of captives taken in war is justified in terms of 'hereditary difference between different categories of human beings', among the Iban such captives were not only enfranchised but also ritually and jurally incorporated, by adoption, into bilek-families, in which they then possessed the same rights as their captors (Freeman 1981 : 47).

Il est alors strictement interdit de rappeler à cette personne et à ses descendants leurs origines serviles (Brooke Low *in* Ling Roth 1980 [1896] II : 210, Sandin 1964a, Sandin 1980 : 82, 143, Freeman 1981 : 46). En 1882, le Rajah impose une amende d'un *picul*

³³ Certains enfants refusent même de réintégrer leur village d'origine lorsque l'opportunité leur est offerte (Freeman 1981 : 46-47, Low 1990 [1848] : 201).

³⁴ Sandin ne précise si ce rachat préexiste à Brooke. En effet, selon Pringle (1970 : 176), Charles Brooke établit la possibilité pour un esclave de racheter sa liberté et fixe un montant maximal.

(28.80\$) pour une telle insulte et aujourd'hui encore cet aspect de l'*adat* demeure en vigueur.

Charles Brooke s'est largement appuyé sur des pratiques locales et a introduit des réformes qui trouvent une large résonance dans les traditions iban (Sather 1980b : xvi). Sous son influence, les Iban se départissent en masse de leurs esclaves dans les années 1880, qu'ils vendent, rançonnent ou affranchissent (Sandin 1980 : 142). Les auteurs ne s'entendent pas sur la date officielle de l'abolition de l'esclavage : 1928 selon Pringle (1970 : 176-177)³⁵; 1888 d'après Jensen (1974 : 35, note 1). Des réminiscences subsistent néanmoins, qui font l'objet de controverses. L'esclavage est stigmatisé (Pringle 1970 : 28, note 2) et les descendants d'esclaves sont désavantagés socialement et économiquement puisqu'ils ne peuvent revendiquer des terres, n'ayant pas de longues connections ancestrales, et se marient difficilement dans les familles aisées³⁶ (Sather 1996 : 105, note 17). L'histoire orale cautionne cet ostracisme puisque Singalang Burong, « dieu de la guerre », refuse à trois reprises à des esclaves affranchis de conduire l'attaque sur un village ennemi à cause de leurs origines (Sandin 1980 : 97). Pourtant, un esclave affranchi ou ses descendants peuvent se démarquer et rien ne les empêche de devenir de grands leaders par exemple s'ils font preuve de la bravoure nécessaire (Heppel note un tel cas, cité par Freeman 1981 : 62-63, note 67).

Les conditions d'esclaves et de dépendants pour dettes sont parfois confondues (Sandin 1980 : 80), à tort selon Freeman (1981 : 49), St John (1986 [1896] : 72), Pringle (1970 : 28, note 2) et Sather (1996 : 105, note 18). Pourtant, les villageois eux-mêmes tendent à associer ces deux conditions. L'expression *ulun leka rian* (« esclave des graines de durian »)³⁷ entretient la confusion entre un esclavage proprement dit (*ulun*) et un dépendant pour dette. Le point de Couillard (1987) à propos des Malais peut s'appliquer aux Iban et permet de saisir la similitude entre ces deux phénomènes distincts : tous deux constituent une perte de l'autonomie, ce que l'auteure donne comme le rapport social fondamental des Malais.

³⁵ Pringle note qu'une mesure d'abolition a été discutée en 1883, puis retirée trois ans plus tard sur le constat que « l'esclavage est chose du passé ». L'abolition formelle ne viendra donc qu'en 1888.

³⁶ Cette difficulté au mariage prévaut également pour les descendants de dépendants pour dette (Sutlive 1992b : 27).

³⁷ Cette expression désigne les dépendants pour dettes qui sont prêts à manger tout ce qu'ils trouvent (Sutlive 1992b [1978] : 27).

Dans cette thèse, je respecte l'interdiction de nommer des descendants d'esclaves, aussi les conclusions qu'il est possible de tirer de ces informations sont indiquées ici, sans référence à des personnes concrètes. Les villageois parlent librement des esclaves qui n'ont laissé aucune descendance dans le village – il s'agit alors nécessairement de captifs. Ils les désignent par des surnoms. C'est ainsi qu'il est possible de connaître la diversité des sorts réservés à cette condition. Ainsi, une esclave très séduisante a été assassinée par le père, miné par la honte, de l'enfant qu'elle portait de lui. Un autre, constamment en pleurs, a été vendu à des Malais contre un gong. Un troisième a été racheté par sa famille contre une jarre. Mes données contiennent également des exemples d'enfants d'esclaves affranchis (adoptés comme frères et comme enfants). D'autres esclaves ont eu une descendance au village dont le destin varie : certains engendrent des enfants aux succès éclatants tandis que d'autres ne semblent jamais surmonter leurs origines. C'est en effet dans ce cas uniquement que les origines serviles sont discrètement évoquées par des villageois.

2.1.3 L'économique

2.1.3.1 L'accès aux ressources

Le mode d'accès aux ressources est une jauge essentielle de l'égalitarisme économique. La première ressource essentielle est la terre pour cultiver le riz, aliment de base et fondateur de l'humanité des Iban qui, avant de connaître la riziculture sur brûlis, « vivaient comme des *antu* », des entités invisibles (Jensen 1974 : 151, Sutlive 1978 : 62). Sather (1980 : 67) ou Jensen (1974 : 151) soulignent tous deux que la riziculture sèche constitue pour les Iban leur mode de vie.

Rice is not merely a crop or food to the Iban. Rather, hill rice cultivation has been considered by them as the distinctive feature of their culture (Sutlive : 1978 : 62).

Elle a été transmise aux humains par Surong Gunting, un héros culturel, qui a consacré une année parmi les « divinités » à l'apprendre ainsi que les rites appropriés (Davison et Sutlive 1991 : 161-162). Cependant, des villages pratiquent également la riziculture humide (Pringle 1970 : 26-30, Padoch 1978) et trois *bilik* de *Rumah Manah* ont entrepris de louer des terres dans les plaines à proximité du bazar en 1993. Trois autres leur ont emboîté le pas en 1996.

Freeman (1955 : 21, 1992 [1970] : 105, 143-144) a insisté sur l'accès égal aux ressources abondantes de la région pionnière de la Baleh. Les longues-maisons délimitent grossièrement le territoire qui leur correspond, que les *bilik* défrichent par lots et qui deviennent alors partie intégrante de leurs patrimoines, transmissible de générations en générations³⁸. Comme pour les autres biens, tous les membres d'une *bilik* ont un droit égal sur cette terre, droit qu'ils perdent lorsqu'ils intègrent un autre appartement. Dans ce contexte d'abondance, l'agriculture est orientée vers la préférence pour la forêt vierge et l'ouverture de nouveaux essarts est virtuellement accessible à tous.

Dans une zone de sédentarisation depuis deux siècles comme la Saribas où la forêt vierge a disparu, la tenure se fonde essentiellement sur la transmission des droits acquis depuis des générations sur la base du premier défricheur et favorise les descendants des fondateurs des longues-maisons. L'accès aux ressources est donc inégal, mais des accommodements tempèrent ces iniquités. Cramb (1989, 1986) en recense trois, manifestes dès la fin du dix-neuvième siècle (Cramb 1986 : 18, citant Ling Roth 1980 [1896] I : 420). Dans le premier, les émigrants sont contraints de céder leurs essarts. Un village de la Layar étudié par Cramb possède collectivement les essarts rizicoles, sous la juridiction du *tuai rumah*, et les attribue sur une base annuelle aux maisonnées. Ainsi, l'insuffisance de terre est assumée collectivement par toutes les *bilik* qui « partagent la pauvreté » (Cramb 1986 : 19, 1989 : 290-291). Cramb a comparé ce mode de tenure avec celui en vigueur à *Rumah Manah* où 20% des maisonnées monopolisent 33% des lots et environ un tiers des *bilik* n'a pas suffisamment de terre pour assurer une période de jachère suffisante (d'environ dix ans) (Cramb 1989 : 284). Dans ce village, une troisième méthode de répartition des lots est en vigueur par le prêt temporaire à des *bilik* qui en ont besoin dès lors qu'elles sont apparentées au premier défricheur (Cramb 1989 : 284). Des non-parents peuvent également louer (*sua*) un lot, pour un montant allant jusqu'à 120 kg de riz non décortiqué; par le passé ils devaient reconnaître n'avoir aucun droit sur la terre, malgré le travail investi, en payant un *tasih tanah* (littéralement « remerciement à la terre ») de 10 à 20 RM, une assiette et un *pasu* de riz non

³⁸ Comme le souligne Sather (1990 : 19-20) la tenure agricole est intimement liée aux *bilik*; la tenure sylvestre est une affaire villageoise : tous peuvent demander la permission de récolter les produits de base comme la teinture, les plantes médicinales, et s'approprier les lieux spirituels et religieux, marqueurs tangibles de l'histoire de la longue-maison.

décortiqué (Cramb 1989 : 285). Ainsi le système de tenure iban combine la reconnaissance de droits transmissibles du premier défricheur et la nécessité de garantir à tous la capacité de subvenir à ses propres besoins (*ngidup kediri*, « vivre de manière autonome »). Selon Murray (1981 : 35), cette idéologie de l'autosuffisance, en limitant le travail pour autrui, contribue efficacement à l'égalitarisme iban.

Plus que l'accès aux terres, la capacité de cultiver un essart dépend de la main d'œuvre des maisonnées. Freeman (1992 [1970]) souligne que les maisonnées âgées ou privées d'hommes ne peuvent subvenir adéquatement à leurs besoins. Le même constat s'applique aux villageois. Sur les trente-trois maisonnées du village, douze ne cultivent pas d'essart en 1996. Cinq sont inoccupées, leurs propriétaires vivant en ville³⁹; une est habitée par un couple âgé et deux par une femme seule âgée; deux autres comptent des femmes plus jeunes, mais aucun homme présent; l'une d'elle comprend une femme âgée et un couple producteur, mais ce dernier réserve ses énergies au travail rémunéré pour acheter les matériaux de leur futur appartement; un couple enfin vit très à l'aise et préfère se concentrer sur ses activités lucratives et acheter le riz que de se lancer dans cette activité énergétivore qu'est la riziculture.

2.1.3.2 Les relations de travail

Les relations de travail manifestent clairement la prédominance de la moralité égalitaire iban. Selon la norme la plus répandue, les maisonnées cultivent elles-mêmes leurs terres et favorisent toujours l'autosubsistance (Freeman 1992 [1970] : 240). Elles s'allient toutefois dans un système d'échange de la main d'œuvre, *bedurok*, un système strict de réciprocité selon lequel une journée de travail est rendue par une autre journée de travail, le travail d'un homme étant équivalent à celui d'une femme. Ces groupes de travail entre *bilik* sont mis en place sur une base temporaire et volontaire pour diverses étapes du cycle agricole (défrichage et récolte généralement). A ce système de stricte réciprocité, s'ajoutent des rapports d'entraide (*nolong*), des échanges de services et des corvées volontaires (*saup*) pour les grands travaux et les périodes difficiles. Les Iban, comme les Malais étudiés par Couillard (1987) bâtissent leur autonomie à travers ces multiples réseaux sociaux de partage et d'entraide. Ils définissent également une morale

³⁹ Six *bilik* sont inoccupées en 1996, mais les propriétaires de l'un d'eux, hébergés par l'école rurale où enseigne l'époux, reviennent toutes les fins de semaines au village. L'épouse assume la riziculture en embauchant de grandes équipes pour cultiver une rizièrre irriguée qu'elle loue.

selon laquelle l'autonomie et l'autosuffisance s'accompagnent de relations avec autrui fondées sur la générosité.

Le *bukuli*, le travail salarié, à l'extérieur de la longue-maison est intégré à l'économie normale des maisonnées. Les hommes, et particulièrement les jeunes hommes célibataires, s'emploient à l'extérieur du village, généralement dans les centres urbains, sur une base temporaire. Les chantiers de construction absorbent une grande partie de cette main d'œuvre non qualifiée. Les jeunes filles sont embauchées comme domestiques en ville ou comme serveuses et vendeuses dans les commerces chinois le plus souvent. Cette forme de travail ne semble pas stigmatisée et prolonge de l'avis de Kedit (1991) la pratique coutumière masculine du *bejalai* (voir plus loin), des séjours entrepris en quête d'argent et de biens. Des hommes mariés et père de famille s'emploient également à l'occasion sur des chantiers à proximité du village lorsque le cycle agricole le permet. Deux villageois sont d'habiles menuisiers régulièrement requis par des parents de villages voisins qui construisent ou rénovent une *bilik*. Leurs activités semblent jugées différemment par les villageois qui trouvent normal de gagner de l'argent supplémentaire lorsque toutes les tâches domestiques et rizicoles habituelles sont remplies (le cas de l'un des deux), mais plus problématiques d'en faire une activité principales au même titre que la riziculture par exemple (autre cas).

Les relations de travail privilégiées par les maisonnées attestent de leur capacité à assurer leur subsistance de manière autonome et de s'impliquer dans des rapports porteurs d'égalité et d'autonomie. Ces critères sont au cœur de l'appréciation portée sur chaque activité. C'est avec une fierté légitime que certaines *bilik* se limitent à des rapports d'entraide et d'échange réciproque pour tous les travaux agricoles sans jamais recourir au travail salarié au sein du village. Par contre, on grommelle à propos du manque de moralité d'une autre qui ne participe jamais aux réseaux d'entraide et on se moque ouvertement d'une troisième qui, elle, s'enferme dans des rapports de dépendance. On considère avec bienveillance la maisonnée qui subsiste du travail salarié le temps de construire son propre appartement et avec une relative compassion une autre qui utilise la même stratégie sur une base permanente du fait de l'absence d'homme.

2.1.3.3 L'autosuffisance des maisonnées et l'utilisation des surplus

Murray (1981 : 35) voit dans l'idéologie de l'autosuffisance et la valorisation des rapports d'entraide et d'échange de la main d'œuvre une limite à la transformation de la prospérité économique en stratification sociale ou en domination politique. L'utilisation des surplus de riz va dans le même sens. Par le passé, ils étaient convertis en biens de valeur, des jarres, des gongs, des items en cuivre ou en bronze, des parures en argent etc., autant de possessions qui pouvaient être échangées contre du riz ou vendues en période de disette (Freeman 1992 [1970] : 267). Encore aujourd'hui, l'association entre la riziculture et l'aisance matérielle perdure et :

Today cash crops and outside wages have very largely taken over the role of rice in trade, but the same principles hold, and the significant point to be made is that each family directs its surplus production to the acquisition of money and durable prestige wealth, and that, while this wealth serves as an insurance against want, it is used, as a rule, neither to increase future household production nor to gain control over the labour of others. In short, it is not institutionally invested to reproduce permanent economic advantage (Sather 1996 : 87).

2.1.4 Le politique

2.1.4.1 L'approche consensuelle

La majeure partie des débats sur l'égalitarisme iban dirige l'attention sur le système politique, acéphale, marqué par le consensus « démocratique » et le leadership plutôt que la chefferie héréditaire. Le consensus s'obtient à travers une assemblée, *baum* (racine *aum*), où sont débattus des sujets d'intérêt public. Le *baum rumah* (« *baum* de la longue-maison ») rassemble un représentant par appartement, généralement un homme senior, mais également une femme le cas échéant, pour traiter des affaires concernant le village qu'il s'agisse de discuter du choix des essarts et de la coordination des travaux de défrichage, de corvées collectives, de l'organisation d'un rituel, de la construction d'une nouvelle longue-maison ou d'un projet gouvernemental (Cramb 1989 : 281, Sather 1980b : xxv). Ces réunions sont convoquées par le *tuai rumah* et elles se tiennent sur sa galerie. Les villageois sont libres d'exprimer leurs opinions et désaccords mais, une fois un consensus obtenu, ils doivent s'y conformer (Sutlive 1978 : 107, Cramb 1986 : 6-7).

2.1.4.2 Le leadership versus la chefferie héréditaire

Sahlins (1958) d'abord, puis Rousseau (1980), ont suscité des débats sur le leadership iban. Sahlins met en lumière le paradoxe d'une société sans chefferie instituée et sans technologie avancée qui est pourtant capable d'organiser de vastes raids guerriers soutenant une expansion territoriale considérable. Partis de la région de la Kapuas au Kalimantan ouest aux alentours du seizième siècle, les Iban ont réussi à s'imposer dans l'actuel Sarawak en deux siècles (voir Sandin 1967b, Padoch 1984 notamment). Freeman (1961 : 213-214) rétorque que la parentèle, vaste ensemble de parents plus ou moins éloignés du fait du cognatisme iban, offre un large bassin dans lequel puiser des troupes. Les leaders iban jouissent d'une autorité limitée, non régulière (Pringle 1970 : 35, Brown 1979 : 15) et leur position n'est pas héréditaire (Sandin 1967b).

Thus the Iban did possess a clearly defined or institutionalized form of leadership, specialized in warfare and operating at levels which transcended the longhouse-community's boundaries. But of course, it was not regularly constituted leadership, for there was no way to pass one person's commission on to a successor (Brown 1979: 17; c'est l'auteur qui souligne).

Rousseau (1980) s'attaque à cette thèse et prétend que l'idéologie égalitaire des Iban masque une réelle structure d'inégalités tant sociale que politique, à travers des positions héréditaires d'autorité politique et de leadership ainsi que des statuts héréditaires. Il montre en effet que les fonctions de *penghulu* et de *tuai rumah* sont largement héritées. La réplique de Freeman (1981) se fonde sur la distinction entre les concepts de *pun* et de *tuai* d'une part et les innovations politiques et administratives coloniales d'autres part.

On pourrait distinguer *pun* et *tuai* sur la base des relations à l'univers invisible, le premier impliquant nécessairement une forte connexion avec des entités invisibles tandis que le second ne comporte pas cette exigence. Sather (1993a : 68-70) les distingue par leur domaine d'influence, le premier étant concerné par les rites et le domaine sacré tandis que le second œuvre aux niveaux politiques et juridiques. Le terme *tuai*, utilisé comme adjectif, signifie « vieux, mature, mûr ». Employé comme nom, il désigne n'importe quel senior ou personne d'influence du village (Freeman 1992 : 109) œuvrant dans les domaines militaire et rituel ou encore un grand spécialiste de la loi coutumière (*adat*) ou de l'art oratoire. *Pun* signifie « origine, base, cause, occasion, début » (Richards 1988, Sutlive et Sutlive 1994).

The root meaning of pun is that of [...] a stem, as of a tree, from which the development of any activity springs (Freeman 1981: 31). In reference to group undertakings, pun typically describes the person who initiates or originates an action, who announces its purpose, and enlists others to join him or her in bringing this purpose about (Sather 1996 : 81).

Ce projet peut prendre différentes formes : séjours prolongés des hommes en quête de prestige et de biens précieux (*bejalai* dans la région de la Baleh, *pergi* dans la Saribas), migration (*pindah*) ou raids guerriers (*kayau*).

It was customary in the old days to announce an expedition that one tribe intended to take against another at one of their feasts, when the village was thronged with guests from far and near. Some great Chief would advance his reason for the intended attack. Either some of his people had been slain, and revenge was called for, or else they wished to put off their mourning, and for that required a human head taken in war. Perhaps the reason was that they intended to build a new village house, and so required some human heads to use as offerings to the spirit of the land; or possible he himself wished to marry, and wanted a head as a proof of his valour in the eyes of his lady-love. Among the crowd who listen to him there were sure to be many who were willing to follow him in the war-path. The women would help him by urging their husbands, or lovers, or brothers, to go (Gomes 1911 : 75-76).

Lorsque le projet prend forme, le *pun* devient souvent le leader du groupe, son *tuai* (littéralement son aîné) (Sather 1996 : 81, Freeman 1981 : 35).

C'est de cette manière qu'émergent de grands leaders guerriers, des *pun ngayau*, encore appelés *tau serang* ou *tuai serang*, qui initient les raids et monopolisent les troupes (*bala*) derrière eux sur la foi de leur bravoure, de leurs prouesses antérieures et du soutien surnaturel dont ils bénéficient. Ce dernier se révèle la plupart du temps dans un rêve et garantit le succès de l'entreprise (Brown 1979 : 17, Freeman 1981 : 60, notes 48 et 50, Pringle 1970 : 33, 220, Sandin 1966, 1967 : 35, 63, 73), autant d'éléments qui incitent Brown (1979 : 18) à parler de leadership charismatique à propos des leaders militaires. Ces qualités l'emportent sur l'origine ethnique du leader. Brown (1979 : 17-18) souligne l'importance du leadership extérieur dans l'expansion iban, par exemple celui des Brooke et des Malais côtiers. La garantie « spirituelle » est telle que :

He [Charles Brooke, le Second Rajah de Sarawak] described the waning influence of bird omens among the Second Division warriors who were already accompanying him on constant punitive expeditions. 'You are our bird' [oiseau augural], they told him; 'we follow you' (Pringle 1970 : 35, citant Brooke 1990 [1866] II : 234).

Le leadership des *pun ngayau* constitue une institution militaire supra-villageoise

expliquant le succès guerrier des Iban; il se limite au contexte militaire⁴⁰ (Sather 1980b : xiv) et n'est pas transmissible, préservant ainsi le caractère acéphale du système politique iban (Brown 1979, Freeman 1981 : 37).

Sous le gouvernement de Brooke, la structure de leadership connaît deux changements majeurs : le surinvestissement de l'aspect légal de l'*adat* au détriment de sa dimension « religieuse » et la création d'une charge villageoise et supra-villageoise, le *tuai rumah*⁴¹ et le *penghulu* respectivement, des agents juridiques et administratifs qui tranchent les conflits, assurent la liaison avec le gouvernement et implantent ses politiques. Charles Brooke s'appuie sur l'importance de l'*adat* et les assemblées où sont discutés et résolus les litiges sous l'égide des *tuai*. Il transforme ces assemblées villageoises en court (*bechara*) (Sather 1980b : xxv-xxvi) et en confie l'arbitrage au *tuai rumah*, recruté parmi les *tuai*⁴² (Freeman 1992 [1970] : 111-112) et secondé par ceux-ci, qui prononce le règlement final en s'appuyant sur l'*adat* et les précédents (Sather 1980b : xxv-xxvi). Le *tuai rumah* est également le représentant du village aux yeux du gouvernement et son interlocuteur local. La longue-maison est désignée d'après son *tuai rumah*⁴³, mais ses *anembiak*, les membres de son village, ne lui sont en aucun cas subordonnés (*ibid.* : 113). Le *tuai rumah*, une création gouvernementale, tend aujourd'hui à éclipser le *pun rumah* (Freeman 1981) ou, dans le meilleur des cas, une répartition des tâches est en vigueur.

While the headman typically deals with mundane matters and acts as a local intermediary between the community and the state, the pun rumah, as the living embodiment of the community's founding ancestors, perform mainly a ritual office (Sather 1996 : 89).

Sather (1996: 107-108, note 4) précise que la même personne peut être à la fois *tuai rumah* et *pun rumah*, encore que dans la Paku la préférence est de distinguer les deux rôles. Au niveau de la *bilik* néanmoins, le *tuai* et le *pun* peuvent et sont souvent une même personne, un homme ou une femme. À *Rumah Manah*, ne subsiste que le *tuai*

⁴⁰ Il assure également la cohésion de la longue-maison dont les membres préfèrent se rallier autour d'un leader militaire puissant (Wagner 1972 : 134-135).

⁴¹ Pringle (1970 : 157) considère, à tort semble-t-il le *tuai rumah* comme la plus haute autorité villageoise traditionnelle.

⁴² Les *tuai rumah* sont d'abord nommés par les *penghulu*, puis élus par une assemblée villageoise après la Seconde Guerre mondiale (Freeman 1992 [1970] : 111-112).

⁴³ En fait, précise Freeman (1981 : 59, note 45) la pratique de désignation antérieure consistait à nommer le village d'après son fondateur, un de ses leaders ou encore un membre renommé, conformément au système d'influence décrit plus haut.

rumah qui ne semble pas endosser les responsabilités d'un *pun rumah* qui, lui, n'existe plus.

La charge de *tuai rumah* a tendance à se transmettre en ligne agnatique (Pringle 1970 : 158, Jensen 1974 : 26-27) ce qui se confirme au village où la charge s'est transmise du père au fils puis au gendre et enfin au frère de celui-ci avant de changer complètement de lignée pour l'actuel *tuai rumah*.

La charge de *penghulu* est une invention, plus ou moins réussie, de Charles Brooke qui souhaite une instance politique, juridique et administrative supra-villageoise (Pringle 1970 : 157). Les *penghulu* sont recrutés parmi les leaders locaux par le Résident de Division avec consultation des villageois et sur approbation du Rajah (*ibid.* : 159). Ils ont la responsabilité d'implanter la politique gouvernementale – notamment en matière de migrations illégales et de chasse aux têtes –, d'arbitrer les conflits mineurs et de percevoir les taxes⁴⁴, encore que leurs attributions exactes varient d'une région à une autre en fonction des Résidents britanniques qui les supervisent et de la proximité géographique des postes gouvernementaux développés dans les différentes Divisions de l'état (Pringle 1970 : 158-159). C'est en tirant avantage du système gouvernemental que les leaders appointés prospèrent, reçoivent éventuellement des titres honorifiques malais et transmettent leur charge administrative à des proches (Freeman 1981 : 20-23, Jensen 1974 : 24). Cependant, leur autorité sur les villageois est faible. Hose et McDougall (1993 [1912] II : 274-275) contrastent l'autorité effective des *penghulu* pour les Kayan et Kenyah à leur difficulté de s'imposer chez les Iban du fait de l'absence d'autorité des chefs inhérente à leur système social. Freeman (1981 : 21-22) donne des exemples du décalage entre les *penghulu* et les villageois de la Baleh, voire de la franche hostilité des seconds envers les premiers. En dépit, de leurs ressentiments envers les privilèges accordés aux *penghulu* par la structure coloniale, les Iban de la Baleh, écrit-il, maintiennent leurs valeurs égalitaires dans leur propre société et ils continuent à appeler les représentants gouvernementaux *wai* (« camarade, copain ») et à les traiter, dans les

⁴⁴ A l'origine, les *penghulu* ne reçoivent pas d'appointements contrairement aux membres du corps des Natives Officers composé en grande partie de Malais; ils prélèvent une commission de 10% sur les taxes et les amendes qu'ils perçoivent (Gomez 1911 : 90, Pringle 1970 : 158, Jensen 1974 : 23sq.). Vers la fin du règne de Charles Brooke, ils sont graduellement rétribués mensuellement et le système s'implante totalement sous son successeur, Charles Vyner Brooke (Pringle 1970 : 159). La rétribution du *tuai rumah* à même les amendes se maintient nettement plus longtemps et ce n'est qu'en 1995 que le *tuai rumah* de *Rumah Manah* touche une rétribution mensuelle de 100 Ringgit malaysien (RM).

contextes quotidiens, comme tous les autres villageois (Freeman 1981 : 23sq, 41sq).

Ainsi, les *tuai rumah* et les *penghulu* sont directement issus du système gouvernemental de Brooke et ces positions ne sont validées par aucune sanction surnaturelle (Freeman 1992 [1970] : 113). Elles se transmettent à des parents proches, contrairement au leadership traditionnel. Aujourd'hui, ces positions ont acquis plus de pouvoir, encore que celui-ci demeure circonscrit (Freeman 1992 [1970] : 111). Les charges de *tuai rumah* et de *penghulu* sont maintenant intégrées dans le système de prestige des villageois qui en tiennent compte dans l'évaluation de la réussite individuelle. Plus globalement, l'appartenance au groupe des *orang perintah* (les gens du gouvernement), groupe composé de politiciens et de leur entourage ainsi que de fonctionnaires confère du prestige et est aujourd'hui dûment répertorié comme une réussite personnelle.

2.2. La différenciation et la forte compétitivité iban

Parallèlement à la moralité égalitaire, les Iban valorisent la compétitivité et la réussite individuelle dans certains domaines prestigieux : la riziculture et l'acquisition de biens de valeur, le tissage, la chasse aux têtes, les figures rituelles et politiques. Aujourd'hui la capacité d'occuper un emploi bien rémunéré dans la politique, la fonction publique ou le secteur industriel s'ajoute à la liste des domaines prestigieux.

2.2.1 La prospérité matérielle

Les Iban valorisent la réussite rizicole en soi et distinguent les grands riziculteurs. La riziculture suppose une panoplie de charmes qui sont utilisés aux diverses étapes rituelles. Les surplus de riz sont convertis en biens de valeur et permettent la prospérité des maisonnées (également alimentée par les butins des raids guerriers). Les villageois se différencient par leur capacité à acquérir des biens de valeur qui enrichissent le patrimoine des *bilik*, son *pesaka*, des jarres précieuses, des gongs, des items en cuivre ou en bronze, des parures en argent etc. Les jarres précieuses sont les plus prisées de tous. Des mythes ngaju situent les plus anciennes à l'époque du royaume Majapahit (Barbara Harrisson 1986 : 23 citant Mallinckrodt). Le Rajah Pahit offre sa fille en mariage à quiconque la guérira de la lèpre. Sangumang, imbu d'« énergie divine », quitte le ciel avec son compagnon Papaloi pour soigner Putri Kudung et l'épouse. Un fils naît de l'union, mais les divinités savent qu'elles ne peuvent partager toujours la vie

des humains. Désireux d'assurer un patrimoine à son fils, Sanjumang et son ami façonnent des jarres. Surpris par Putri Kudung, ils disparaissent instantanément. Sanjumang revient des années plus tard et demande à son fils de clore les montagnes remplies des jarres fondatrices du patrimoine des Dayak de Bornéo. Les montagnes sont ceintes, mais certaines jarres s'échappent avec l'agilité d'un cerf. Les jarres *rusa'* (littéralement « cerf sambur ») sont leurs descendantes. Elles sont aussi celles de moindre valeur, surpassées respectivement par celles façonnées par Palapoi et Sanjumang. Ces dernières sont les plus prisées de toutes.

Plus prosaïquement, les jarres proviennent des fours de Chine, du Vietnam et, dès le dix-neuvième siècle, elles sont manufacturées à Bornéo par des immigrants chinois le plus souvent (B. Harrison 1986 : vii, 1). Des copies de jarres anciennes circulent alors, parvenant difficilement à tromper l'expertise des populations locales selon les témoignages de l'époque. La notion de jarre « ancienne » et digne d'intégrer le patrimoine d'une *bilik* (son *pesaka*) se modifie dans le temps, incorporant des céramiques produites localement (*ibid.* : 21-22), mais leur distinction d'avec les *bangka'*, les jarres sans valeur, perdure. Lorsque des villageois acquièrent une jarre, la valeur de celle-ci est soigneusement jaugée et les commentaires stigmatisent ceux qui prétendent aux honneurs en achetant des *bangka'*.

2.2.2. Le tissage

Les femmes disposent d'une sphère de prestige spécifique, le tissage de *pua'* selon la technique *ikat*, réalisant ainsi des vêtements masculins et féminins et surtout des tenues cérémonielles (Haddon et Start 1936 : 3, Ong 1996). Le textile le plus valorisé est le *pua' kumbu*, une « couverture » utilisée dans les contextes rituels principalement pour décorer un « autel », délimiter les espaces rituels, recouvrir une offrande, enrouler le cadavre durant les rites funéraires ou recevoir les têtes tranchées des ennemis (Datin Jabu 1991 : 81, Drake 1991 : 279sq, Mashman 1991 : 245, Ong 1996 : 9sq, Sandin 1980 : 86, Vogelsanger 1980 : 86). Les *pua' kumbu* s'additionnent aux biens transmissibles d'une *bilik*, son *pesaka* (Freeman 1970 : 3).

Le tissage suppose des relations avec l'univers invisible d'où proviennent d'ailleurs cet art et celui de la teinture végétale. La tisseuse doit être soutenue par une entité invisible, généralement rencontrée en rêve, qui lui procure ses motifs. Par la reproduction de ces

« esprits » rencontrés en rêve, elle se place en danger que seules les plus habiles et expérimentées peuvent soutenir (Vogelsanger 1980 : 118). Pour se prémunir contre des attaques, elle ceint les motifs de barrières dans le textile même (Ong 1996 : 15). Enfin, les *pua'* deviennent un moyen de communiquer avec les entités invisibles, de se protéger d'elles ou d'attirer leurs faveurs.

They may be regarded in some cases as being protective⁴⁵, to ward off dangers of various kinds, in others as being a means to obtain blessings and good fortune. Thus they express a constant reliance upon supernormal power, and it is probably no exaggeration to say that these attractive people are literally clothed in prayers (Haddon et Start 1936 : 146).

Pour toutes ces raisons, les *pua'* manifestent la compétence « spirituelle » des tisseuses en même temps qu'ils sont porteurs de l'histoire orale du groupe et de la tisseuse. L'interprétation des *pua'* réside bien plus dans leur origine onirique, des relations de la tisseuse et de l'univers invisible que d'une symbolique fixe des motifs (Dunn 1906 : 22 cité dans Drake 1991 : 276). Il existe d'ailleurs plusieurs interprétations possibles et seule la tisseuse en détient toutes les clés (Ong 1996).

2.2.3 La bravoure guerrière

La prise de tête est la voie prestigieuse masculine par excellence. Low (1990 [1848] : 215) en parle comme d'un pré-requis pour le mariage, une impossibilité démographique comme le précise Rousseau (1990 : 276). Gomes (1911 : 74) la donne comme une obligation pour un chef de se marier. Il reste que revenir victorieux d'un raid assure aux hommes les faveurs des femmes⁴⁶ (Freeman 1979 : 238, Gomes 1911 : 73).

Cependant, la chasse aux têtes n'a pas toujours existé avec autant d'éclats. Tel que le précise Sandin (1967 : 59-60), l'histoire orale de la Saribas depuis le seizième siècle est d'abord marquée par les grands pionniers agricoles. Ce n'est que deux à quatre générations avant l'arrivée de Brooke (1839) que les leaders guerriers font leur apparition dans les récits et les généalogies où ils coexistent depuis lors avec les initiateurs de migration. Rappelons que la chasse aux têtes est particulièrement présente

⁴⁵ Masing (1981 : 283, cité dans Mashman 1991 : 245) rapporte que Lang, un important héros mythique, était rendu invisible par sa veste tissée.

⁴⁶ Les jeunes filles encouragent fortement leurs prétendants à la chasse aux têtes avant de les épouser notent Pringle (1970 : 24-25), Mashman (1991 : 241 citant Masing 1981 : 349, 381). Ling Roth (1980 [1896] II : 99) quant à lui, note que les femmes ont une préférence pour les braves, contribuant ainsi à la poursuite de cette pratique. Ce constat ajoutera la consternation parmi les Britanniques à leur répulsion initiale pour la pratique.

durant le règne des deux premiers Brooke qui l'ont autorisée aux troupes iban alliées qu'ils envoyaient contre les rebelles, d'autres Iban. Contrairement à nombre de leurs voisins, les Kayan par exemple qui tâchent de prendre quelques têtes pour satisfaire leurs besoins religieux en distribuant les « surplus » aux maisons voisines et qui sont surtout motivés par le butin et la capture d'esclaves (Hose et McDoughall 1993 [1912] I : 171-173, Rousseau 1990 : 270-271, 279), chez les Iban, le trophée en lui-même est valorisé, quelle que soit son origine (homme, femme, vieillard, enfant) ou son mode d'acquisition (par bravoure ou trahison) (Gomes 1911 : 73, 75, Pringle 1970 : 23)⁴⁷. Comme Wagner (1972 : 149) l'a souligné, il ne faut pas pour autant négliger l'apport matériel de ces raids, des jarres et autres biens de valeur ainsi que des charmes.

La chasse aux têtes disparaît aux alentours de 1930, mais elle connaît des résurgences sporadiques durant l'Occupation japonaise (1941-45), la confrontation avec l'Indonésie (1963-66) et, de l'autre côté de la frontière, en 1997 et 1999 dans les conflits opposant les populations du Kalimantan ouest (Dayak, Malais, Chinois) aux Madurais récemment transplantés. Aujourd'hui, l'armée (Sarawak Field Forces) procure un cadre légitime dans lequel démontrer sa bravoure, le meurtre remplaçant la prise de têtes (Davison et Sutlive 1991 : 169).

Un grand guerrier bénéficie nécessairement du soutien d'une entité invisible.

...it was regarded as imperative for aspiring "braves" to seek the individual patronage of some puissant spirit such as that of a water dragon (antu nabau) or flying tiger (antu remuang) (Freeman 1981 : 39).

They [les leaders] were required, initially, to be men of substance and prowess in action; yet, much more important was the securing, in their ritual and spiritual lives, of the approval and support of the gods, for it was from this numinous potency, when it came to be believed by other Iban, that their special charisma stemmed (Freeman 1981 : 40-41).

Comme le précise Freeman (1979 : 40), presque tous les guerriers renommés du passé sont aidés d'un esprit familier rencontré en rêve. Cette aide leur apporte la bravoure (*berani*). Richards (1972 : 79, 81) parle d'un homme qui a vu un *nabau* (le dragon-serpent mythique) dans un arbre *tapang*. Il s'agissait de Laja, un héros mythique. Il a alors obtenu

⁴⁷ Ils confirment sur ce point la distinction opérée par Tsing (1996 : 196-197), selon laquelle les sociétés égalitaires se caractérisent par le caractère très relâché de l'organisation militaire et par l'attrait des trophées en soi.

du succès. Un autre exemple parle de Temmangong Kok, un grand leader iban, qui a vu en plein jour le Remuang (le Tigre sauvage), « démon de la guerre », lui ordonnant d'aller en guerre. De nombreux rêves et visions ont suivi dans les années suivantes.

Le fait que le mode d'acquisition d'une tête importe peu pour les Iban éloigne le terme *berani* des connotations de sa traduction habituelle : « bravoure ». Les Kenyah semblent les seuls à se rapprocher de notre définition de la bravoure par le mode chevaleresque qu'ils emploient dans leurs guerres en n'attaquant que des hommes et en duel (Rousseau 1990 : 270-271). Les Iban font preuve de nettement moins de scrupules, attaquant en groupe une longue-maison et tranchant les têtes des fuyards ou s'en prenant à des proies faciles, isolées, lors de déplacements. En outre, la peur, *takut*, est un thème omniprésent dans les bouches des hommes et des femmes iban, tout autant que chez une population marginalisée et vulnérable comme les Meratus (Tsing 1996 : 184), alors que les Iban constitue le groupe le plus guerrier et le plus réputé de l'île. Ainsi, le courage, *berani*, ne se comprend pas par la capacité à surmonter ses peurs ou par la maîtrise d'un code militaire, mais découle de relations privilégiées avec des entités invisibles.

2.2.4 Le poids relatif des sphères masculine et féminine

Le tissage et la chasse aux têtes sont intimement liés à l'identité féminine et masculine (Mashman 1991 : 243, Vogelsanger 1980 : 121). Vogelsanger (1980 : 121) rapporte une dispute au sein d'un couple, prise dans les notes de terrain de Freeman, dans laquelle l'épouse défie son mari d'aller prendre une tête s'il est un homme, à quoi celui-ci riposte qu'elle devrait quant à elle tisser un *pua*. L'association identitaire est également présente dans les mythes.

According to a myth, the unborn child is offered a spear or a weaving implement and in choosing to handle one or other of the two determines his or her sex. Neither choice is felt to be 'better' (Jensen 1974 : 211 note 2).

Ainsi :

The idiom of weaving articulates the cultural construct of femaleness in Iban society, in opposition to warfare and maleness. This is conveyed in myth, ritual, and oral literature through imagery of fertility, life, love, and sexuality, which are alternative ideals to bravery and warfare but still in the interests of the goals of the community (Mashman 1991 : 247).

Ces activités confèrent ainsi deux systèmes de prestige parallèles, un pour chaque sexe. Pringle considère que :

Since the position of women is extremely high in Iban society, it is not surprising that there were a female equivalent of headhunting in the traditional value-system (Pringle 1970 : 24).

De nombreux indices indiquent ce parallèle entre les deux systèmes. Par exemple, la préparation du coton est appelée le « sentier de la guerre des femmes » (Ong 1996 : 11, 23; Gavin 1991 : 5). Les *pua'* les plus valorisés sont dotés d'un surnom honorifique comme les grands guerriers (Ong 1996, Heppel 1989 : 83). Le surnom est donné dans un rêve par un « esprit » en même temps que le motif que la tisseuse doit reproduire (Gavin 1991 : 16). De la même manière que les guerriers ont des tatouages attestant de leurs exploits guerriers, la tisseuse ayant réalisé un *pua' kumbu* peut se tatouer le pouce (Vogelsanger 1980 : 121). Enfin, dans les deux cas :

Both weaving-based distinction for women and headhunting-based distinction for men appear to be a graded series of competitions for prestige, validated by demonstration of favour with the gods, as evidenced by prosperity (Drake 1991 : 283).

Si tout le monde s'entend sur l'existence de deux sphères de prestige distinctes, masculine et féminine, le débat porte sur leur poids relatif. Mashman (1991 : 243-244) les considère comme des sphères complémentaires, en relation dialectique plutôt que hiérarchique, et insiste sur l'interdépendance des uns et des autres dans leurs activités respectives. La création de textile fait intervenir des éléments masculins tandis que les vêtements tissés protègent les hommes à la guerre. De plus, les femmes jouent un rôle important dans le culte de la chasse aux têtes, par exemple en réceptionnant les trophées avec leur *pua'*. L'auteure s'appuie également sur un constat de Freeman (1968 : 388-389) concernant les moqueries rituelles des femmes dans le culte guerrier. Les femmes ont ainsi la possibilité d'endosser, de défier les valeurs masculines ou de représenter des valeurs alternatives (Mashman 1991 : 246).

Vogelsanger (180 : 121) quant à elle, considère que la maîtrise du tissage n'égale en aucune manière le prestige donné aux guerriers. Les rituels guerriers sont nettement plus important que les rituels de teinture du coton. Sather (1978 : 343) abonde dans le même sens en soulignant que le *leadership* guerrier confère les plus hauts honneurs et distinctions ainsi qu'un pouvoir et un statut social.

2.2.5 Les figures rituelles

2.2.5.1 Les bardes (*lemambang*)

Les *lemambang*, des bardes capables de communiquer avec les divinités par la récitation de longues incantations qui constituent le cœur des rituels (Jensen 1974 : 62), sont une figure rituelle importante. Ce sont des hommes ou des femmes et leurs attributions varient selon le sexe. Ainsi, les hommes récitent les *pengap* tandis que les femmes décrivent la longue route qui conduit l'« âme » du défunt dans le monde des morts lors des rites funéraires. Les chants invocatoires varient selon l'usage rituel, mais ils constituent tous des pièces maîtresses de l'histoire orale iban (voir Masing 1997 pour la traduction d'un de ces chants). Durant leurs invocations, les principes vitaux (*semengat*) des bardes se déplacent dans l'univers invisible, allant convier chaque invité et le guidant jusqu'à la longue-maison (Freeman 1979 : 239). Dans ce travail, les bardes sont aidés de *yang*, généralement traduit par « esprits familiers » (Harrisson et Sandin 1966 : 76-77). Sandin (1977 : 189 note 10) donne des exemples d'animaux : Puan (un singe), Luong (un criquet), Ingkat (un tarsier).

2.2.5.2 Le *tuai burong*

Le *tuai burong* est le leader rituel de la longue-maison et participe au maintien de l'état de « fraîcheur rituelle » (*chelap*) à travers la lecture et l'interprétation des augures concernant le village⁴⁸. Du fait de l'importance de l'augure pour les Iban, il occupe traditionnellement une place considérable dans la société iban (Sather 1980b : xxxix). Comme tous les autres leaders, le *tuai burong* doit son succès à un soutien « surnaturel ».

He is, above all, favoured with the spirit attention which expresses itself regularly in omens and dreams. As omens and dreams are open to interpretation, the tuai burong has not only to receive regular spirit guidance in this manner but to be capable of interpreting it. The proof of his correct interpretation is assumed to lie in the success of his own undertakings in particular and in the well-being of his longhouse community in general (Jensen 1974 : 60).

Cette position disparaît avec l'abandon progressif des pratiques de recherches systématiques des augures et il n'y a plus de *tuai burong* à *Rumah Manah*.

⁴⁸ *Pun rumah* et *tuai burong* se confondent souvent car le premier possède des habiletés en matière d'augure (Freeman 1981 : 32-33).

2.2.6 Les figures politiques et les figures contemporaines

Les *tuai*, les aînés et des leaders, brillent par leurs talents oratoires, leur connaissance approfondie de l'*adat* et leur capacité d'arbitrer les conflits et de rallier les parties en présence autour d'un consensus (Freeman 1992 [1970] : 111-112, Sather 1980b : xiv-xv). Avant l'arrivée de Brooke, ces leaders tentent généralement de résoudre les dissensions, au moyen d'ordalie notamment (Heppel 1975, Sather 1980b : xxiiisq), pour éviter l'escalade de violence dont l'éruption est très rapide. Depuis les transformations coloniales, c'est dans ce groupe que sont normalement puisés le *tuai rumah*, son second et un comité réuni dans des occasions spéciales. Ces leaders sont également soutenus par des entités invisibles. Richards (1972 : 79) parle d'un homme qui voit un serpent tomber (lâché par un aigle ?). Il s'agit en fait du chapeau de Singalang Burong⁴⁹. Il tue un cochon en réponse et devient *penghulu*.

Aujourd'hui une élite urbaine se distingue par des postes politiques ou administratifs importants ou encore dans l'industrie publique ou privé. De plus en plus, l'éducation est donnée comme le moyen privilégié pour accéder à ces fonctions qui ouvrent un nouvel espace de prospérité matérielle parfois combinée avec l'influence politique. Cette élite est toujours rattachée à un village par l'intermédiaire d'un appartement particulier, malgré un mode de vie urbain et radicalement différent du premier à de nombreux égards.

2.3 Les rituels : lieux de préséance

Considérant la longue-maison comme une « structure rituellement constituée », Sather (1993) met en lumière la préséance et la hiérarchie comme facteurs structurants, par ailleurs peu visibles dans la vie quotidienne. Pour cela, il examine le concept de *pun* dans le contexte de la longue-maison et des *bilik*. C'est dans le domaine rituel que la primauté des *pun rumah* et des *pun bilik* apparaît clairement.

Maisonnées et villages possèdent leurs *pun*, respectivement les *pun bilik*, les fondateurs d'un appartement, et les *pun rumah*, fondateurs d'une longue-maison. Le *pun rumah* est le fondateur du village et ses représentants successifs, gardiens du « poteau d'origine » sur lequel est érigé la longue-maison. Il possède les charmes protecteurs (*penchelap*

⁴⁹ Remarquons qu'il s'agit d'un exemple typique de métamorphose.

rumah) contre les agressions « spirituelles » et initie les rites nécessaires au maintien de la longue-maison dans un état de « fraîcheur rituelle » (*chelap*) et ceux de l'onction sanglante (*genselan*) (Sather 1996 : 89). Ces charmes du *pun rumah* sont transmis en même temps que la charge à une personne jugée apte à en assumer la responsabilité par ses connaissances en augure et en matières rituelle et coutumière (Freeman 1981 : 33-34). Le *pun rumah* collecte les amendes imposées à ceux qui enfreignent les interdictions rituelles (Sather 1993a : 70). Des entités invisibles jouent un rôle essentiel dans la capacité de fonder un village :

Again, an individual could make his own collection of penchelap rumah, which, when blessed by the gods in a dream, would enable him, if he could attract a following, to become the pun rumah of a new long-house community (Freeman 1981 : 34).

Chaque *bilik* possède une « source », marqué par un « poteau d'origine, de la source, de la fondation », un *tiang pemun*, érigé avant tous les autres. Le *pun bilik*, est le dépositaire des biens transmissibles de l'appartement, de ses possessions sacrées comme la pierre à aiguiser et le riz d'origine (*pun padi*). Le *pun bilik* personnifie également la continuité de la *bilik* (Sather 1993a : 70) de même que le *pun rumah* au niveau du village.

Most groups formed by pun are ephemeral. But some, like the longhouse and the bilik-family, endure. Once an enduring group takes form, the pun becomes, like the pun rumah and pun bilik, the 'source' through whom its continuing life is thought to flow from one generation to the next. Thus the notion of pun incorporates a sense of both origin and continuity.

Pun in this second sense thus represents a locus of continuity, the "stem" through which the continuing life of any permanently constituted social group is thought to flow (Sather 1996 : 82).

Cette structure de leadership permet de maintenir un ordre social et « spirituel » contenu dans la loi coutumière, l'*adat*. De la même manière que le *tuai rumah* peut chevaucher le *pun rumah*, voire l'éclipser, le *tuai bilik*, l'autorité morale de l'appartement et son dépositaire supplante le *pun bilik* à *Rumah manah*. Plus précisément, les villageois se souviennent des fondateurs de l'appartement, les *pun bilik*, et ce titre leur est réservé, tandis que la continuité de l'appartement est marquée par les *tuai bilik*.

De son analyse des rites de constructions des bâtiments, Sather dégage la primauté des *pun* sur les autres. Le *pun rumah* édifie en premier le poteau de la source de sa propre *bilik* qui devient celui de la longue-maison. A partir de sa position centrale, la longue-

maison s'étend latéralement de chaque côté par l'addition successive de *bilik*, chacune érigeant son propre *tiang pemun* (Sather 1993a : 70). Notons que toutes les maisonnées autres que la *pun* sont égales entre elles, de la même manière que les autres poteaux de la *bilik* le sont outre le *tiang pemun*⁵⁰.

La coïncidence sociale et architecturale est confirmée en confiant aux *pun rumah* et aux *pun bilik* la responsabilité des poteaux de la source et des objets « sacrés » des groupes qu'ils rallient autour d'eux. Le poteau d'origine de la *bilik* du *tuai rumah* :

[...] is not only the 'source post' of the *pun rumah*'s *bilik*, but represents the primary 'foundation pillar' for the longhouse as a whole. It is through the rites of 'fixing' (*ngentak*) this post that the longhouse is established as the ritual centre of its domain and the *pun rumah* is confirmed as its living 'source' ⁵¹ (Sather 1993a : 70).

La construction des *tiang pemun* révèle la préséance spatiale et temporelle du *pun rumah* – celui qui est à la source et vient en premier dans tous les rites - sur tous les *pun bilik*, qui eux, sont indistinctement égaux (*ibid.* : 108-109, note 9). La seconde dimension du terme *pun*, la continuité, est exprimée par la succession des groupes sociaux mais aussi par l'extension latérale de la longue-maison à partir de l'appartement central, de sa source commune (*ibid.* : 76-77). Cette continuité est désignée par le terme *tampong* (f.v. *nampong*) qui qualifie à la fois l'ajout de *bilik* à une longue-maison et la succession des générations et plus précisément des couples responsables des *bilik*. Elle est ainsi inscrite physiquement dans la construction des longues-maisons. La continuité des *bilik* est, quant à elle, inscrite dans la succession des *tuai bilik*.

Dans le même ordre d'idée, l'installation du foyer⁵² (*dapur*) établit la préséance du *tuai*

⁵⁰ D'autres références spatiales (est-ouest, amont-aval, haut-bas, *bilik/ruai*, *bilik/grenier* etc.) sont considérées et explicitées dans le texte de Sather dont le haut et le bas comme géographie de la préséance parmi les invités des rituels. Cet aspect est repris dans la troisième partie de cette thèse. L'analyse de Sather compte également d'autres notions en œuvre dans la construction de la longue-maison dont la « cime, crête » (*ujong*) ou d'extrémité (*puchok*) et de tronc (*batang*). *Ujong* désigne la cime de tout ce qui pousse verticalement, par exemple un arbre, tandis que *puchok* fait référence à l'extrémité horizontale, par exemple ce même arbre une fois abattu. De fait une longue-maison concilie les deux métaphores en utilisant des matériaux de construction à la fois verticaux (les poteaux) et horizontaux (le bois de charpente, *ramu*). Elle fait écho avec le *pun* d'une part et tous les autres égaux d'autre part.

⁵¹ Ce poteau principal, *tiang pemun* au niveau de la longue-maison, fait l'objet d'une onction sanglante chaque fois qu'un rite impliquant le bien-être rituel du village est effectué par le *pun rumah*, par exemple ceux faisant suite à une brèche de l'*adat* (Sather 1993a : 70-71).

⁵² Au préalable, l'introduction des biens des *bilik* s'effectue selon un ordre établi, les nattes en premier et les trophées en dernier, mais aussi de manière à ce que les *bilik* ne coupent jamais le chemin de « ceux qui viennent en premier », c'est-à-dire en pénétrant dans la structure de manière à ne jamais traverser la ligne du *tiang pemun* du *pun rumah*.

rumah sur les *tuai bilik*. Chaque *bilik* installe son propre foyer en mélangeant la terre de l'ancien à celle du territoire villageois, mais le *tuai rumah* allume le sien en premier. C'est à celui-ci que tous les villageois prennent leur feu pour allumer le leur (*ibid.* : 73). Toutes les personnes, incluant les visiteurs et les invités temporaires, utilisant par la suite le même foyer, tombent sous l'autorité du *tuai bilik*, lui-même sous celle du *tuai rumah* et, finalement de Simpulang Gana, le propriétaire ultime des foyers puisqu'il règne sur la terre dont ils sont faits⁵³ (*ibid.* : 72-73).

Sather poursuit son investigation de la longue-maison comme structure rituelle porteuse de multiples ordres symboliques, en examinant les rituels liés aux cycles de vie. La notion de voyage est au cœur des rites de naissance et de mort étudiés par l'auteur. Ces « voyages » ont la particularité de toujours partir d'une « source » et de procéder par allers-retours vers des espaces sociaux et cosmologiques de plus en plus larges. Du point de vue social, il s'agit de l'inscription dans une maisonnée, puis dans la longue-maison, le territoire et finalement le cosmos, en déplaçant les rites dans les espaces qui correspondent à ces unités (*bilik*, galerie couverte, point d'accès à la longue-maison, galerie extérieure).

Sather conclut alors son article :

As Freeman (1981) rightly insists, Iban society is notably lacking in institutions of stratification, hereditary inequality and political hegemony, yet the ritual constitution of the longhouse clearly entails relations of 'hierarchy' in the Dumontian sense of 'encompassment' of opposed categories, or more accurately, of 'precedence' (Fox 1990), which override elements of autonomy and individualism (Sather 1993a : 106).

L'univers social et territorial iban peut se comprendre dans une série d'englobements selon lesquels chaque niveau puise son origine au niveau supérieur (la *bilik* par rapport à la longue-maison par exemple), englobements recréés dans les rituels ponctuant le cycle de vie. Ainsi, Sather suggère que l'approche de la hiérarchie de Dumont serait pertinente.

⁵³ Simpulang Gana a hérité de son père du foyer durant le partage des possessions sacrées (Harrisson et Sandin 1966 : 261-261, Sandin 1967a, Sather 1985 : 34, cités dans Sather 1993a : 72). Le foyer est aussi associé à l'« esprit tutélaire », *antu dapur* (Sather 1993a : 72).

Sather utilise encore plus le concept de préséance développé par des anthropologues de l'université nationale australienne⁵⁴ dont James Fox (1994) est le principal théoricien tout en attribuant la paternité du concept à Lewis (1988). Le concept de préséance se démarque de la hiérarchie dumontienne de plusieurs manières. Tout d'abord il est issu du contexte ethnographique de l'Indonésie de l'Est et Fox (1994 : 88) vise une modélisation applicable aux sociétés austronésiennes utilisant des paires linguistiques. Des traditions orales austronésiennes, des discours rituels, des chants, des propos publics d'orateurs ou des savoirs spécifiques sacrés sont ponctués d'une série de parallélismes canoniques mettant en présence deux éléments sous une forme récurrente (Fox 1977). Parmi ces paires linguistiques, certaines font partie d'un héritage culturel et linguistique régional, et un petit nombre est utilisé comme « opérateurs » de la structuration des classifications duales. Ce sont ces dernières qui soutiennent la préséance. Ces catégories sont ordonnées de manière asymétrique, l'une étant supérieure à l'autre, par l'imposition d'une valeur. Pour créer de la préséance, les catégories doivent être asymétriques et complémentaires et utilisées de manière récursive. Aucune n'établit pourtant une hiérarchie car elles sont multiples et contestées, affirmées, voire inversées socialement. Fox fonde le concept de préséance sur la pluralité des catégories asymétriques contrairement au modèle de Dumont qui ne conserve qu'une seule forme d'englobement de catégories contraires. Cette pluralité se traduit par des contestations de la préséance là où Dumont pose une hiérarchie fixe. La structure pour Fox est donc toujours contingente et contextuelle.

Pour Fox, le passage au social et politique s'opère par des stratégies matrimoniales et la préséance se donne comme une plus grande proximité par rapport à un point initial, l'origine ou la source. Fox précise cependant que la préséance n'est pas exclusivement sociale et politique; elle peut « célébrer une différenciation spirituelle » (1994 : 106), mais cet aspect est second dans son analyse.

À Bornéo⁵⁵, Helliwell (1990, 2001) a appliqué ce modèle avec succès au Gerai du Kalimantan ouest, un groupe sans stratification. L'auteure examine les unités

⁵⁴ Pour des applications ethnographiques de ce concept, voir Fox (1996), Reuter (1992) et Lewis (1996).

⁵⁵ Chez les Bentian du Kalimantan Est, Sillander (2002) retrace également des éléments qui relèvent de ce champ de la préséance, par exemple la terminologie sous forme de troncs et de branches, encore que l'auteur est essentiellement préoccupé par le concept de sociétés à maisons de Lévi-Strauss et par la coexistence de la parenté et de la résidence comme principes structurants.

constituées à l'occasion de la riziculture qu'elle nomme « *rice groups* » qui débordent les unités de production et ne coïncident pas avec la maisonnée car ses membres peuvent vivre en différents endroits. La composition des groupes rizicoles est néanmoins similaire à celle des maisonnées dans d'autres groupes de Bornéo. En effet, ils comptent typiquement deux ou trois familles générationnelles, c'est-à-dire un couple de parents, un enfant marié et son conjoint, ses frères ou sœurs célibataires, et les enfants du couple. L'auteure examine les différentes modalités de fonctionnement de cette unité formée pour la culture du riz et l'éducation aux enfants. Elle montre que la constitution d'une communauté gerai se réalise par le fait que chaque groupe rizicole doit être affilié à un foyer rituel pour s'inscrire dans un ordre social gouverné par la loi coutumière et bénéficier de la protection rituelle délivrée par un foyer rituel. En effet, « *c'est dans la mesure où ils se rattachent à ce que l'auteure nomme un « foyer rituel» – comprenant outre un foyer proprement dit, des semences de paddy, une plante protectrice de ce dernier, ainsi qu'une série d'interdits rituels - que les rice groups sont placés sous l'autorité et la protection de l'adat* » (Couderc 2002 : 118). Trois modalités coexistent autour d'un idéal qui vise l'autonomie en la matière. Il existe au village quelques groupes rizicoles qui proviennent directement des groupes d'origine. D'autres groupes, n'étant pas en mesure de posséder leur propre foyer, sont affiliés à l'un de ces groupes d'origine auquel ils sont apparentés, se plaçant ainsi – eux, leurs essarts et leurs greniers – sous leurs pouvoirs, juridiques et rituels. Certains se scindent et créent leur propre foyer, se « tenant ainsi debout » et accédant à leur autonomie. Cependant, celui dont il procède est désigné comme son origine, sa source et conserve des liens d'autorité pour la protection spirituelle, la santé et la conduite de ses membres. Helliwell fait ainsi apparaître un ordre de préséance rituel et légal qui emprunte à la même terminologie (source et origine) que d'autres groupes de la région⁵⁶.

Ainsi, des recherches montrent la pertinence du concept de préséance pour des sociétés de Bornéo. Il convient de préciser cependant que ce modèle ne s'applique que dans sa forme la plus simple chez les Iban tout au moins dans la mesure où, au-delà des groupes ou personnes d'origine, il n'y a ensuite que des égaux et non, comme en Indonésie, un ordre complexe de gradation qui se déduit de négociations généalogiques et politiques

⁵⁶ Notons cependant que le livre de Helliwell est une reprise de sa thèse qui, elle, date de 1990. Elle n'encadre pas ses données dans une analyse reprenant formellement le modèle de Fox qui lui est contemporain ou postérieur dans sa forme la plus élaborée.

en fonction d'une proximité avec la source. Notons surtout que toutes ces approches sont *sociocentriques*.

Par ailleurs, il existe chez les Iban une *préséance* visible dans l'ordre et la répartition spatiale des individus lors des rituels notamment. Les hommes pénètrent en premier dans la longue-maison; les femmes viennent ensuite. Dans chaque groupe, les personnes avec la plus grande renommée et les plus âgées ouvrent la marche. Cet ordre est reconstitué à chaque moment clé des rituels et inscrit spatialement dans la répartition physique des individus dans la longue-maison, les hommes seniors vers le haut (*atas*) des galeries, les femmes et les jeunes assis dans la partie basse (*baroh*) (Sather 1996 : 96-98). L'ordonnement des humains trouve écho dans la *préséance* régissant l'arrivée des entités invisibles aux rituels, des moins significatives au plus importantes (Sather 1993a, 1996). Bien que constaté, cet ordre de *préséance* n'est pas expliqué et ne peut être compris en fonction d'une proximité avec une origine et une source comme le suggère le modèle de Fox. Cette thèse propose d'en rendre compte et, pour cela, de comprendre tout d'abord la *différenciation sociale* comme le résultat de relations privilégiées avec les entités invisibles, manifeste à travers la progression dans un domaine prestigieux et la capacité de remplir des offices rituels. Cette progression se traduit par un « renforcement / maturation » de toute la personne. C'est cette maturité différenciée qui procure l'ordre de *préséance* et de répartition spatiale des individus et qui s'explique par la capacité variée des individus de soutenir la proximité d'entités invisibles. C'est ce que la troisième partie de cette thèse tente de mettre en valeur. Au cœur de ce montage, se trouve, non pas la proximité avec une source, mais la capacité individuelle, construite dans la vie même à travers, particulièrement, des activités prestigieuses et rituelles, de se mesurer à des entités invisibles de forces variables. C'est une lecture très différente de la *préséance* qui, plaçant les entités invisibles au cœur de l'interprétation, est nécessairement *cosmocentrique*. C'est celle qui est proposée dans cette thèse.

2.4 Conclusion

La moralité égalitaire iban trouve des ancrages concrets dans les pratiques sociales, juridiques, économiques et politiques. Cependant, elle se combine avec une insistance marquée sur la compétitivité et la réussite individuelle dans les domaines prestigieux

que sont la prospérité matérielle des couples, le tissage pour les femmes, la bravoure guerrière et les savoirs masculins tels que la maîtrise de la loi coutumière et de l'art oratoire. Ces derniers sont présentés en détails dans le chapitre 7. Cette différenciation, marquée et valorisée par les Iban, constitue le premier paradoxe pour les anthropologues, puisqu'elle semble contredire la moralité égalitaire. Cette moralité est à nouveau défiée par une préséance appuyée dans le domaine rituel, qui fait l'objet du chapitre 8. La place centrale qu'occupent les entités invisibles dans la différenciation et la préséance iban impose une approche cosmocentrique pour aborder ces deux notions sous une forme, ainsi, novatrice. Leur articulation avec l'égalitarisme, par ailleurs largement documenté, est précisée au terme de ce travail. Auparavant, il importe de situer le village où s'est déroulé le terrain.

CHAPITRE 3

LE VILLAGE ET LA MÉTHODOLOGIE DE RECHERCHE

L'animisme dont il est question dans cette thèse n'est pas uniformément présent dans le village de *Rumah manah* (rappelons qu'il s'agit d'un nom fictif), dans lequel j'ai séjourné en 1991 pour la maîtrise et en 1996 pour le doctorat, pour un total de 15 mois. Au contraire, ce village est très hétérogène du point de vue socio-économique, religieux et politique, entraînant des positions variées quant aux relations avec les entités invisibles. Le tiers du village est animiste, tandis que le restant est converti en grande majorité au protestantisme. Enfin, des tensions politiques très fortes déchirent en 1991 les partisans du parti au pouvoir et ceux de l'opposition. La diversité des profils socio-économiques au sein du village est exacerbée par une minorité de personnes très aisées, occupant des emplois stables et rémunérateurs dans les centres urbains. La réussite scolaire et l'obtention de ces emplois extérieurs s'ajoutent aux sphères prestigieuses traditionnelles, mais ne se marquent plus de la même manière. Cette diversité des positions confère une hétérogénéité à l'animisme iban qui correspond également aux mutations que connaît Sarawak dans les années 1990. Ce chapitre présente d'abord le village et les différentes positions des villageois en fonction de critères socio-économiques, religieux et politiques. Le point de vue représenté dans cette thèse est alors exposé. Enfin, une dernière section traite des principales caractéristiques du terrain et de la méthodologie.

3.1 Caractéristiques du village

3.1.1 Le village

Rumah Manah est une longue-maison située le long de la moyenne Layar, à proximité du bazar de Betong dans la Seconde Division, encore appelée région de la Saribas (voir carte). La structure en bois date de 1978 et elle est recouverte de nouveaux matériaux — ciment sur la galerie, tôle ondulée sur le toit et vitres aux fenêtres —, mais elle demeure juchée sur pilotis⁵⁷. Au village, chaque appartement est doté de l'eau courante amenée

⁵⁷ Par le passé, les longues-maisons étaient entièrement construites de matériaux de la forêt et leur durée de vie n'excédait pas 15-20 ans. D'autres matériaux ont progressivement fait leur apparition, souvent le fait d'une aide gouvernementale, et s'ajoutent au bois. Les longues-maisons plus récentes sont aussi bâties sur une dalle de béton, à même le sol aplani par les bulldozers.

d'une source voisine par gravité grâce à un pipeline entretenu collectivement. Par ailleurs, une génératrice commune donne de l'éclairage de 18h00 à 22h00 chaque jour.

L'eau et l'électricité font cependant souvent défaut, soit que les pipelines se percent ou se bouchent, soit que la génératrice tombe en panne. En 1996, le réseau électrique se construit dans la région sous l'impact d'un projet gouvernemental et, sachant les jours de la génératrice comptés, les villageois trouvent des solutions temporaires plutôt que d'investir dans la réparation complète de celle-ci. Un autre changement récent affecte le village au moment de mon séjour : le grenier est remplacé par un véritable second étage où se trouvent les chambres. Une *bilik* en construction est conçue sur ce plan et les autres maisonnées espèrent une aide gouvernementale sous forme de matériaux pour transformer la leur.

En 1996, le village comprend trente-trois appartements et un autre en construction⁵⁸. Un couple a bâti une hutte temporaire à proximité de la maison en attendant de construire un jour un véritable appartement; il vit toutefois à Kuching. Un autre couple relève officiellement d'une *bilik* du village, mais vit non loin de là dans une maison indépendante. Des conflits avec les parents de l'époux expliquent ce compromis⁵⁹. De plus, cinq *bilik* sont inoccupées la plupart du temps, leurs propriétaires travaillant à l'extérieur sur une base permanente. Les propriétaires d'une sixième sont logés sur les lieux du travail de l'époux et ne rentrent que les fins de semaine.

Le village compte 329 personnes en 1996, soit dix de plus qu'en 1991⁶⁰. Cependant, les deux tiers résident en ville, tout en lui demeurant attachés. La population urbaine comprend 47 couples avec enfants⁶¹ et 25 célibataires partageant généralement la résidence d'un frère ou d'une sœur mariés. L'écrasante majorité réside dans les zones

⁵⁸ En 1985, au moment du terrain de Cramb (1985 : 283), il n'en compte que 31.

⁵⁹ Par le passé, le couple le plus jeune occupait la *bilik*, tandis que les parents vivaient la majorité du temps dans leur hutte à proximité des essarts. Lorsque le père a dû cesser toute activité à la suite d'une maladie, la formule a été inversée. En revanche, la maison du couple le plus jeune est en pierre et ne ressemble en rien à une hutte temporaire, bien que, n'étant pas la résidence principale, elle soit désignée comme telle (*langkau*).

⁶⁰ Ce chiffre a fluctué durant mon séjour avec deux décès, quatre mariages et deux naissances. Précisons que ces chiffres sont loin de ceux de Cramb (1985 : 283) qui ne recense en 1985 que 5,6 personnes par maisonnée pour un total de 183. De toute évidence, l'auteur ne comptabilise pas les membres résidant en ville sur une base permanente ou quasi permanente et pourtant toujours rattachés au village par l'appartenance à une maisonnée particulière. Cette thèse les inclut.

⁶¹ Un seul des conjoints, l'homme, occupe un emploi pour une grande partie de ces couples. Parmi les couples les plus aisés, seules 5 femmes travaillent avec des salaires équivalents à ceux de leurs époux.

métropolitaines de Miri, de Kuching et de Sibü. Toutefois, elle demeure attachée au village par son appartenance à une *bilik* en vertu de la naissance, l'adoption, le mariage, la partition ou l'amalgame (voir chapitre 2). Cette inscription se traduit notamment par l'envoi de sommes d'argent et son retour lors des rituels et des congés. Lorsque deux conjoints gagnent un salaire important, leur rattachement à l'un ou l'autre de leur appartement d'origine pose problème puisque aucun des parents n'accepte de laisser partir son enfant. En effet, l'aide de leur enfant, financière notamment, à laquelle ils pourraient prétendre diminuerait considérablement. Ils pratiquent donc un compromis, nommé *se-tengah* (« une moitié »), dans lequel chaque membre relève de son appartement d'origine (Béguet 1993). Cinq couples sont concernés par cette situation et l'appartenance de leurs enfants n'est pas claire⁶². Notons également que quatre couples, dans lesquels l'époux travaille comme main-d'œuvre non qualifiée, étaient rattachés au village à leur mariage, puis se sont officiellement scindés. La partition est un phénomène courant, mais elle se produit normalement lorsqu'un couple bâtit un nouvel appartement. Ce n'est pas le cas ici : les couples vivent en ville, dans des résidences louées, et la scission résulte en fait de conflits. Ces quatre couples se retrouvent en situation de complet déracinement, phénomène important quand on connaît l'importance que les Iban accordent généralement à leur rattachement à une longue-maison⁶³. J'ai néanmoins comptabilisé ces couples dans la population du village car je suivais leur parcours.

Tandis que la population totale est stable entre mes deux séjours, le nombre de résidents effectifs a chuté de 179 en 1991 à 122 en 1996, ce qui représente une baisse de 37 % de la population totale. Sept couples de la génération productive sont partis en ville tenter leur chance comme main-d'œuvre non qualifiée, laissant parfois des enfants scolarisés derrière eux. Des 27 appartements habités, neuf comptent un couple de seniors ou des personnes âgées veuves, dont deux avec leurs petits-enfants. Le tiers des résidents du village sont des enfants, dont 10 ne sont pas encore scolarisés et 33 sont pensionnaires dans les écoles primaires ou secondaires. Ces derniers reviennent en moyenne une fois tous les quinze jours et lors des vacances scolaires. Ainsi, seules 79 personnes vivent en permanence dans la longue-maison, quoique ce nombre ne tient pas compte des

⁶² Dans cette situation, je ne compte que le conjoint rattaché au village et ses enfants dans mon recensement.

⁶³ Dans un cas, la situation est même dramatique puisque le couple vit dans des baraquements de fortune alloués par les employeurs temporaires de l'époux sur les chantiers de construction.

nombreuses allées et venues des célibataires et des seniors, les premiers en quête d'emplois et les seconds en visite à leurs enfants en ville.

La dépopulation rurale est manifeste sur une période aussi courte que cinq ans et les villageois l'expriment par le terme *sunyi* (« tranquille, seul, désolé ») qui s'oppose à *rami* (« peuplé, bondé de gens »). La longue-maison retrouve la quasi totalité de ses membres durant les rituels importants, le *gawai dayak* (le Nouvel An) fixé au premier juin et les *gawai antu* (le rite pour les morts) tenus généralement durant les grandes vacances scolaires en décembre.

3.1.2. Profils socio-économiques

3.1.2.1 Les activités économiques villageoises

D'aussi loin que les témoignages remontent, les Iban se sont toujours volontiers engagés dans des activités diversifiées pour améliorer leurs conditions de vie. Les villageois notent cependant une diversification accrue et une intensification de la quête de moyens de subsistance, entraînant avec elles des changements majeurs : diminution de la production rizicole et abandon progressif de rites qui l'accompagnent; réduction du temps disponible pour chacun; innovations et modifications de la loi coutumière; interdictions rituelles (*pemali*) de moins en moins comprises et respectées. Tous ces changements influencent les relations à l'univers invisible.

Les stratégies productives des maisonnées varient considérablement sur les 13,2 kilomètres carrés du territoire de la longue-maison (Cramb 1989 : 283). Si la riziculture demeure l'activité productive par excellence du mode de vie iban, seize maisonnées seulement maintiennent des essarts sur brûlis pour assurer leur alimentation de base. Depuis 1993, six appartements ont progressivement abandonné les essarts et louent des terrains à proximité du bazar pour s'adonner à la riziculture irriguée, et deux autres prévoyaient le faire en 1997. Cette alternative engage plus de frais — location de la terre, transport de la main-d'œuvre par camionnette -, mais donne des récoltes plus abondantes. Certains conservent néanmoins un petit essart pour « faire vivre le riz » (*ngidup padi*), c'est-à-dire le riz originel de la maisonnée. Outre les six maisonnées innocupées, six autres *bilik* ne cultivent pas de riz en 1996. Certaines maisonnées aisées décident de se consacrer aux activités plus lucratives et abandonnent la riziculture, tandis que cette alternative est imposée aux *bilik*, beaucoup plus pauvres composées de

personnes âgées et/ou de femmes exclusivement. Dans un cas seulement, cette solution est temporaire, afin de permettre à un couple de gagner l'argent nécessaire à l'achat de matériaux et de réserver le maximum de temps à la construction d'un nouvel appartement.

Les poivrières, plantées de manière intermittente depuis 1951 (Cramb 1989 : 283), constituent la culture de rapport la plus significative⁶⁴. Presque toutes les maisonnées produisent du poivre noir, vendable quelques jours seulement après la récolte, le temps de le sécher sur la galerie couverte. Néanmoins, une maisonnée bien nantie préfère le poivre blanc, plus long à produire, mais plus cher à la vente. Elle est en outre en mesure d'attendre le meilleur prix pour vendre son stock.

L'hévéaculture est présente depuis 1915 (Cramb 1989 : 283). Elle rapporte moins, mais les arbres peuvent être entaillés à n'importe quel moment de la saison, entre deux récoltes et lorsque le besoin d'argent s'impose. Les maisonnées les plus nécessiteuses utilisent ce moyen pour subvenir à leurs besoins. De nouveaux hévéas ont été donnés en 1995-1996 par le ministère de l'Agriculture à ceux qui le souhaitaient, c'est-à-dire l'ensemble des maisonnées, sauf les six vides et les trois occupées par des personnes âgées. Le Ministère a recommandé une forme renouvelée de *bedurok* pour le terrassement. Plutôt que de choisir des partenaires dans ce réseau d'échange de main-d'œuvre, trois groupes égaux ont été formés par tirage au sort.

Par le passé, un projet gouvernemental a doté les villageois de cacaoyers. Malheureusement, six plantations seulement ont survécu aux prédateurs et assurent un revenu ponctuel appréciable à leurs propriétaires. Enfin, les vingt-sept maisonnées habitées cultivent un petit jardin (*kebun*) avec une grande variété de légumes et des arbres fruitiers, leur assurant une diversité alimentaire. La chasse, le piégeage et la pêche complètent les activités de subsistance.

Deux changements importants sont survenus entre mes deux séjours, en 1991 et en 1996. Tout d'abord, certains villageois vendent à l'occasion des fruits et légumes au sein même de la longue-maison, parallèlement au système de partage de la nourriture. Cette

⁶⁴ Les premières poivrières de la Saribas datent de 1915 (Sather 1990).

entorse aux règles de générosité soulève quelques mouvements de réprobation, mais demeure acceptable pour les villageois. En revanche, une autre innovation est nettement plus problématique pour certains. Le gros gibier faisait l'objet d'un partage entre tous les appartements qui recevaient une part égale à la fois en quantité et en qualité de l'animal. Au cours des années précédant mon second terrain, cette *adat lama* (« *adat* ancienne ») est tombée en désuétude, apparemment sous l'impulsion de directives gouvernementales véhiculées par les *tuai rumah*. Les chasseurs vendent maintenant des portions de viande aux autres villageois. Cette *adat* nouvelle (*adat baru*) ne fait pas l'unanimité. Les plus pauvres sont les plus pénalisés par ce changement et ils perdent un apport significatif de viande. Parmi les trois *bilik* comprenant un chasseur, deux insistent sur le temps, l'énergie et les frais dépensés dans cette activité, auparavant jamais récompensés. La troisième est plus mitigée et se sent mal à l'aise avec la vente de produits dans la longumaison. Comme compromis, elle donne une portion à ses proches et vend le reste à d'autres. La mesure paraît justifiée à beaucoup, mais l'enfreinte aux règles de partage gêne considérablement.

3.1.2.2. Les activités économiques urbaines

À la différence des Kelabit urbanisés dont le niveau de vie est assez élevé (Amster 1998 : 80)⁶⁵, les personnes issues du village qui vivent en ville couvrent un large spectre socio-économique avec des revenus compris entre 500 RM⁶⁶ environ par mois à plus de 8 000 RM par mois. Les couples les plus aisés travaillent dans l'industrie pétrolière à proximité de Miri, comme cadres pour la compagnie Shell (4) ou dans les affaires (2)⁶⁷. Leurs salaires débutent aux alentours de 3 000 RM par mois. Deux couples travaillent directement pour de hauts politiciens pour des salaires légèrement moins élevés que les précédents, mais leur garantissant une forte aisance matérielle. Douze autres personnes mariées sont des salariés de la fonction publique et des entreprises gouvernementales (instituteurs, arpenteurs, policiers, responsables dans les plantations gouvernementales, etc.) et leurs salaires oscillent entre moins de 1 000 RM par mois à plus de 1 500 RM. Six obtiennent des salaires équivalents par des emplois dans le secteur privé. Vingt-et-

⁶⁵ Amster (1998 : 80) précise que les Kelabit, rangés parmi les sociétés d'essarteurs stratifiées, à Miri forment une classe moyenne en pleine ascension sociale et que leurs conditions de vie dépassent celles des autres groupes ethniques de l'état.

⁶⁶ Rappelons que « RM » est l'abréviation usuelle de la monnaie locale, le Ringgit de la Malaysia.

⁶⁷ Shell et Petronas, les deux compagnies pétrolières dont la seconde est nationale, sont installées à Lutong, la ville immédiatement adjacente à Miri, au nord.

un couples, deux hommes mariés avec leurs familles au village et vingt-quatre célibataires (hommes et femmes), occupent des emplois non qualifiés (*bukuli*), plus ou moins stables, dans le secteur privé ou public (chauffeurs, gardiens, vendeuses, serveuses, travailleurs dans la construction, dans l'industrie navale ou forestière, hommes à tout faire, mécaniciens, gardiennes d'enfants, etc.). Les salaires mensuels sont inférieurs à 1 000 RM, mais ils sont le plus souvent comptabilisés à la journée, entre 24 RM et 40 RM.

Les célibataires non scolarisés du village, huit hommes et quatre femmes, sont également très mobiles, particulièrement les hommes qui s'engagent sur des chantiers ou autres emplois non qualifiés pour des périodes déterminées. Durant mon séjour, une dizaine d'hommes mariés ont également travaillé pour un projet gouvernemental dans la région durant quelques semaines. Deux d'entre eux effectuent régulièrement des contrats de construction dans les longues-maisons voisines.

3.1.2.3 Les revenus des maisonnées

Les revenus des maisonnées varient considérablement et l'écart entre les mieux nanties et les plus pauvres s'est creusé en cinq ans. Les couples urbains jouent un rôle crucial dans le niveau de vie des maisonnées, particulièrement ceux occupant des emplois bien rémunérés et permanents, par l'envoi régulier ou ponctuel de sommes d'argent. Sept maisonnées peuvent compter sur un revenu mensuel envoyé par un ou plusieurs enfants, débutant aux alentours de 200 RM. Dans quatre cas, ces montants proviennent d'envois cumulés de plusieurs enfants aux emplois relativement précaires et moyennement rémunérateurs. Deux *bilik* ne reçoivent pas de montants réguliers, mais peuvent solliciter une contribution financière en cas de besoin et lors des rituels. L'une d'elle compte d'ailleurs deux couples aisés qui se partagent tous les frais rituels. Quatre appartements comprennent un ou plusieurs enfants, célibataires ou mariés, qui contribuent vraisemblablement aux dépenses de la maisonnée.

Quatorze *bilik* ne reçoivent aucune somme d'argent d'enfants urbains. Leurs situations financières diffèrent cependant considérablement. Trois d'entre elles sont particulièrement prospères. L'une est réputée pour les succès répétés en matière rizicole et peut compter sur une marge de sécurité financière due à la vente d'une maison dans le bazar local. En effet, aux alentours de la Seconde Guerre mondiale, plusieurs villageois

se sont associés pour acheter des maisons à Betong qu'ils louaient par la suite aux commerçants chinois. Leurs descendants ont revendu ces biens immobiliers dans les années 1980. Les deux autres *bilik* prospères concernent des frères qui se sont lancés dans la vente ambulante durant les années 1970 et qui ont initié une *kantin*, une épicerie vendant des denrées de base, à proximité d'une école rurale, puis qui sont revenus au village. Là, ils ont continué à fournir les villageois en produits de base — l'un des deux a cessé cette activité entre 1991 et 1996 - et ont acheté chacun une camionnette (*van*) pour assurer le transport des villageois en ville. La longue-maison est reliée au bazar le plus proche, Betong, par une route qui dessert également d'autres villages en amont et en aval de la rivière. Un service d'autobus parcourt cette route quatre fois par jour. Néanmoins, les personnes capables de s'acheter une camionnette transportent les villageois selon des tarifs uniformes qui leur garantissent un revenu substantiel. En outre, au moins un de ces trois appartements a reçu une compensation financière du gouvernement au moment de la construction de la route pour dédommager les villageois ayant des terrains et des arbres fruitiers sur le tracé.

Cinq appartements vivent très modestement de leurs essarts et de quelques contrats en ville. L'âge des habitants et leur capacité à assurer une production de riz, mais aussi de culture de rentes, opèrent une différenciation matérielle entre ces *bilik*. Six autres sont extrêmement démunis : soit que les personnes qui y habitent sont trop âgées pour travailler, soit que la maisonnée ne compte aucun homme ce qui limite considérablement sa capacité de subsistance, soit encore qu'elle abrite des femmes avec de jeunes enfants et le couple de parents. Les personnes âgées sans descendance pour prendre soin d'eux peuvent prétendre à une allocation gouvernementale de 40 RM par mois. Quatre personnes reçoivent cette aide. De plus, deux mères touchent une allocation pour leurs enfants : l'une reçoit un montant de 170 RM mensuel tandis que le montant de l'autre m'est inconnu.

3.1.3. La conversion religieuse et la scolarisation

La conversion religieuse et la scolarisation sont historiquement liées et prennent leur autonomie l'une vis-à-vis de l'autre avec la laïcisation de l'enseignement. Un historique de l'implantation des missions est nécessaire pour saisir les racines de ces deux phénomènes.

3.1.3.1 Historique de l'implantation des Missions

Dès la première décennie de son règne, dans les années 1840, James Brooke souhaite implanter une mission anglicane à Sarawak. Il sollicite le clergé britannique et la Borneo Church Mission Institution est créée dans le but de recueillir les fonds nécessaires. Elle est d'abord parrainée financièrement, puis absorbée en 1854, par la Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (SPG). La Mission est confiée à Francis McDougall qui arrive en 1848 à Kuching avec son épouse et quelques Britanniques, y établissant un dispensaire et une école. Puis la Mission s'installe progressivement dans les forts érigés par Brooke, consacrant la convergence du prosélytisme des uns et des buts politiques des autres⁶⁸. Les efforts de la SPG commencent à porter fruit vers le début des années 1860, lorsque la région se pacifie, et se concrétisent par des conversions, dont celles de célèbres leaders, initiant ainsi un clergé iban (Pringle 1970 : 199-200, Varney 1969 : 283-286). La première mission de la Seconde Division est inaugurée à Semmenggang (aujourd'hui Sri Amman). À Betong, la mission démarre avec l'arrivée du révérend Ralph Linton en 1921 et la fondation de l'école *St Augustine*, toujours en opération aujourd'hui.

Charles Brooke, le neveu et successeur de James en 1867, autorise l'entrée de missions concurrentes à Sarawak, répartissant cependant chacune sur des territoires différents. Il leur assigne la responsabilité éducative. La Seconde Division est réservée à la SPG anglicane, tandis que la Mission Catholique Romane s'installe en 1882 dans la région de la Rejang, et plus tard les Missions Méthodistes américaines (Pringle 1970 : 140).

3.1.3.2. La scolarisation

La conversion est intimement liée au désir de scolarisation et les Britanniques de l'époque, comme plus tard les anthropologues, constatent une volonté plus affirmée dans la Seconde Division que partout ailleurs, particulièrement parmi les Iban de la Saribas (Pringle 1970 : 199-201, 206-207). Ce n'est cependant qu'après la Seconde Guerre mondiale que les Iban de la Saribas commencent à apprécier et à rechercher pleinement l'éducation offerte par les missions.

⁶⁸ Cette alliance n'est pas sans heurts et des conflits importants opposèrent le Révérend McDougall à James Brooke (Harriette McDougall 1992 [1882], Graham Saunders 1992, Max Saint 1992, et Pringle 1970 : 88-89).

À l'Indépendance en 1963, la scolarisation se laïcise. La langue d'usage à l'école est la langue vernaculaire au primaire, puis l'anglais aux niveaux supérieurs. À partir de 1974, le malais remplace l'anglais comme langue d'éducation⁶⁹, au grand dam des villageois qui estiment que cette substitution nuit à leur mobilité économique. Dans les années 1990, l'éducation est reconnue comme le moyen le plus sûr de promotion sociale par tous les villageois qui, de ce fait, espèrent vivement des succès scolaires chez leurs enfants. Seymour (1974) fait le même constat 20 ans plus tôt et souligne que les villageois ne perçoivent pas réellement d'intérêt à l'éducation en dehors de la mobilité sociale⁷⁰.

Les effets de la scolarisation se font sentir au village à partir de la génération née après la Seconde Guerre mondiale dont une partie sait lire et écrire du fait de l'éducation dispensées par les missionnaires. Le mouvement s'accélère par la suite avec un nombre croissant de personnes alphabétisées. Cependant, ceux qui ont obtenu leur diplôme d'études secondaires travaillent aujourd'hui à l'extérieur du village, avec ou sans études supérieures. Le cas le plus remarquable est celui d'une femme ayant reçu une formation universitaire au Canada dans les années 1980 et qui travaille aujourd'hui dans l'industrie pétrolière à Miri.

Les plus âgés du village ne possèdent pas de diplôme d'études secondaires, mais tous insistent aujourd'hui sur l'importance de l'éducation auprès de leurs enfants. Parmi la jeune génération au village, généralement célibataire, trente-sept personnes ont abandonné leurs études ou échoué à l'examen final du Secondaire. Les deux tiers de ce nombre sont allés en ville. Trente-trois enfants sont scolarisés au primaire et au secondaire et 10 autres ne sont pas d'âge scolaire. Parmi les enfants des couples urbains, cinquante sont à l'école, tandis que vingt-six sont trop jeunes pour être scolarisés. Neuf jeunes célibataires, huit hommes et une femme, ont cessé l'école. Il est difficile de comparer un taux de scolarisation entre les jeunes du village et ceux résidant en ville, car les seconds sont en moyenne plus jeunes que les premiers. Par contre, la poursuite d'études supérieures est le fait des jeunes urbains. Elle concerne cinq jeunes (quatre hommes et une femme), tous issus de familles installées en ville : Université à Kuala

⁶⁹ L'anglais demeure cependant une matière essentielle du curriculum (Seymour 1974).

⁷⁰ Seymour (1974) note d'ailleurs un décalage important entre les visées gouvernementales d'une éducation primaire universelle, celles des instituteurs qui tendent à se concentrer sur les élèves les plus prometteurs, et les parents pour qui l'éducation n'a d'intérêt que pour les opportunités de carrière.

Lumpur (1), Institut Teknologi Mara à Kuching (ITM, 3)⁷¹, École d'infirmiers et infirmières à Kuching (1). En outre, parmi ces jeunes urbains, une femme célibataire diplômée pratique comme sage-femme et une autre enseigne.

3.1.3.3 La conversion religieuse

La conversion religieuse est fortement politique à Sarawak et se comprend dans le contexte national dominé par les Malais qui tentent d'imposer leur hégémonie dans les deux états insulaires où ils sont cependant nettement minoritaires. Rappelons qu'un Dayak qui adopte l'islam « devient » Malais. Dans ce contexte, l'adoption du protestantisme peut se lire comme un facteur de résistance à l'hégémonie malaise.

Sur les trente-trois maisonnées du village, une seule ne comprend que des animistes. Sept, parmi lesquelles deux installées en ville, sont complètement anglicanes (deux comptent même un pasteur). Deux maisonnées sont presque entièrement anglicanes à l'exception d'un membre, un homme, qui pratique l'animisme. J'ignore la confession de deux maisonnées installées de manière permanente en ville dont je n'ai jamais rencontré les membres. Dans dix-sept cas, l'animisme coexiste avec l'anglicanisme au sein de la même maisonnée : la génération plus âgée, animiste, vit au village, tandis que les plus jeunes, anglicans, résident avec eux (huit cas) ou en ville (huit cas); une maisonnée urbaine compte des enfants anglicans et des parents, plus que septuagénaires, animistes. Quatre *bilik* étaient converties à la religion baptiste (SRB) en 1991 : une maisonnée très marginale au village, une autre pour des raisons que j'ignore, leurs parents âgés occupant un autre appartement et un couple dont l'époux instituteur a été exclu de l'éducation durant 5 ans. Cette église semble assez forte en 1991 et des coreligionnaires ont d'ailleurs visité le village. Elle semble avoir perdu considérablement de terrain en 1996 : l'instituteur de nouveau en poste a opté pour l'anglicanisme; son voisin pour l'animisme. J'ignore si les parents de ce dernier ont également suivi ce retour à l'animisme. Seule la *bilik* marginale semble maintenir son affiliation religieuse. Notons enfin deux cas (deux femmes) de conversion à l'Islam. La première est maintenant assez âgée et a épousé la religion d'un Malais en même temps que lui. Elle travaille en ville dans une institution musulmane et revient régulièrement en visite, toujours seule, où elle

⁷¹ Parmi ceux-ci, un homme espérait poursuivre ensuite des études dans une université occidentale grâce à une bourse d'excellence gouvernementale. La crise financière de 1997 a déjoué ses plans.

s'accommode apparemment des festivités qui s'accompagnent de plats à base de porc, viande qu'elle ne consomme pas. L'autre est jeune et travaille à Miri dans une école musulmane.

Au total, quarante et un membres de *Rumah Manah* sont animistes, dont quatre vivent avec leurs enfants en ville. Ce nombre représente 12,5 % de la population totale et 33,6 % de celle résidant sur une base permanente dans la longue maison. Il réunit vingt et un des vingt-huit seniors du village. Les autres animistes sont âgés en moyenne de plus de cinquante-cinq ans, sauf deux couples dans la quarantaine et les enfants de l'un d'eux.

L'âge, la résidence, les relations personnalisées avec l'univers invisible et les considérations sociales se combinent pour expliquer cette répartition religieuse. Les doyens et les seniors du village en 1996 n'ont pas eu de contacts importants avec les missionnaires et pratiquent le *pengarap* (l'« animisme ») iban. Une fraction de la génération suivante a fréquenté les écoles des missions et se déclare protestante. Leurs enfants ont connu l'école publique et beaucoup se sont convertis à l'âge adulte, lors de séjours prolongés en ville. Plusieurs maisonnées apparentées se sont converties vers le milieu des années 80 alors qu'elles tentaient leur chance à Miri.

La conversion religieuse est un signe de modernité. Comme le souligne une villageoise, la conversion est quasi systématique pour les personnes éduquées et les résidents urbains aisés. Le constat s'applique virtuellement à tous les couples ou individus ayant séjourné en ville, à l'exception des plus âgés. Le mouvement se propage également au village parmi les couples plus jeunes ou, plus exceptionnellement, les parents des fervents convertis. Dans un cas, des parents âgés se sont convertis dans la foulée de leurs enfants, mais ils insistent sur l'utilité (*agi guna'*) de la loi coutumière et des pratiques animistes.

Ainsi, dans leur grande majorité, les couples âgés de plus de cinquante-cinq ans maintiennent le *pengarap* iban, y compris lorsqu'ils suivent leurs enfants en ville. L'écrasante majorité des plus jeunes est convertie. Les exceptions ne permettent pas de tirer des conclusions fermes dans le cas des convertis. Un environnement fortement anglican, particulièrement en ville, explique peut-être la conversion de personnes âgées,

encore que la majorité persiste dans l'animisme. Les personnes aux origines douteuses peuvent avoir avantage à sortir de l'animisme iban. Cependant, sur les deux *bilik* concernées au village, l'une est convertie et l'autre non. Pour une femme, la conversion représente un moyen d'échapper à la honte engendrée par l'indifférence des entités invisibles à son égard qui, pourtant, se sont montrées extrêmement généreuses envers ses ancêtres. La jeunesse relative, les contacts urbains ou le dépit vis-à-vis des *antu* concourent à la conversion. Plusieurs villageois estiment d'ailleurs logique que les personnes ignorées des *antu* essaient de trouver du support ailleurs, qu'ils « goûtent, testent » (*sepi'*) d'autres dieux. De fait, les convertis n'ont jamais reçu les faveurs d'entités invisibles. À l'inverse, le rôle des entités invisibles est très net dans le cas des couples qui, malgré leur jeunesse relative (deux couples) ou un environnement fortement anglican (un couple), demeurent animistes. Ceux-là bénéficient d'une aide directe, de dons de charmes, et excellent dans au moins un domaine prestigieux reconnu par le *pengarap* iban.

La conversion suppose en théorie l'abandon des pratiques fondatrices de l'animisme sur deux aspects : les formes d'attention et de communication avec les entités invisibles que sont le rêve et les augures; les modes relationnels instaurés par les offrandes, les prières et les rituels. Elle récuse également l'utilisation de charmes. Dans la pratique, peu se conforment scrupuleusement à ces prescriptions. Les augures sont respectés par tous les villageois⁷². L'interdiction d'agir sur la base des rêves est respectée tant et aussi longtemps qu'aucun rêve significatif ne survient. Elle est allègrement oubliée dans le cas contraire, même par les plus fervents (voir des exemples dans le chapitre 6). Tous les villageois participent aux rituels collectifs, même si seuls les animistes y officient. La tenue des rites mineurs impliquant les maisonnées est laissée à la discrétion de chacun et beaucoup se maintiennent. Les convertis urbains sollicitent éventuellement un proche parent animiste pour réaliser à leur place les offrandes et les prières qui les accompagnent. Il n'y a pas eu de destruction massive de charmes comme il s'en est produit parmi des groupes de Sarawak à la religion plus radicale⁷³, par exemple les Kayan (Rousseau 1998) ou les Lun Dayeh et les chrétiens en possession de charmes les utilisent, même ouvertement dans le cas de politiciens. Des traces tangibles de la

⁷² Seul un instituteur, converti à la religion baptiste en 1991, les enfreint délibérément.

⁷³ Les villageois évoquent souvent ces gestes et leurs conséquences fâcheuses sans vraiment les localiser dans un lieu et un temps précis.

conversion s'inscrivent dans les rites funéraires. Les chrétiens évitent les lamentations (*sabak*) des bardes qui conduisent le *semengat* des défunts dans le monde des morts, chants qui forment le cœur du rite. Leurs tombes sont distinctes de celles des animistes et arborent une croix plutôt que le petit toit qui recouvre les sépultures des membres d'une même maisonnée. Elles sont d'ailleurs situées dans un lieu séparé du cimetière.

Les convertis sont censés assister aux offices religieux. Les urbains de Betong que j'ai côtoyés sont assez assidus, mais les villageois rechignent à se déplacer depuis que la petite chapelle rurale a cessé ses activités. En 1991, une messe était célébrée tous les dimanches à quelques kilomètres du village, dans une chapelle accessible à peu de frais par autobus. Des villageois s'y rendaient de manière plus ou moins régulière, formant un petit groupe d'une dizaine de fidèles chaque dimanche. En 1996, les célébrations religieuses ont cessé et, avec elles, l'assistance des chrétiens à la messe. De l'avis des animistes, les convertis du village négligent maintenant à la fois les *petara* animistes et leur dieu chrétien. Ils ne bénéficient plus d'aucune assistance.

En 1991, une messe a été célébrée sur la galerie couverte de la longue-maison lors du *Gawai Dayak*, faisant ainsi officiellement coexister les rites animistes et chrétiens lors d'un même événement. Par ailleurs, certains villageois s'apprêtaient à fêter Noël en 1996. Toutes ces données font clairement ressortir la coexistence d'animistes et de convertis au village, voire dans une même maisonnée pour les deux tiers d'entre elles. Les villageois s'accommodent bien de la mixité religieuse et diffèrent en cela des méthodistes Kayan, par exemple, où des parents se convertissent à contrecœur afin d'éviter leur séparation posthume avec leurs enfants convertis, sans leur accord, à l'école (Rousseau 1998 : 27).

Les principes animistes continuent d'animer bon nombre de villageois, y compris les convertis, avec peut-être moins de rigueur pour certains. Pourtant, d'un point de vue global, les pratiques soutenant l'animisme accusent un recul évident. De nombreux rites et pratiques ont disparu en moins de deux décennies, particulièrement ceux associés à la riziculture, du fait, selon les villageois, de la conversion au christianisme, mais aussi de la réduction de la place accordée à la riziculture. Les personnes profondément animistes sont âgées et leurs pratiques tendent à disparaître avec elles. Les chants invocatoires, par exemple, se transmettent de plus en plus difficilement.

3.1.4. La fracture politique

La fracture principale au village n'est pas religieuse, mais politique. Pour la saisir, une brève présentation des partis politiques et des caractéristiques de la vie politique à Sarawak est nécessaire.

3.1.4.1 Les principaux partis politiques à Sarawak

Deux caractéristiques importantes de la vie politique à Sarawak dans les années 1990 sont présentes dès l'Indépendance de l'État et son entrée dans la Fédération de la Malaysia en 1963 : un gouvernement fonctionnant par coalition et la scission du vote iban. Comme l'explique Chin (1996 : 2-3), les partis politiques de Sarawak sont contraints d'être multiraciaux et de représenter plus qu'un groupe ethnique. Cependant, ils sont généralement dominés par un groupe. En 1963, les Malais sont associés aux Party Negara Sarawak (PANAS) et au Barisan Rakyat Jati Sarawak (BARJASA) qui fusionnent en novembre 1966 pour former le Parti Bumiputra. Les Chinois sont associés au Sarawak United People's Party (SUPP)⁷⁴, également soutenu par une partie d'Iban, ainsi qu'à la Sarawak Communist Organisation (SCO) et la Sarawak Chinese Association (SCA)⁷⁵. Deux partis défendent les intérêts et problèmes Dayak : le Sarawak National Party (SNAP) lié à la Seconde Division de Sarawak, dont naîtra en 1983 le Parti Bansa Dayak Sarawak (PBDS)⁷⁶, et le Party Pesaka Anak Sarawak (*pesaka*) ancré surtout dans la Troisième Division.

De 1963 à 1966, le premier gouvernement de Sarawak est une Coalition (Sarawak Alliance) formée du SNAP, du *pesaka*, du BARJASA et de la SCA, dirigée par Datuk Stephen Kalong Ningkan, le leader de SNAP. Le SNAP domine largement cette coalition. Cependant, le parti connaît un revers de fortune et, en 1970, aucun parti iban n'est présent dans la Coalition gouvernementale. Le leader du *pesaka*, Temmenggong Jugah, plus tard Tun Jugah, se voit contraint de reconnaître une coalition fondée sur un accord passé entre le Parti Bumiputra et SUPP. Le *pesaka* entre ainsi dans le gouvernement, sans en être pour autant un parti égal puisqu'il n'a pas participé à cet

⁷⁴ Le SUPP a bénéficié d'un soutien Iban important à ses débuts, soutien qui s'est amenuisé par la suite. Quoiqu'il en soit, il demeure un parti foncièrement chinois (Searle 1983 : 156).

⁷⁵ Le paysage politique se diversifie, et en 1991 d'autres partis sont nés : le Democratic Action Party (DAP) qui recrute ses membres essentiellement parmi les Chinois urbains; le Parti Persatuan Rakyat Sarawak (PERMAS) qui se concentre sur les zones malaises et melanau; le Partai Islam Se Malaysia (PAS), un parti musulman pan malaisien. Aucun de ces partis ne vise les Iban ruraux.

⁷⁶ Le PBDS est fondé par des membres déçus du SNAP après les élections de 1983.

accord. Dès lors, le parti décline et il se fond en novembre 1973 au Parti Bumiputra pour former le Pesaka Bumiputra Bersatu (PBB). L'autre parti iban, le SNAP, est alors exclu du gouvernement. Il parvient néanmoins à se solidifier et à rassembler le vote rural iban. L'absence de représentativité des Iban ruraux, le groupe majoritaire de Sarawak, pose un problème au gouvernement qui intègre finalement en mars 1976 le SNAP au Sarawak Barisan National, le Front national constitué de l'alliance du PBB et du SUPP, mais dominé par le PBB. Sept ans plus tard, aux élections de 1983, des membres de SNAP insatisfaits fondent le PDBS, parti qui prône la défense des intérêts Dayak et intègre rapidement le Barisan. Il s'oppose toutefois aux autres partis principaux du Barisan à la suite d'une tentative de faire tomber le Premier ministre en 1987 (Chin 1996 : 18-19). Le PDBS est intimement lié au « sursaut identitaire » iban (Chin 1996 : 230) et aux exigences accrues de ce groupe. En 1991, au moment du premier terrain, les tensions entre ces partis sont encore très fortes, et le PDBS fait cavalier seul lors des élections provinciales – il demeure néanmoins membre du Barisan au niveau fédéral. Il intègre à nouveau le Barisan National en 1995 et les tensions s'apaisent lors des élections de 1996, moment du second terrain. En 1991, 37 sièges du Council Negri vont à ce qui s'appelle le Barisan National Tiga (BN3) après la défection du PDBS et regroupe le PBB (21 sièges), le SUPP (11) et le SNAP (5). L'opposition ne compte que 11 sièges : 7 pour le PDBS et 4 pour PERMAS.

Ainsi, dès le départ, le vote iban est divisé entre un parti intégré à la Coalition (et même au pouvoir au tout début) et un autre dans l'opposition⁷⁷. Ce clivage empêche ce groupe de tirer pleinement avantage de sa supériorité numérique. Searle (1983 : 3) l'explique par la persistance de valeurs traditionnelles et l'effet de facteurs historiques, géographiques et socio-économiques qui limitent le partage d'expériences, de perceptions et de visées communes.

Les deux partis représentatifs des Iban sont ancrés dans des régions très différentes. Avec un comité exécutif et un Premier ministre de 1963 à 66, issus de la Saribas, SNAP est fortement ancré dans cette région. Les relations entre les Iban et les Chinois sont bonnes dans cette région et les inimitiés sont plutôt dirigées vers les Malais. Le pesaka provient de leaders de la Troisième Division où, pour des raisons historiques, sévit un

⁷⁷ Les votes iban qui vont aux autres partis politiques, notamment au SUPP, accroissent la diversification du vote iban et les difficultés d'unification.

lourd contentieux avec les Chinois⁷⁸. Cet ancrage historique n'explique cependant pas la carte politique actuelle. Après 1966, le SNAP vit une crise et s'affaiblit considérablement au point de perdre son District de prédilection en 1974. Alfred Jabu, aujourd'hui Datuk Alfred Jabu, issu d'une longue-maison de la région de Betong, proche également de *Rumah manah*, gagne alors la Saribas pour le pesaka. Il y est toujours présent en 1991 et 1996, alors à titre de vice-premier ministre de Sarawak. À l'inverse, le SNAP a failli prendre le fief du pesaka en 1966. Par ailleurs, le SNAP parvient à remonter et à attirer dès 1974 l'écrasante majorité des votes iban, toutes régions confondues, mettant un terme au régionalisme historique des partis (Searle 1983 : 179).

À travers ces partis, c'est surtout deux positions qui s'affrontent quant à la place des Iban dans la politique de l'État, positions présentes dans toutes les régions. Le *pesaka* est souvent accusé de subordination aux partis malais/melanau, accusations qui trouvent leur terreau dans le fait que le parti ne réagit pas à certaines mesures allant dans le sens de l'hégémonie malaise et qui perdureront après sa fusion avec un parti malais⁷⁹. À l'inverse, le SNAP, exclu de la Coalition en 1970, se présente comme étant le parti de défense des intérêts et des problèmes iban, flambeau que reprendra le PDDBS. Ce clivage entre un parti iban fondé sur la défense des intérêts iban et un autre accusé de complaisance face à l'hégémonie malaise/melanau persiste en 1991 et sépare la base du PBB et celle du PDDBS, tout au moins dans la région de la Saribas.

Les allégeances politiques suivent également d'autres tracés qui, eux, sont intimement liés aux régions d'origine des leaders politiques. Dans les années 1960, les Iban de la Saribas, particulièrement ceux vivant à proximité de Betong, ont bénéficié de contacts avec les membres influents du SNAP à travers de multiples projets de même que du recrutement dans la fonction publique pour les personnes ayant complété leur secondaire 4 ou 5 (Searle 1983 : 85-86). Dans les années 1990, des contacts privilégiés

⁷⁸ Ce contentieux date de la colonisation chinoise encouragée par le gouvernement Brooke dans cette région. Les Chinois étaient amenés à occuper des terres jugées inoccupées que revendiquaient des Iban mobiles en vertu des droits acquis.

⁷⁹ Cette fusion fait cependant suite à des tensions importantes entre les deux partis. En effet, le pesaka se veut un parti multiculturel ce qui lui vaut l'inimitié du Parti Bumiputra qui l'accuse de vouloir élargir sa base en séduisant l'électorat malais et melanau.

avec un vice-premier ministre issu de la région se perçoivent de la même manière, bien que le parti ait changé⁸⁰.

3.1.4.2 Les tensions politiques au sein du village

Les élections de 1996 se déroulent dans une atmosphère relativement détendue dans la circonscription de Betong. Du fait du retour du PDBS au Barisan National en 1995, le vice-premier ministre de Sarawak et membre du PBB est le seul candidat de cette circonscription et son mandat est reconduit sans élection. La situation était toutefois tout autre en 1991.

En 1991, l'électorat iban de la région est polarisé entre le soutien au PBB, membre du Barisan National (BN3), et représenté par Datuk Jabu d'un côté, et le PBDS, le parti centré sur les Dayak, de l'autre côté⁸¹. Les tensions politiques sont particulièrement vives dans les villages et, de l'avis de certains, nombre de longues-maisons déchirées par le clivage politique se sont scindées dans la première moitié des années 1990. *Rumah Manah* a résisté à cette pression, mais les tensions ont donné lieu à des comportements inhabituels. Par exemple, une partie de la longue-maison s'est enfermée dans son appartement et a retiré ses nattes de la galerie couverte lorsque des membres de l'autre parti ont organisé une réunion politique au village. La villageoise qui me décrit ces événements cinq années plus tard concède qu'ils ont eu tort de déroger aux règles d'hospitalité et de respect d'autrui.

La césure du village m'est apparue subitement en 1991, à quelques mois des élections, alors que le *gawai Dayak* approche, et elle m'a permis de repérer les membres des deux « clans ». Le *gawai Dayak* est un rite important marquant initialement l'ouverture de la saison agricole. Un décret gouvernemental l'a fixé au premier juin et l'a institué Nouvelle Année de tous les Dayak qui bénéficient ainsi d'une période de congé comme leurs compatriotes Malais pour la fin du ramadan ou Chinois pour le Nouvel An chinois.

⁸⁰ Searle (1983 : 113) considère que le soutien du PBB dans les longues-maisons provient soit de gens pauvres qui espèrent un soutien du gouvernement par leur loyauté politique et, à l'autre extrême, un groupe également restreint de personnes qui ont bénéficié de contacts privilégiés avec les notables du parti. Les deux options sont présentes à *Rumah manah*, encore que la seconde l'emporte et que l'intimité entre le gouvernement et une région se retrouve finalement, mais sous une autre bannière politique.

⁸¹ Chin (1996 : 246) note que le parti a été accusé de racisme en 1987 à cause de son intérêt marqué pour les Dayak, aussi tente-t-il d'attirer le vote chinois avec des candidats de cette origine dans certaines circonscriptions. Il reste que le PDBS est intimement associé à l'identité iban pour les villageois de *Rumah manah*.

C'est une période de retrouvailles et de réjouissances avec des vacances scolaires et des congés pour les travailleurs iban de la fonction publique et des principales industries. Il est fêté collectivement dans l'espace public de la galerie couverte, particulièrement sur la portion du *tuai rumah*. En 1991, le village s'enthousiasme de l'approche du *gawai Dayak*, mais le *tuai rumah* annule toutes les festivités et demande à chacun de fêter dans sa *bilik* plutôt que sur le *ruai*, la galerie couverte. Il craint que l'alcool ne libère les conflits latents et que ceux-ci n'explosent sous forme de violences verbales et physiques. Les villageois les plus décidés, du camp adverse du *tuai rumah*, trouvent le moyen de passer outre l'interdiction : ils proposent de fêter mon départ sur mon *ruai*. Environ le tiers des *bilik* s'abstient de sortir de l'appartement. Certains me font une brève visite pour m'assurer que leur décision ne me concerne pas; d'autres se joignent finalement à la fête. La profonde césure du village se révèle subitement et les camps sont clairement marqués. Il reste à repérer sur quelles bases.

Le politique entretient une intimité avec le socio-économique et le religieux, intimité qui n'est ni automatique, ni causale, ni même reconnue comme telle par les villageois. Je ne retiens ici que les vingt-sept maisonnées occupées et une vingt-huitième « vide » dont je connais le vote. Les sept maisonnées exclusivement anglicanes et les deux qui ne comptent qu'un seul membre animiste votent toutes pour le PBB. Dans un cas cependant, le vote a changé récemment. Plusieurs adultes issus de cet appartement occupent des emplois très bien rémunérés dans le secteur privé. Les parents, animistes convertis dans la foulée de leurs enfants, mais insistant sur l'importance des pratiques ancestrales, votaient pour le PDBS. Lorsqu'un de leurs enfants a brigué un poste dans la fonction publique, ils ont dû ajuster leur vote.

Dans les dix-sept cas de coexistence entre animisme et anglicanisme au sein d'une même maisonnée, dix votent pour le Barisan National. Un couple animiste a dû se rallier à ce parti également pour ne pas nuire aux opportunités de travail d'un enfant. Quatre *bilik* comptant un membre de la fonction publique et trois autres qui leur sont apparentées soutiennent également le Barisan National. Le *bilik* du *tuai rumah* vote pour le Barisan, encore que ce dernier soit un animiste d'autant plus convaincu qu'il est largement soutenu par les entités invisibles. Les motivations politiques des deux maisonnées restantes me semblent obscures. Le soutien du PDBS est toujours accordé par des maisonnées animistes, de celles qui n'ont aucun enfant dans la fonction publique

et qui sont loin des centres économiques et décisionnels. Ajoutons enfin que, tandis que anglicans et animistes coexistent dans une même maisonnée, les proches parents votent tous pour le même parti. Autrement dit, les villageois s'accommodent bien des différences religieuses, mais ne semblent pas tolérer de divergences politiques au sein de leurs *bilik*.

Bien que le clivage politique soit clairement tracé et suffisamment puissant pour provoquer des conflits importants, il ne se manifeste pas en partisanerie aveugle. En 1991, le *tuai rumah* est un grand barde, un excellent orateur, un maître de la loi coutumière et un homme animiste qui soutient le parti d'opposition. Il est destitué en 1995, à la suite d'intrigues dirigées par un homme originaire du village et proche collaborateur du vice-premier ministre de Sarawak. Le cousin germain de cet homme, avec qui il entretient d'étroites relations, est nommé *tuai rumah*⁸². Outre l'ingérence extérieure dans leurs affaires internes, les villageois sont scandalisés par l'incompétence de leur nouvelle autorité morale : il est légèrement bègue, ne maîtrise pas plus l'art oratoire que l'*adat* iban. Cette incompétence est partiellement palliée par la nomination, pour le seconder, d'un instituteur installé à Betong, aux ambitions avouées pour un leadership moral au sein du village. Cet homme souhaite s'inscrire au sein des *tuai* et tâche de développer ses talents politiques et oratoires. À l'exception des membres des trois appartements directement impliqués par ce renversement, tous les villageois s'insurgent contre ce changement et à mon arrivée, un an plus tard, les tensions sont encore vives. Les *anembiak* (les personnes sous l'autorité d'un *tuai rumah*) ne manquent jamais une occasion de souligner l'incompétence du nouveau *tuai rumah*, même si par ailleurs ils lui reconnaissent de grandes qualités humaines et une réussite fort justifiée dans d'autres domaines. Ils le sollicitent volontiers pour officier dans ses domaines de prédilection, mais ils le caricaturent comme *tuai rumah*. Ainsi, les villageois ne se sont pas alignés politiquement; ils ont privilégié la compétence sur toute autre considération et, avec elle, leurs pratiques communautaires et animistes.

⁸² Le fait que ce nouveau *tuai rumah* soit lui-aussi animiste ne semble pas poser de problèmes, attestant une fois de plus que les divergences religieuses ne se transforment pas en véritable clivage.

3.1.5 Conclusion : la diversité des positions et des points de vue

Une forte césure parcourt le village de *Rumah manah*. À une extrémité du continuum, la coïncidence est quasi parfaite entre l'éloignement des centres économiques et décisionnels urbains, la pratique animiste et le vote pour le Parti Dayak Bangsa Sarawak, un parti soutenant les intérêts Dayak dans l'opposition en 1991. Le tiers des villageois qui se rangent dans cette catégorie obtient généralement du succès dans un domaine prestigieux grâce au soutien d'une entité invisible. À l'autre extrême, se trouve une minorité caractérisée par une participation active à la fonction publique ou à l'industrie, un mode de vie aisé et urbain, une conversion à l'anglicanisme (sans pour autant abandonner totalement les pratiques animistes) et le vote pour le Barisan National, une Coalition au pouvoir de plusieurs partis dominée par le Pesaka Bumiputra Bersatu (PBB). Cette élite urbaine est minoritaire, composée de huit couples vraiment marquants et de douze autres beaucoup plus modestes. Elle ne revient au village que pour de courtes visites, particulièrement lors des événements rituels importants. Cependant, elle a un niveau de vie très élevé et elle est liée aux pouvoirs politique et économique de Sarawak. De ce fait, elle occupe une place privilégiée au village en injectant d'importantes sommes d'argent dans sa maisonnée de rattachement, en fournissant gîte et couvert aux parents qui tentent leur chance en ville et en faisant jouer leurs relations pour ces derniers. Entre ces deux pôles, la grande majorité des villageois n'excelle ni dans les sphères traditionnelles ni dans les nouvelles avenues. Les plus jeunes ont souvent une expérience de la vie urbaine et ils sont convertis au protestantisme. Les liens de cette majorité avec les pouvoirs politiques et économiques sont indirects, réalisés par l'intermédiaire de l'élite urbaine à laquelle elle est apparentée, mais elle se rallie à la coalition au pouvoir en donnant son vote au PBB. Cependant, ce groupe maintient à bien des égards les pratiques animistes et se range derrière son élite traditionnelle dans les rituels et les occasions requérant le soutien des entités invisibles. Enfin, quelques maisonnées du village sont parfois dissonantes sur un aspect ou un autre, et l'une d'elle est particulièrement marginalisée.

3.2 Le point de vue animiste : l'éloignement des antu

Parmi les différents points de vue possibles, cette thèse opte pour l'animisme et donc pour la version d'une partie de la population : le tiers des villageois animistes, le groupe

qui perd le plus dans les mutations que connaît Sarawak. Aucun n'a de contact avec les lieux de pouvoirs économiques ou politiques. Leur expérience de la vie urbaine est éphémère, par l'intermédiaire de visites à des enfants dont le niveau de vie est modeste. En outre, ces villageois occupent une position paradoxale au village. Ils forment une élite en vertu des principes animistes, car ils se sont distingués dans une ou plusieurs sphères de prestige et remplissent des offices rituels importants. Cependant, leur position est concurrencée par une autre élite, urbaine cette fois, qui tente elle aussi d'investir la sphère rituelle.

Ces villageois, fortement inscrits dans le *pengarap* — l'animisme - iban, évaluent leur situation en termes d'éloignement des *antu*. D'autres villageois, qui bénéficient des changements, mais demeurent profondément marqués par les relations avec l'univers invisible, joignent parfois leurs voix aux leurs. Pour eux, l'éloignement des *antu* résulte de la conversion religieuse bien sûr, mais aussi d'un mode de vie qui se transforme et qui rejette dans l'oubli les pratiques animistes. L'urbanisation et la scolarisation contribuent à ce mouvement, mais aussi les transformations économiques au sein du village qui réduisent la part de la riziculture sur brûlis et, avec elle, l'importance des rituels et pratiques animistes associées. Un villageois mentionne également la destruction de l'environnement, la disparition de la forêt primaire et des gros arbres, les collines rasées. Ces transformations ont chassé les *petara* (les entités invisibles favorables aux humains) de la région, faute d'habitats pour eux. Cet informateur prend à témoin la raréfaction du python, un animal augural qui apporte son soutien à ses descendants. Cet éloignement des *antu* se traduit par une diminution des contacts entre ceux-ci et les humains et, de ce fait, par une réduction des charmes et du soutien.

Cependant, l'éloignement des *antu* est un phénomène bien antérieur aux mutations contemporaines et semble inexorablement mis en marche depuis le passé lointain, l'époque glorieuse des relations avec les *antu*. La proximité des entités invisibles caractérise le passé, la période lointaine où les gens étaient à moitié humains et moitié *antu*, où les *petara* intervenaient sans cesse dans les vies humaines, prodiguant soutien et charmes dont les dérivés actuels ne sont que de faibles ersatz. La proximité des entités invisibles caractérise aussi l'ère des générations antérieures (*orang dulu, orang tuai dulu*). Alors, les relations entre humains et *antu* étaient nombreuses, les rites imposants et les charmes abondants. Ce passé disparaît progressivement et les

changements contemporains spécifiques – mutations économiques, scolarisation et urbanisation, conversion religieuse - accélèrent ce phénomène d'éloignement des *antu*. Et pourtant, dans la vie quotidienne contemporaine, de nombreux événements viennent rappeler la présence des entités invisibles et leurs interventions dans les vies humaines, justifiant ainsi la poursuite de pratiques animistes.

L'élite urbaine doit se situer dans un contexte urbain, politique et économique nouveau, et y développer des modes d'être en même temps qu'elle puise à même l'identité villageoise. Des contacts que j'ai entretenus avec celle du bazar de Betong, j'ai entrevu une réalité très différente de celle du village, celle de notables dans un bazar, de médecin, de directeur d'école, de hauts fonctionnaires des administrations locales, etc. Le réseau de ces notables est visible durant les manifestations organisées au bazar : réunions politiques, fêtes pour collecter des fonds, journées culturelles, etc. Les épouses sont souvent des membres actifs d'une association de Sarawak regroupant essentiellement des femmes urbaines de différents niveaux socio-économiques et des villageoises des longues-maisons proches du bazar.

Ces familles présentent les caractéristiques des leaders maoris qui développent des voies nouvelles et des identités relatives (*positional identities*) pour parvenir à œuvrer dans un contexte biculturel sans trahir leur identité maori (Schwimmer 2004a). Schwimmer (2004a : 248-249) donne l'exemple d'une enseignante qui agit face à ses élèves en s'inspirant des relations familiales maori, comme éducatrice professionnelle et en même temps comme une initiatrice à des références universelles (ici, le cinéma) en les amenant à faire un travail avec une caméra. L'hétéroglossie, la combinaison de voix hétérogènes, très forte parmi les leaders et l'administration maori selon Schwimmer, est également présente parmi l'élite iban. Les leaders iban par exemple doivent œuvrer au sein d'un état multiculturel, lui-même inscrit dans la fédération de la Malaisie dominée politiquement par les Malais. En même temps, ils exhibent leurs charmes lors des événements politiques iban. En fait, ils affirment leur identité iban principalement de trois manières : par la valorisation relativement récente de la culture matérielle iban (l'élite urbaine investit souvent dans des jarres, des *pua'* et autres biens de prestige en plus des biens « modernes »)⁸³; par une version sélective, acceptable pour les

⁸³ Clifford Sather faisait remarquer (comm. pers.) que dans les années 1970 rien ne laissait présager cet engouement pour la culture matérielle iban qui semblait au contraire vouée à la disparition.

Protestants qu'ils sont devenus, de l'animisme iban et, enfin, par les rituels. En effet, c'est essentiellement par leur présence aux rituels que les urbains peuvent maintenir et affirmer leur identité villageoise (et la transmettre à leurs enfants). Le même mode est en œuvre pour les politiciens par exemple et les grands rituels iban de la région de *Rumah manah* tout au moins, comptent toujours en plus des longues-maisons invitées, les « gens du gouvernement » (*orang perintah*) comme un groupe en soi⁸⁴. C'est lors de ces occasions que leurs relations avec l'élite animiste se révèlent (voir chapitre 7).

Cette élite urbaine n'exprime pas sa situation en termes d'éloignement des *antu*. Son identité se forge dans son inscription à un monde plus large que le registre villageois. Les phénomènes contemporains auxquels ils participent activement relèvent pour nous d'une intégration dans un État : conversion religieuse, changements socio-économiques, urbanisation, scolarisation ainsi que création d'un gouvernement et d'une fonction publique (les *orang perintah*).

Il est donc possible d'écrire deux histoires : celle de la proximité et de l'éloignement des *antu* ou celle des transformations politiques, religieuses et économiques, et, de fait, d'une inscription des populations dans l'État. Les animistes villageois sont au cœur de la première, tandis que la seconde accorde une place privilégiée aux personnes directement impliquées dans ces changements, et en tout premier lieu aux urbains, fonctionnaires ou salariés de l'entreprise publique ou privée. Ces derniers ne sont pas exempts de pratiques animistes qu'ils combinent cependant plus volontiers avec des références modernes. Les deux versions ne constituent pas deux faces d'un même phénomène. Elles ne sont pas symétriques et elles nous entraînent dans des sphères très différentes. D'ailleurs, la notion abstraite d'un État ne semble pas trouver de répercussions chez les villageois. Ces derniers parlent d'un « gouvernement » (*perintah*) et des gens qui le composent (*orang perintah*) avec lesquels ils sont en relation, mais non de représentants d'une entité abstraite fondée sur le bien public. Un chercheur Sarawakien estime d'ailleurs que le vote à Sarawak ne supporte pas un parti, mais un homme.

⁸⁴ Cette désignation comprend aussi les membres de la fonction publique, des plus hauts fonctionnaires aux instituteurs.

Cette thèse se place du point de vue animiste et porte donc attention aux relations avec les *antu*. Il y a plusieurs raisons à cela : l'élite urbaine ne vit pas au village et il aurait fallu un tout autre terrain et une méthodologie très différente pour l'étudier. Par ailleurs, l'animisme est profondément ancré dans les manières d'être, dans les actions et les savoirs de tous les villageois, y compris ceux qui sont convertis. Il n'est pas exclu non plus de la position de l'élite urbaine. Autrement dit, il procure un point commun entre tous, même si les différents groupes en proposent des versions différentes. À l'occasion, ces différentes versions sont mentionnées, notamment lors des rituels, mais celle de l'élite traditionnelle domine : c'est aussi la plus dense et la plus articulée.

En traitant des relations aux entités invisibles, je donne plus de poids aux propos d'un tiers du village environ, celui composé des animistes. Je n'exclus pas pour autant les deux autres tiers qui, eux aussi, reconnaissent l'importance des *antu*. Cependant, étant moins favorisés par ces derniers, ils tendent à ajouter des références non-animistes pour rendre compte de leur vie, références que je n'aborde pas dans cette thèse.

3.3 Le terrain et la méthodologie

Le terrain effectué en 1996, dont sont tirées les informations utilisées dans cette thèse, faisait suite à un terrain de maîtrise réalisé durant 5 mois en 1991 et qui m'avait permis une première inscription dans le village. En 1991, j'étais préoccupée par les relations internes des *bilik* et j'ai examiné les divers modes d'appartenance à l'appartement, la position de l'autorité morale de l'appartement, le ou la *tuai bilik*, ainsi que les espaces de négociations entre ses différents membres. Les conclusions, articulées autour de la notion de rapports sociaux de résidence, sont brièvement résumées dans le chapitre 2 de cette thèse.

Dès ce premier terrain, j'ai opté pour un apprentissage direct de la langue iban et j'ai donc renoncé aux services d'un interprète que recommandait le Sarawak Museum. Je m'y étais préparée en apprenant les rudiments du malais, la langue officielle du pays, avec ma directrice de maîtrise d'alors, Marie-Andrée Couillard. Si les deux langues ne sont pas mutuellement intelligibles, elles partagent néanmoins de fortes analogies grammaticales et lexicales. Ces rudiments m'ont permis de saisir plus rapidement la structure de la langue iban dont j'ai entrepris l'apprentissage dès mon arrivée, aidée par

le dictionnaire Iban-Anglais de Richards et par l'infinie patience des villageois. En fait, le membre du Sarawak Museum qui m'a introduite sur le terrain a, je l'ai appris plus tard, précisé aux villageois que je souhaitais apprendre leur langue. Ceux-ci se sont sentis flattés de ce choix qu'ils ont lu en fonction de leur réalité politique et économique. Pour eux, le choix d'une seconde langue est politique, car ils ressentent comme une autre manifestation de l'hégémonie malaise l'imposition rapide du malais à l'école, tandis qu'ils considèrent que la maîtrise de l'anglais, voire du mandarin, est bien plus utile à une mobilité sociale et économique. Que j'aie opté pour leur langue, plutôt que le malais par exemple, les touchait visiblement. Ce n'est que plus tard que j'ai été en mesure de leur expliquer que la langue était un moyen nécessaire à mes yeux pour accéder à leur mode de vie.

Les villageois se sont avérés d'excellents pédagogues, répétant lentement et inlassablement les mêmes phrases jusqu'à ce que j'en saisisse tous les termes, suivant mes progrès et ajustant leur niveau de langage en conséquence et, enfin, soulignant à mon intention les mots clés à vérifier immédiatement dans le dictionnaire lors d'une entrevue. En effet, pour ne pas trop couper le flot de l'échange, je renonçais à chercher chaque terme dès l'instant que je saisisais le sens d'une phrase et je réservais à plus tard le soin d'une traduction littérale. Cet apprentissage s'est évidemment poursuivi lors du terrain de doctorat, encore que je ne prétende aucunement à une maîtrise de la langue.

L'inscription dans un village passe évidemment par une insertion dans un réseau social. Au village, c'est l'appartenance à un appartement concret qui ouvre ces portes. À cet égard, ma position fut délicate compte tenu de la fracture politique, d'autant plus que je ne saisisais pas initialement les sources des malaises. Durant mon séjour en 1991, le *tuai rumah* de l'époque, conformément aux attributions de sa fonction, m'a accueillie dans son appartement. Cependant, la situation était problématique et les villageois ont décidé de me transférer dans un autre appartement. Trois semaines après mon arrivée, j'emménageais dans la *bilik* inoccupée d'un couple résidant au bazar local. Mon nouveau père adoptif était un proche collaborateur d'un politicien de la région. Sans le savoir, j'étais passée du tiers animiste aux deux tiers protestants, du vote pour le PDDBS à celui pour le Barisan, et j'allais être en contact avec une élite urbaine. Le village demeurait cependant ma véritable base.

Lorsque je suis revenue au village en 1996, j'étais cette fois parfaitement consciente du clivage politique existant. Imprégnée d'une idée de l'égalitarisme infiniment plus exigeante que la pratique des villageois, j'ai résolu de côtoyer également toutes les maisonnées, m'appliquant à entretenir des liens avec les deux « camps ».

Pour les deux terrains, l'observation participante constituait mon principal mode d'intégration sociale de même que la méthode de base de collecte d'informations. J'ai alterné les journées passées au village et celles d'accompagnement aux champs. Les premières étaient consacrées à travailler sur mes données : mise sur papier d'un vaste schéma issu du recensement, l'objet de ma première « tournée » d'entrevues, faisant apparaître les liens de parenté entre les différentes *bilik* de manière à le faire valider par les villageois; transcription des entrevues, tout particulièrement pour le terrain de maîtrise, ce qui accélérât mon apprentissage de la langue. Ces matinées étaient régulièrement entrecoupées d'une visite de quelques villageoises plus âgées à l'heure de la collation, de manière à s'assurer de mon bien-être. En effet, le fait de disposer d'une *bilik* pour moi me permettait de m'isoler. Or, les villageois associent l'isolement à l'une des pires choses qui puissent leur arriver et ne le comprennent que dans certaines situations spécifiques d'affliction (tel qu'un deuil par exemple). Il leur a donc fallu du temps pour accepter mon retrait dans l'appartement hors des tâches domestiques, et les visites matinales constituaient un compromis, très agréable de surcroît, entre nos considérations respectives. Elles étaient également le moment de la mise à jour des derniers événements du village.

Jusqu'à la toute fin, cependant, le fait qu'une femme puisse voyager seule et vivre également seule dans un appartement laissait les villageois perplexes et le sujet ne manquait jamais de resurgir à chaque nouvelle visite dans le village. La nuit est particulièrement effrayante, du fait de l'activité accrue des entités invisibles, et les jeunes femmes notamment évitent de dormir seules dans un appartement. Aussi, à maintes reprises, des amies m'offraient de dormir chez elles, offres que j'ai plus souvent déclinées qu'acceptées. En effet, cet espace m'était absolument nécessaire, en dépit de son caractère privé très relatif : dans la longue-maison, les murs présentent de nombreux

trous utiles aux yeux curieux, les sons circulent⁸⁵, tout autant que les odeurs qui trahissent à coup sûr le menu, entamant sérieusement l'intimité telle que peut la concevoir une Occidentale.

Les villageois m'ont cependant concédé ce choix étrange, comme bien d'autres, faisant ainsi preuve d'une très grande souplesse. Cette dernière est très visible dans la division du travail puisqu'il m'a été permis de participer à presque toutes les tâches villageoises, tout autant typiquement masculines que féminines. Ainsi, j'ai participé au moins une fois à chacune des étapes de toutes les activités économiques (riziculture, hévéaculture, culture du poivre et du cacao, terrassement, etc.) ou domestiques (ramassage du bois par exemple). À défaut des propriétaires, j'agissais comme représentante de mon appartement autant dans les assemblées politiques que les corvées ou les collectes de fonds collectives. La plupart du temps, je m'associais aux activités en suivant les femmes, mais les hommes m'acceptaient volontiers dans leur groupe considérant mon souhait d'apprendre leur mode de vie. Dans les activités aussi, leur sens pédagogique se manifestait et nombreux sont ceux qui attiraient mon attention sur des aspects concrets de dimensions discutées à d'autres moments en entrevue. Dans toutes ces situations, il était entendu que ma participation ne s'effectuait pas dans le cadre d'un système d'échange de la main-d'œuvre (*bedurok*) et que je n'étais là que pour apprendre, sans rétribution. Toutefois, dans les activités qui relèvent de règles strictes de partage des fruits du travail d'un groupe (par exemple une pêche collective), je recevais ma part. Ma présence a posé problème dans deux situations. À propos d'une chasse aux singes nocturne à laquelle deux villageois ont finalement consenti à m'emmener, alors que d'autres avant eux avaient refusé. Le lendemain, de nombreux villageois estimaient qu'il s'agissait d'une erreur et leur souci venait en outre du fait que je me suis retrouvée alternativement seule avec l'un ou l'autre des chasseurs, tous deux mariés, pendant que le collègue allait explorer une partie du bois. Le problème s'est rapidement résolu avec ma promesse de ne plus renouveler l'expérience. Il est à noter également que même les femmes étaient très réticentes à m'emmener à une activité nocturne extérieure (par

⁸⁵ Helliwell (2001 : 226-227) souligne la grande perméabilité des frontières entre les espaces privés que sont les fragiles cloisons érigées entre les appartements chez les Gerai. Ces dernières n'empêchent pas la circulation des chats et chiens, voire des humains, par les trous, ainsi que la circulation des sons et de la lumière. Elle souligne les échanges incessants entre des personnes dans des appartements distants de quelques portes et parle de « communauté de voix ». Je n'ai jamais constaté ce phénomène entre voisins, mais il est clair que l'intimité chez les Iban est également faible et que chacun baisse la voix lorsqu'il veut que son propos demeure privé.

exemple le ramassage d'insectes comestibles), là encore à cause du danger que représente la nuit. La seconde situation réellement problématique s'est produite lorsque j'ai accompagné un groupe d'hommes allant inhumer un défunt dans le cimetière. La tension était palpable et ma présence réellement dérangeante, les femmes n'allant jamais dans un tel endroit, considéré comme extrêmement dangereux. Là encore, je n'ai pas renouvelé l'expérience. Il semble donc que les rares portes fermées l'étaient surtout sur la base du danger que sur la base du respect strict de la division sexuelle du travail, ce qui atteste encore une fois des pratiques fortement égalitaires des Iban. En fait, ces conclusions s'étendent aux lieux ou aux objets qui peuvent s'avérer dangereux lorsqu'ils abritent des entités invisibles puissantes : seuls les êtres capables de soutenir une telle présence peuvent s'en approcher (voir chapitre 8). Pas plus que la grande majorité des villageois, je ne me serais risquée à une telle proximité qui n'est pas interdite sur des bases sociales, mais qui l'est en fonction de la capacité à côtoyer des entités invisibles. Ce raisonnement s'applique à l'ensemble des villageois et non seulement à une catégorie particulière (par exemple les femmes ou les étrangers). Ces restrictions admises, aucun lieu ou objet ne m'était spécifiquement inaccessible comme femme et étrangère.

Ainsi, j'ai pu très librement participer à la vie villageoise, semant généralement involontairement la bonne humeur, car les villageois saisissant toutes les opportunités de s'amuser de mes maladresses, qui étaient abondamment commentées et suscitaient chaque fois une nouvelle vague de rires. Il ne me restait évidemment qu'à rire avec eux et plusieurs villageois me disaient apprécier ma présence au village pour l'atmosphère animée que j'y apportais (d'autant plus importante en l'absence des jeunes). À défaut d'un mode d'intégration plus glorieux, celui-ci s'avérait efficace. Par contre, une erreur jugée inacceptable, par exemple le fait de manger des ananas seule dans mon appartement le matin, alors que les fruits se partagent et se consomment généralement sur la galerie, me valait immédiatement une attitude unanime extrêmement froide et distante le temps que l'affront soit réparé et/ou digéré. À ce sujet, Peter Metcalf (1982) est le seul anthropologue que je connaisse à oser mentionner la difficulté de ne pas être mesquin et avare dans une société fondée sur le partage. Dans mon cas, la difficulté était accrue par le fait que je souhaitais entretenir des échanges avec les membres des deux « camps », des échanges de nourriture par exemple, sans me limiter à un réseau

immédiat donné par la *bilik* et la parenté. L'ampleur du réseau à entretenir se heurte évidemment à une limite en termes de ressources matérielles.

De nombreux villageois, hommes et femmes, ont réagi très favorablement à mon désir insatiable d'apprendre, tout particulièrement dans les domaines qui leur semblaient les plus dignes d'intérêt. Les rituels comptent parmi ces champs valorisés. Ainsi, les villageois s'assuraient lors des rituels que je sois proche de l'action, me pointant les activités importantes, me soufflant des questions et m'alimentant en savoirs pertinents. Cet espace m'était largement ouvert, comme il l'est pour quiconque y est intéressé. Les Iban ne pratiquent pas le secret en la matière et même les tâches réservées à des personnes compétentes sont réalisées aux yeux de tous. Il n'y a pas de savoirs iban réservés à quelques initiés et qui échapperaient au reste du village, même si la capacité de remplir certaines fonctions rituelles requiert des qualités particulières (voir chapitre 7). Rappelons que le partage des savoirs est l'une des composantes de la moralité égalitaire iban (voir chapitre 2) et l'attitude des villageois à mon égard en donne une preuve supplémentaire. Précisons de plus que les savoirs relevant de sphères masculines m'étaient tout autant accessibles que ceux associés aux femmes⁸⁶. De fait, j'ai pu librement participer aux activités de mon choix, et ce, dans tous les domaines, sans contraintes sociales (à l'exception des deux exemples rapportés précédemment), et cette ouverture est valide pour tous les villageois, bien que ceux-ci tendent à respecter la division sexuelle. En fait, et là, j'anticipe sur le chapitre 7, aucune limite sociale ne vient entraver la volonté d'un individu d'acquérir des savoirs et, éventuellement, de se démarquer dans une sphère. Les entités invisibles se chargent de cette discrimination, apportant ou non le soutien qui est nécessaire à tout accomplissement personnel. Or, aux yeux des villageois, je bénéficiais nécessairement d'un tel soutien comme l'atteste mon parcours universitaire : il est impossible pour eux d'atteindre un niveau doctoral sans une telle aide. Ils étaient conscients de contribuer à ce parcours et à la position socio-économique qui découle du diplôme postulé⁸⁷.

⁸⁶ Notons que je n'ai pas tenté de m'initier à des activités spécialisées requérant un long apprentissage technique (tel le tissage par exemple) du fait de l'investissement en temps et en énergie, mais aucune contrainte autre ne m'en aurait empêchée. Je n'ai jamais non plus demandé à utiliser une arme, ce qui m'aurait probablement été refusé.

⁸⁷ Précisons cependant que l'écart socio-économique et politique induit par un tel diplôme à Sarawak – la référence des villageois – est certainement bien supérieur à celui qui prévaut au Québec.

Il est certainement utile de préciser que je n'ai fait aucune expérience directe des entités invisibles, pas plus que je n'ai suivi une quelconque initiation dans ce domaine. Autrement dit, la position agnostique chère aux anthropologues a été la mienne durant toute la durée du terrain, sans même que j'en sois consciente ou que je me questionne à ce sujet. Il allait de soi pour moi que cet univers invisible, quelque fascinant qu'il soit, relevait du champ culturel et que je souhaitais simplement le « comprendre ». Pour cela, je ne visais pas une quelconque expérience directe; je posais des questions auxquelles les villageois répondaient toujours bien volontiers.

En dépit de mes efforts pour entretenir des liens au sein des deux factions politiques, les villageois les plus présents dans ma vie quotidienne étaient ceux du réseau de mes parents adoptifs. Ainsi, paradoxalement, les défenseurs les plus ardents de l'animisme qui est présenté dans cette thèse n'étaient pas les personnes avec lesquelles j'ai passé le plus de temps quotidien. Leur point de vue m'était cependant accessible du fait de mes efforts pour nouer des liens avec eux d'une part, mais aussi de la méthodologie employée.

Il est habituel en anthropologie de s'appuyer sur des informateurs privilégiés possédant une bonne connaissance du sujet à l'étude. Mon mode d'inscription au sein du village m'a amenée à faire l'inverse. Bien sûr, je n'ai jamais négligé les savoirs des spécialistes, mais j'ai voulu recueillir les propos de tous. Leur longueur et leur richesse dépendent de la bonne volonté des villageois, de leur volubilité et de leur intérêt à transmettre une partie de leur univers. En cela, j'étais conforme à un parti pris adopté très tôt, bien avant d'en saisir les implications : je souhaitais les différentes opinions sur un sujet, et non seulement celles des autorités en la matière. Ce faisant, j'ai adopté, sans vraiment la comprendre, une position anthropologique qui m'apparaît avec le recul. Là où une anthropologie se constitue sur la parole de spécialistes et l'étude de rituels ou de textes (chants invocatoires, chants chamaniques, mythes, etc.) comme portes d'accès privilégié à l'altérité, j'ai systématiquement favorisé l'expérience et l'histoire individuelle et quotidienne. Cette approche m'a permis de saisir la prégnance des entités invisibles dans la vie quotidienne, la personnalisation et la multiplicité des rapports que les villageois entretiennent avec elles. Pour recadrer ces rapports dans un contexte collectif, formalisé et spécialisé, par exemple dans les rituels ou dans la tradition orale, je m'appuie sur l'ethnographie, très riche, existant en ces domaines.

Les données utilisées dans cette thèse sont le fruit d'une observation participante dans le village de *Rumah Manah* durant 10 mois en 1996. À cela s'ajoutent quatre séries d'entrevues semi-dirigées, réalisées le soir, avec les vingt-huit maisonnées occupées, en plus celle de mes parents adoptifs. J'ai également rencontré une fois en entrevue chacun des villageois installés à Betong. J'ai pu questionner plus ou moins longuement les membres de certaines *bilik* inoccupées lors de leurs passages au village.

La première série d'entrevues m'a permis d'effectuer un recensement plus complet qu'en 1991. Après cette étape, j'ai entrepris de questionner toutes les maisonnées sur la coopération, les réseaux d'entraide et de partage. Ces informations étayaient la compréhension d'une unité villageoise, ainsi que des réseaux d'entraide exprimés par l'expression *se ati* ou *sati*, littéralement « un seul foie ». Je n'utilise pas ces données dans cette thèse. Entre temps, mon attention a été attirée sur l'importance des entités invisibles dans la différenciation et ce thème va rapidement occuper tout l'espace.

L'aide apportée par les *antu* a fait l'objet d'un troisième tour systématique du village. J'ai recueilli leurs rêves, l'histoire de leurs charmes, les transformations des humains en *petara*, etc. Ces échanges ont révélé l'importance de la « force personnelle », de l'implication dans les rituels des gens chanceux car aidés, des fluctuations des destins dans une maisonnée d'une génération à l'autre. J'ai abordé ces éléments par une quatrième série d'entrevues et à travers le thème de l'*adat pemat*, une évaluation des accomplissements de chacun à leur mort. Les thèmes abordés se recoupent dans les entrevues et l'histoire d'un charme, par exemple, émerge à propos de l'*adat pemat* d'un parent. De cette manière, j'ai traité tous les thèmes avec chaque maisonnée. Ces entrevues, ainsi que les observations réalisées durant le séjour forment le cœur des chapitres qui suivent.

DEUXIÈME PARTIE

MÉTAMORPHOSES ET TRANSFORMATIONS CHEZ LES IBAN : LES PILIERS DE L'ENGAGEMENT AVEC L'UNIVERS INVISIBLE

INTRODUCTION DE LA SECONDE PARTIE

Cette partie explore l'animisme iban à la lumière du cadre conceptuel présenté dans le chapitre 1. La métamorphose / transformation y occupe une place centrale et joue le rôle de fil d'Ariane. En effet, c'est une notion cruciale chez les Iban qui est somme toute peu explorée.

One of the most fundamental notions of the Iban is expressed in the phrase bali' nyadi. Bali' means: to change in forms, and nyadi: to become. Together, these words refer to the capacity of all things, substantial and insubstantial, animate and inanimate to change in form and become something else: to metamorphose; so that a stone may become a spirit as readily as a spirit may become a stone (Freeman 1975 : 286-287).

Bali' serait plutôt traduit par « se métamorphoser » et *nyadi* par « se transformer ». Pourtant, la véritable distinction entre les deux tient au caractère plus ou moins temporaire ou durable de ces métamorphoses / transformations. Ces nuances n'étant pas contenues dans leur traduction, il subsiste des ambiguïtés dans la thèse entre ces deux termes d'où la tendance à considérer les deux phénomènes ensemble et à parler de métamorphose / transformation. Toutefois, pour souligner le caractère durable d'une transformation (contenue dans le terme « *nyadi* ») la traduction littérale (« devenir ») est également conservée. Malheureusement, le terme français ne précise pas que ce devenir découle d'une transformation.

Les occurrences de transformations d'humains, d'entités invisibles, d'animaux, de jarres, d'ancêtres culturels etc., ainsi que de mariages et de procréation entre les espèces peuplent les mythes iban.

Comme chez les Ojibwa, les entités invisibles ne détiennent pas l'exclusivité en matière de métamorphose, mais elles maîtrisent ce phénomène à un degré bien supérieur aux humains. La métamorphose d'humains est un phénomène courant chez les Iban (voir chapitre 4) mais elle est involontaire et non maîtrisée; elle résulte plutôt d'un laxisme en matière de prescription rituelle. Seuls les sorciers sont en mesure de se métamorphoser délibérément. C'est donc le contrôle de cette faculté qui distingue vraiment les entités invisibles et les sorciers puissants des humains. En outre, les entités invisibles sont aussi en mesure de provoquer la transformation d'autres êtres. Cet aspect est moins présent

dans les textes ethnographiques à l'exception des exemples de pétrification (voir chapitre 6)⁸⁸. Autrement dit, un intérêt pour la métamorphose / transformation nous conduit inéluctablement vers les entités invisibles, que ce soit parce qu'elles mêmes se transforment ou parce qu'elles provoquent la transformation d'êtres vivants.

À l'opposé des catégories cartésiennes fixes et mutuellement exclusives, l'univers iban est en constant changement et les villageois sont à l'affût de ces changements, provoqués par des entités invisibles dans des situations précises et pour des raisons qu'il convient d'élucider. Il est néanmoins possible de repérer une frontière essentielle de l'animisme iban, celle entre les êtres vivants et les entités invisibles, frontière qui ne constitue en aucun cas une dichotomie, du fait des passerelles omniprésentes induites par la métamorphose / transformation. Chacun des trois chapitres de ce bloc propose un exemple de ces passages à l'aide d'une forme de métamorphose / transformation. Le premier exemple est celui du potentiel de métamorphose plus ou moins durable d'un être vivant en entité invisible, plus spécifiquement de la métamorphose simultanée du principe vital et du « corps ». Le second concerne la transformation d'entités invisibles en animal ou en oiseau. Le troisième touche la pétrification d'êtres vivants.

Ces exemples permettent chacun d'aborder les thèmes importants de l'animisme iban et des écrits conceptuels : la conaturalité des êtres vivants et la consubstantialité des entités invisibles à travers la métamorphose du principe vital en entité invisible (chapitre 4); les relations aux entités invisibles et l'ancestralité à travers la transformation d'entité invisible en animal (chapitre 5); la notion de personne et la pétrification d'êtres vivants (chapitre 6). Enfin, ils constituent l'occasion de situer les principaux éléments plus spécifiques aux questions touchant la différenciation et la préséance chez les Iban, par exemple les charmes, les caractéristiques des entités qui soutiennent les activités humaines, les relations appropriées avec elles. Ainsi, chaque chapitre comporte trois finalités : suivre le fil conducteur de la métamorphose / transformation; débattre des principaux piliers des approches cosmocentriques à la lumière de l'exemple iban; fournir les principaux éléments utiles à la compréhension de la différenciation et à la

⁸⁸ Chez les Ojibwa, seuls des humains avec des pouvoirs inhabituels peuvent transformer les objets autour d'eux comme s'ils étaient animés, phénomène dont on retrouve des exemples dans les mythes (Hallowell 1960 : 39). Cette particularité, intéressante, prolonge ainsi l'affirmation selon laquelle les humains et les entités invisibles diffèrent en degré et non en nature, mais je ne connais aucun exemple de la sorte chez les Iban.

préséance iban. Un tableau récapitulatif reprend les éléments de chaque chapitre en fonction de ces trois dimensions à la fin de ce bloc.

CHAPITRE 4 : CONATURALITÉ ET CONSUBSTANTIALITÉ

La transformation d'êtres vivants, plus particulièrement des principes vitaux et des « corps », met clairement en relief la frontière entre les uns et les autres. En effet, les villageois guettent les passages d'un registre à l'autre et réagissent très différemment selon qu'ils ont affaire à l'être vivant ou à l'entité invisible. La métamorphose introduit donc une rupture ontologique, flagrante dans leurs pratiques. Ce chapitre aborde les deux faces de ce phénomène en présentant d'abord les pratiques entourant les êtres vivants puis en examinant les situations de métamorphoses d'êtres vivants en entités invisibles et les réactions appropriées. Il permet également de cerner les notions de conaturalité et de consubstantialité qui, chez les Iban, ne sont pas synonymes. La conaturalité s'applique à tout être vivant doté d'un principe vital et d'un « corps » tandis que la consubstantialité découle de la capacité de ce dernier de devenir une entité invisible sensible, capable d'interactions sociales. Cette entité peut nuire aux humains ou les soutenir dans leurs activités et c'est cette seconde alternative qui établit la différenciation sociale.

4.1. Les fondements de la conaturalité et de la consubstantialité chez les Iban

4.1.1 Le semengat et le tuboh : fondements de la conaturalité des êtres vivants

Les auteurs traitant des Iban ne parle pas de conaturalité. Néanmoins, ils mentionnent les caractéristiques qui fonde celle-ci, à savoir un principe vital (*semengat*) et un « corps » (*tuboh*)⁸⁹, tous deux intimement liés.

All 'living thing' (utai idup) are believed to possess both a visible body (tuboh) and an animating, but unseen spirit or soul (semengat) (Sather 1993b : 285).

Notons d'emblée un désaccord avec Sather : « l'esprit invisible » n'est pas une caractéristique de l'être vivant; seuls le « corps » et le principe vital le sont. Ces deux dimensions jettent les bases de la conaturalité entre les êtres vivants, qu'ils soient d'origine humaine, végétale, animale ou minérale.

⁸⁹ D'autres dimensions s'appliquent plus spécifiquement aux humains et sont abordées plus loin, telles que la « vitalité » (*ayu*). Sather (1993b : 285) mentionne également l'apparence (*gamal*) et le nom (*nama*) qui sont des attributs à la fois du *tuboh* et du *semengat*. En effet, le *semengat* prend l'apparence de l'être auquel il est associé (Freeman 1979 : 235). Ici, je ne retiens que les principes communs à tous les êtres vivants.

It is also an unshakeable Iban belief that all objects – animal, vegetal and mineral- possess a separable counterpart, called semengat (Freeman 1970 : 35).

Uchibori (1978 : 254) précise que, à la différence d'autres groupes de l'Asie du Sud-Est, le *semengat* est très personnalisé et non connecté à un principe abstrait ou encore à un remodelage constant. En fait, dans la version défendue ici, ce sont des transformations successives qui se produisent et non la réincarnation ou le maintien d'un même principe vital.

Le principe vital est-il universel ? Jensen (1974 : 108-109) note que les humains, nombre d'animaux, certaines plantes et arbres ainsi que des objets inanimés possèdent un *semengat*, mais pas les êtres non significatifs. En fait :

According to Iban theories, every natural object contains semengat, though it is only when the spiritual nature of a particular object is being considered that the existence of semengat in an object is explicitly propounded. This theory of the universal existence of spiritual counterparts of virtually everything in the physical world provides the Iban with the profound basis of their religious experiences and practices (Uchibori 1978 : 16).

Les Iban ne sont pas dogmatiques sur la question et il existe des êtres insignifiants pour eux pour lesquels l'existence d'un principe vital importe peu. Une jeune villageoise caricature ce décalage à mon intention, provoquant d'abord un léger mouvement de réprobation, puis l'hilarité générale. Elle explique la raison motivant la journée de relâche (*diaou*) suivant la mise à feu d'un essart. Il s'agit de respecter tous les êtres détruits à cette occasion, les criquets, les insectes, les rats etc. Sa mère rectifie cette version : cette veille ne concerne que les animaux significatifs ayant péri dans la mise à feu, particulièrement les serpents intimement associés aux présages⁹⁰. Le principe virtuellement étendu à tout être vivant crée l'espace où l'humour est possible et la pratique ne s'intéresse qu'à certains êtres. Notons que cette anecdote concerne des êtres vivants et le raisonnement peut donc s'appliquer autant à leur *semengat* qu'à l'*antu* potentiel. Enfin, la liste est longue des être significatifs et elle apparaît selon les contextes. Ainsi, les poissons jouent un rôle important, visible dans le rituel du premier bain d'un enfant dans la rivière et ils sont invoqués dans la prière correspondante

⁹⁰ Dans ma compréhension des explications des villageois ce soir-là, il s'agissait de respecter la mort des serpents qui sont très souvent des métamorphoses de défunts agissant comme présage. Sandin (1967 : 251) donne une lecture différente : il s'agit d'éviter de rencontrer les serpents calcinés sur les essarts, ce qui serait alors un mauvais présage. Notons que les deux versions ne sont pas mutuellement exclusives.

(Sather 1988 : 178-179, Sandin 1980 : 66-67). Comme pour les différents groupes animistes présentés dans le chapitre 2, c'est l'expérience qui est révélatrice.

Le *tuboh* iban n'est pas une entité finie, aux frontières imperméables fixant les limites de l'identité de l'être. En ce sens, la traduction par « corps » avec ses connotations occidentales n'est pas adéquate. Faute de mieux, c'est néanmoins celle qui est retenue ici et il importe de se souvenir de cet écart tout au long de ces pages. Deux mythes de création des « corps » coexistent dans la Saribas. Le premier, rapporté par Sandin (1962 : 5-6) et Sather (2001 : 51), attribue la création du corps à une entité, Bunsu Petara (ou Raja Entala), à partir d'un plant de banane. Le plant de banane symbolise la fertilité du fait de la rapide prolifération des fruits. Cependant, la naissance de nouvelles pousses suppose la mort des plus anciennes liant ainsi indissolublement fertilité et mort. Une autre version, que j'ai entendue au village et qui est également mentionnée par Sather, donne plutôt Selampandai comme le créateur du corps qu'il modèle à partir de la terre.

Le *tuboh* contient les organes logés au sein de la tête et de l'abdomen, le foie (*ati*) siège de l'émotion et de l'intentionnalité, le cerveau (*untak*) lieu du calcul et de l'habileté, qui tous forment le cœur de la personnalité humaine (Barrett 1993 : 241, Sather 2001 : 49-50). Le sang (*darah*) et le souffle (*seput*) sont deux gages importants du bien-être des humains. La peau instaure une frontière entre le *tuboh* et l'environnement, frontière accrue par les vêtements empreints d'odeurs corporelles et partie prenante de l'identité personnelle et sexuelle. Cette frontière est perméable aux entités invisibles, à l'air, à la pluie, à la conjonction de pluie et de soleil, toutes formes d'agressions qui laissent des blessures et déposent à l'intérieur du corps des pierres ou de petits objets causant des maladies (Barrett 1993 : 241-242, Sather 2001 : 50).

Enfin, le *tuboh* relève du monde vivant. Seuls les êtres vivants en possèdent un; les entités invisibles, bien qu'ayant une apparence corporelle, n'ont pas de *tuboh*⁹¹. Le *tuboh* correspond à la personne : il permet de dénombrer les individus et se donne comme un équivalent de notre “ moi, je ”. Les règles de partage villageoises suivent tantôt le nombre de *bilik*, tantôt celui des personnes, c'est-à-dire comptabilisent les « portes »

⁹¹ Cette affirmation mériterait toutefois une plus grande investigation. En effet, Sather (1978 : 315) affirme que : *Like human beings, all antu are thought to possess both a body and a soul, but their bodily form is ordinarily imperceptible*. Que les *antu* possèdent une âme, si l'auteur entend bien le *semengat*, ne fait absolument aucun sens avec mes données. Qu'en est-il alors du corps ?

(*pintu*) ou les *tuboh* respectivement. La pêche, la collecte de fruits par exemple relèvent du second cas et leur produit est divisé en fonction du nombre de *tuboh* participants, hommes, femmes, enfants, voire des enfants à naître. Des expressions témoignent du caractère personnel du *tuboh* telles que *tuboh aku empu* (littéralement « le *tuboh* que je "possède" »), *tuboh aku kala ngayau* (« mon *tuboh* a déjà participé à un raid ») (Uchibori 1978 : 12sq).

Les êtres vivants doivent avoir leur *semengat* solidement arrimé au *tuboh* et les pratiques visant leur santé et leur prospérité s'emploient toujours à renforcer cette connexion. Cependant, le *semengat* peut se détacher du *tuboh*. Uchibori (1978 : 296) précise que cette séparabilité est la principale caractéristique du *semengat* et produit les expériences oniriques et les transes chamaniques. Freeman 1979 : 235) voit dans cette caractéristique du *semengat* la fondation du rêve. Quant à Sather :

Similarly, illness, dreaming and death are also related to the dissociation of the soul and its separation, temporarily or permanently from the body (Sather 1993b : 285-286).

Le rêve correspond aux pérégrinations du *semengat* libéré; bon nombre de maladies découlent de la capture du *semengat* ou de son agression par des entités invisibles, justifiant l'intervention d'un chamane⁹². Enfin, la mort, telle qu'elle est présentée dans les textes ethnographiques, marque la séparation définitive du *tuboh* et du *semengat*. Dans cette thèse, je considère plutôt qu'elle résulte d'une métamorphose simultanée du *tuboh* et du *semengat*.

4.1.2 La métamorphose de l'être vivant en entité invisible : fondement de la consubstantialité

Cette thèse défend que le principe de consubstantialité chez les Iban est lié au potentiel de métamorphose de l'être vivant en entité invisible (*antu*) et réciproquement. Pressés de questions, les villageois décortiquent ce mouvement comme une métamorphose / transformation simultanée d'un *semengat* en *antu* et d'un « corps » en cadavre. À des fins analytiques, ces précisions sont conservées ici, mais il est fondamental de garder à

⁹² Le chamanisme iban est bien documenté dans les textes (voir Barrett 1993, Graham 1994, Sather 2001, 1993b, Uchibori 1978 : 18 pour les Iban; Bernstein 1991 : 98-99 pour les Taman, un groupe du Kalimantan Ouest aux caractéristiques similaires aux Iban). L'étiologie iban inclut également des problèmes liés au *tuboh* ainsi que des pratiques de sorcellerie qui agissent sur différents plans de la personne, sur le *tuboh* ou le *semengat*.

l'esprit que la métamorphose engage tout l'être et qu'il est impensable par exemple d'avoir une métamorphose du *semengat* en *antu* avec un corps immuable.

Aborder les relations entre le principe vital et l'entité invisible sous l'angle de la métamorphose est un point de vue nouveau à Bornéo. Néanmoins, il est attesté, parfois depuis longtemps, chez des groupes voisins (Roseman 1993 pour les Temiar, Endicott 1970 pour les Malais par exemple).

And some people surmise that if it [le sēmangat] were without a body, for example following the body's death, it would have the form of a wandering hantu, a free spirit. [...] In other words, a simple shift in perspective transforms a sēmangat into a free spirit. Thus, on several points there is a curious similarity between the sēmangat and free spirits (hantu) if one disregards for the moment the profound connection of the former with some physical object (Endicott 1970 : 52-53)⁹³.

Un mythe iban, rapporté par Barrett, suggère la transformation de l'entité invisible en principe vital. Un homme, Jarai, rencontre un être terrifiant, le *antu gerasi*⁹⁴, devant un arbre lors d'une partie de chasse.

Both have killed female pig-tailed macaques (nyumboh) which they roast on a fire. Recognizing, however, that they have actually killed each other's wives, they agree to exchange corpses and each returns home with the body of his respective wife. For Jarai's part, as he gets closer to home, his wife's body becomes smaller and smaller until it transforms into her soul, as tiny as a millet seed within the palm of his hand. Arriving home, he first bathes in the stream so that the soul is cooled and does not stick to his palm. When he enters the longhouse he finds that while he was away hunting his wife died of a painful illness in the chest -- the same place where the antu gerasi wounded the macaque --so he places the soul into his wife's body and she comes to life again (Barrett 1993 : 251).

Tel que je comprends ce mythe, la bête morte, et plus particulièrement le *antu* qu'elle est devenue au moment de sa mort, se transforme en principe vital. Ce mythe est important car il signale le double mouvement possible entre les deux univers des vivants et des êtres invisibles. Cependant, je n'ai recueilli aucun propos villageois sur ce thème, mais la situation inverse (métamorphose de l'être vivant en entité invisible) est largement présente dans la vie quotidienne. C'est celle qui retient mon attention.

⁹³ *Sēmangat* et *hantu* sont les équivalents malais -tels qu'orthographiés à l'époque- des *semengat* et *antu* iban.

⁹⁴ Le *antu gerasi* est un « ogre, giant of the forest, ugly hairy ferocious being, demon hunter who roves with his hounds and eats humans (Richards 1988 : 104).

L'anthropologie religieuse œuvre autour de la frontière entre le monde naturel et l'au-delà dont le passage est assuré par la mort. Les auteurs parlent diversement du devenir du défunt. Selon Barrett (1993 : 244), « *in contrast to spirits, the dead are the souls of the Iban* ». Jensen (1974 : 108) affirme qu'à la mort, on dit d'un Iban qu'il devient un *antu* (*nyadi antu*). Avec une légère variation, Uchibori (1978 : 40) affirme que le *semengat* désincarné est considéré devenu un *antu*. Sather traduit le même terme « *nyadi* » par « se transformer » et considère ainsi que l'apparence du mort se transforme en celle d'un *antu*. Pourtant les villageois sont explicites sur le sujet : les morts deviennent / se transforment (*nyadi*) en *antu*. En fait, chez les Iban, la mort n'est qu'une occurrence d'un principe plus général : la transformation du *semengat* en *antu* lorsqu'il est détaché du *tuboh*. La mort ne constitue plus le moment de transition par excellence, supplantée en cela par la transformation du *semengat* en *antu*, qui se produit bien sûr à la mort, mais également dans de multiples autres circonstances. Ce point de vue permet de résoudre certaines ambiguïtés des écrits.

L'une de ces ambiguïtés est soulignée par Metcalf lorsqu'il commente la citation suivante de Hose.

It would appear that the Kayans vaguely distinguish two souls -on the one hand, the ghost-soul, which in a live man wanders afar, in dreams and abstractions; and, on the other, the vital principle, which possesses the "conatus in suo esse perseverandi," which is Life. As long as the latter remains in the body, the ghost-soul may return to it; but, when death is complete, the vital principle departs and the ghost-soul with it. This interpretation is borne out by the use of the word urip, which in common speech means 'to be alive', but may also be applied to a person recently dead, as if to mark the speaker's sense of the continuance of the personality, in spite of the death of the body (Hose 1988 [1926] : 206).

Metcalf (1982 : 55-56) trouve la lecture de Hose incohérente : si la force vitale persiste après la mort et si « l'âme-fantôme » est simplement en errance, alors rien ne marque la mort, rien ne la différencie du rêve. Chez les Iban justement, peu de chose distingue la mort du rêve du point de vue du *semengat*, si ce n'est que la séparation d'avec le *tuboh* est définitive. Dans les deux cas, le *semengat* est détaché. La mort se confirme par d'autres dimensions de la personne : la fin du souffle (*seput*) et de l'existence (*nyawa*).

Sur un registre différent, le chamanisme se rapproche également du rêve (Freeman 1967 : 317), sauf que le chamane contrôle son *semengat* (Uchibori 1978 : 15).

In this context, fainting is analogous to sleep. For the manang, the experience

of his soul during fainting is said to be the same as during dreaming; both experiences, indeed, are described by the same term bemimpi, 'to dream'. Thus, in a fainted state, as in dream, the manang's soul leaves his body. In this case, however, unlike in ordinary dreaming, its movements are not only under the shaman's conscious control but are directed and prefigured by the worlds of his leka pelian [les mots composant le rite curatif] (Sather 2001 : 29).

De plus, l'évanouissement du chamane est un état dangereux, proche de la mort (Barrett 1993 : 264). Il est désigné par le terme *luput* qui signifie « *unconscious, fainted, swoon, faint, (of manang [chamane]) go into trance* » (Richards 1988) et marque également l'instant du décès de quelqu'un.

L'ambiguïté est à son comble dans les textes portant sur les êtres vivants non-humains malgré les consensus sur les similitudes entre les *semengat* des humains et ceux des non-humains d'une part, et sur la transformation du *semengat* humain en *antu* à la mort d'autre part. Ainsi, Freeman (1970 : 153-154) cite un long passage du *Rameau d'Or* de Frazer établissant le parallèle entre le *semengat* du riz et celui des humains. Cependant, deux positions s'affrontent : l'affirmation de l'équivalence du *semengat* et du *antu* du riz ou, au contraire, l'insistance sur leur différence ontologique, le premier comme force vitale, le second comme entité « gardienne » du riz. Erik Jensen (1974 : 153) et Derek Freeman (1992 [1970] : 153, 188) traduisent indifféremment le *semengat* et le *antu* du *paddy* par « esprit du riz ». Uchibori est encore plus explicite :

In connection with this convergence of semengat and antu, the two concepts are sometimes used interchangeably. As I mentioned, a rice plant is suppose to have semengat which is reasonably defined in this context as the spiritual essence involved in this important plant. Antu padi is also commonly used to denote this spiritual essence, probably for emphasizing its substantive and active aspect (Uchibori 1978 : 42-43 note 5).

Clifford Sather (1977b : 157-158) quant à lui reconnaît que les deux concepts sont liés – sans préciser comment –, mais insiste sur leur différence : le *semengat* confère santé et prospérité au riz, comme dans le cas des humains, tandis que :

The "padi spirit", in contrast, is conceived of essentially as an unseen guardian presence that looks after the padi and avenges its injury or abuse (Sather 1977b : 158, note 8).

Les ambiguïtés et les désaccords se résorbent dans la perspective défendue ici. Le *semengat* et le *antu* du riz se distinguent clairement, le premier comme force vitale et le second comme entité invisible; ils sont également très proches, étant associés dans un rapport de métamorphose / transformation. De plus, tous deux sont intimement liés au

tuboh du riz et les villageois composent généralement simultanément avec les deux, d'où le sentiment d'interchangeabilité. Cependant les villageois ne les confondent jamais et les traitent très différemment. Sur un registre, les préoccupations quotidiennes visent à maintenir la force vitale afin de garantir la santé et l'épanouissement du riz. Sur l'autre, il s'agit de composer adéquatement avec une entité invisible sensible, « autonome et agissante » comme le souligne Uchibori. Ainsi, la métamorphose / transformation du *semengat* en *antu* provoque une disjonction ontologique entre le monde des vivants et celui des entités invisibles.

Deux termes expriment le passage du *semengat* en *antu* : *jinak* et *liar*. Richards (1988) et Sutlive et Sutlive (1994) traduisent *jinak* par « sans peur, domestiqué, doux (pour les animaux), confiant (pour les enfants) » et *liar* par « sauvage, non domestiqué, timide ». L'opposition domestique/sauvage alourdirait les préoccupations iban de connotations occidentales qui ne leur appartiennent pas. Ces termes se comprennent mieux me semble-t-il en référence à la détachabilité du *semengat*, ce dernier étant *jinak* lorsqu'il est arrimé au *tuboh* et *liar* lorsqu'il en est détaché. Détaché du *tuboh*, le *semengat* se métamorphose éventuellement en *antu*.

La métamorphose permet le passage entre deux dimensions distinctes fondamentales du monde iban : le registre des êtres vivants dont la conaturalité repose sur le partage de caractéristiques similaires (principe vital et « corps »), et le registre des entités invisibles, êtres ontologiquement différents qui sont cependant connectés et consubstantiels au premier par la métamorphose / transformation. Notons enfin qu'il s'agit d'une distinction et non d'une dichotomie entre deux dimensions de la réalité puisque le passage de l'une à l'autre est constant du fait des multiples métamorphoses et transformations. Ce chapitre s'attache à mettre en valeur cette distinction en examinant d'abord le traitement réservé aux êtres vivants, puis celui accordé aux entités invisibles.

La métamorphose / transformation du *semengat* en *antu* s'accompagne d'une métamorphose / transformation du *tuboh* en cadavre (*bangkai*) avec lequel l'entité invisible, quoique indépendante, conserve un lien privilégié. La transformation du *tuboh* humain et animal en *bangkai* (« cadavre ») à la mort est bien connue. Pourtant, le terme « *bangkai* » est employé dans d'autres contextes que la mort, là où le *semengat* est libre. Le riz privé de *semengat*, même temporairement, est un *bangkai*. En outre, il

existe une catégorie très particulière d'humains ayant la capacité de détacher leur tête de leur tronc et de voler la nuit pour « sucer le sang » (*nginsap darah*) de leurs victimes endormies. Ils deviennent alors des *antu*. Le temps de leurs méfaits, ils laissent derrière eux, non pas un corps attendant d'être recomposé avec le principe spirituel (et la tête), mais un cadavre (*bangkai*) selon les propos d'un villageois. Il suffit d'ailleurs de trouver cette dépouille et de la recouvrir de poussière pour se débarrasser du *antu*⁹⁵.

Rappelons le mythe présenté plus haut selon lequel un homme, Jarai, et un *antu gerasi* s'échangent les cadavres de leurs épouses. Jarai rapporte le sien à la maison qui se transforme dans sa main en l'âme de son épouse qu'il ressuscite en lui restituant. Durant ces événements, le corps de l'épouse n'attend pas simplement le retour du *semengat*. Il se change en cadavre et la femme se meurt. Voilà d'ailleurs pourquoi il est dangereux pour un humain de se métamorphoser puisqu'il risque la mort.

L'intimité de toutes ces dimensions se perçoit également dans un exemple donné par Sather (1977a : 324) où le décès d'une personne âgée est expliqué par la destruction d'un *antu buyu* humain par un chamane durant un rite curatif. Cet *antu* est donc intimement associé à cette personne au point que sa disparition entraîne la mort de l'autre. En outre :

One instance occurred three years ago in the Kalaka District, when after a bebunoh antu rite was held, in which the shaman used a blowpipe to ritually slay an incubus, a dart was later found lodged in one of the trophy skulls hanging over the longhouse gallery. Its presence was seen as confirming the skull's identity as the source of the molesting incubus (Sather 1978a : 331, note 3).

Ainsi, l'être vivant n'est pas la conjonction de deux principes indépendants dont l'un pourrait se métamorphoser alors que l'autre demeure stable. Il est constitué de ces deux principes qui forment, avec d'autres données, un être unique en constant mouvement. Cette unicité de la personne rejoint la proposition d'Ingold (2000) de traiter de l'organisme-personne. De plus, différentes formes de ces personnes coexistent du fait de la métamorphose, brouillant une pensée sous forme de catégories fixes et mutuellement exclusives.

⁹⁵ Ce type de transformation existe ailleurs à Bornéo : parmi les Banjar - où elle concerne les femmes - et les Meratus (Tsing 1993 : 185-186).

4.2 Les préoccupations entourant les êtres vivants

La conaturalité des êtres vivants est visible dans la similitude des pratiques les entourant. Que ce soit pour le riz, les biens de valeur comme les jarres précieuses ou les humains, les villageois se préoccupent de trois périls : la perte du *semengat*; la prédation sur le *semengat*; la sorcellerie. Bon nombre de pratiques visent à arrimer solidement le *semengat*, donc à empêcher sa métamorphose en *antu* de manière à conserver la vitalité et la santé de l'être vivant. De plus, il faut également éloigner les prédateurs. Enfin, d'autres composantes des pratiques permettent de contrecarrer la sorcellerie. Ces trois dimensions sont toujours co-présentes.

Une part importante des pratiques rizicoles et des rites destinés aux biens de valeur consiste à « gouverner » (*megai*) le *semengat*, à le rendre *jinak*. Cette « domestication » s'exprime dans de multiples idiomes qui, tous, témoignent d'un mouvement de rassemblement. Il s'agit de rassembler (*gumpul*), réunir (*empuru'*) ou tirer (*matak*) les *semengat*, de les « coller » (*lekat*) au *tuboh*. Le chamanisme, quant à lui, vise la même finalité pour le *semengat* humain.

4.2.1 Le riz

Deux notions iban expriment les préoccupations majeures lorsqu'il est question du *semengat* du riz. Il s'agit de *jedian* et *rua'*. *Jedian* possède trois sens. Le premier renvoie à la durabilité tandis que le second se traduit par économe, précautionneux. C'est le troisième qui est important ici et qui, selon Richards (1988) est une formule poétique lorsqu'il est appliqué à la nourriture et tout particulièrement au riz pour signifier son caractère inextinguible. *Rua'* (« gaspillage, extravagance, prodigalité ») est la notion inverse de *jedian*. Dans le contexte rizicole, elle signifie l'épuisement rapide du riz provoqué par un *semengat liar*, détaché du *tuboh* et attiré ailleurs, ou subissant les assauts d'un *antu*. Enfin, le riz peut également subir les avanies de pratiques de sorcellerie humaines.

Ces notions s'appliquent à tout le cycle agricole jusqu'à l'entreposage et la consommation. Le riz est florissant (*galak*); il pousse bien, porte de nombreux épis gorgés de grains; au moment de la récolte, les villageois ne sentent pas l'effort (*enda' berasai*) et leurs paniers se remplissent rapidement; ils auront de quoi se sustenter

l'année durant. Voilà autant de témoins d'un *semengat* solidement arrimé et d'un riz épargné de toute prédation et d'acte de sorcellerie. Par contre, plusieurs signes trahissent un problème : la plante grandit mal, les pestes dévastent les essarts, les épis tombent au sol avant de parvenir à maturité, leurs enveloppes sont vides, la récolte est faible et ne dure que quelques jours, les réserves s'épuisent rapidement et le plat de riz comble difficilement la faim. Ces manifestations ont deux types d'origine possibles : le *semengat* du paddy « se gaspille » (*rua'*) ou le riz est victime de sorcellerie. Aussi, tout au long du cycle et jusqu'à l'engrangement, les pratiques villageoises s'emploient à arrimer le *semengat*, c'est-à-dire à éviter qu'il ne se gaspille ou qu'il ne soit attaqué par une entité invisible et à le protéger de la sorcellerie humaine. Ces trois dimensions sont toujours co-présentes, dans les rites notamment.

4.2.1.1 « Coller » le *semengat* du riz

S'assurer d'un riz en santé et florissant requiert des actions sur cet être vivant dans son entier. Les humains posent ces actions, mais nécessitent une aide pour une efficacité maximale. Les écrits sur les rites agricoles procurent des exemples de pratiques humaines qui concourent à arrimer le *semengat* du riz, à le rassembler et à le « coller » au *tuboh*. Lors du rite d'ouverture de la saison agricole (*gawai manggol*), les Iban suspendent un ou plusieurs *pengait*⁹⁶ miniatures (toujours un nombre impair) afin d'« harponner » les biens et le riz (Sather 1992 : 122). Ils utilisent également un outil de fer (*ibid.* : 122), appelé *keris semengat*, pour renforcer et solidifier les *semengat* du riz. Avec le paddy *pun* (le riz d'origine des *bilik*, le premier à être planté), ils plantent des « fleurs cultivées » (*bunga tanam*) destinées à lui tenir compagnie et à l'amuser tout en attirant son *semengat* par leur beauté et leur fragrance (Sather 1992 : 128, 1980b : 84-85, 1977b : 163, 168-69)⁹⁷. Sather (1977b) décrit minutieusement un rite dont l'objectif, exprimé dans la prière d'ouverture, vise précisément à « gouverner » (*megai*) et « rassembler » (*empuru*) le paddy. Dans ce rite du *nanchang padi* (littéralement « lier, nouer, attacher le riz »), une femme senior de la maisonnée⁹⁸ noue plusieurs tiges de riz

⁹⁶ Le *pengait* est l'instrument utilisé par les défricheurs pour tirer la végétation qui est coupée avec le *parang* tenu de l'autre main.

⁹⁷ Récoltées, séchées et conservées par les femmes, elles sont appelées *rampang bunga* et utilisées comme charme d'amour, tantôt pour le riz (elles comptent parmi l'attirail rituel) tantôt pour les humains. Les femmes les emploient pour embaumer leur couche et retenir leur amoureux (Sather 1992 : 128, note 2; 1980b : 84-85).

⁹⁸ Cette activité est majoritairement féminine, mais, comme le souligne Sather (1977b : 155), des hommes peuvent également réaliser ce rite, la compétence du performant étant le critère principal. Cette compétence se mesure aux succès passés, eux-mêmes preuves du soutien d'une entité invisible.

mature ensemble⁹⁹. Elle vise ainsi à « *gather together, bind, and so contain within the bound stocks of grain the multitudinous individual souls of the padi growing in the field* » (Sather 1977b : 156). Au centre des trois tiges, l'officiante place un poteau fait de bois *chong*, parfois entaillé comme les échelles d'accès aux longues-maisons, et qui devient l'échelle qu'emprunteront les *semengat* du paddy (*tangga' semengat*) pour se rendre aux cuves d'entreposage dans les greniers (*ibid.* : 158-159). A la base de chaque tige de riz, l'officiante dépose un caillou représentant du savon et des morceaux séchés de la peau du fruit *linggir* utilisés pour leur fragrance.

La récolte procède idéalement lots par lots sans mélanger les différentes sortes de riz, de l'extérieur du champ vers l'intérieur afin d'ouvrir le chemin aux *semengat* jusque vers le *padi tanchang* (le riz lié) – les semailles sont pensées en conséquence (Sather 1980b : 72-73, 1977b : 167). Les cueilleurs sont alignés selon un ordre immuable, avec leur guide (généralement la femme la plus âgée) se dirigeant constamment vers le centre de l'essart pour éviter d'ouvrir une brèche dans le chemin réservé au *semengat* du riz¹⁰⁰. Lorsque des obstacles se dressent sur ce chemin, tels que des arbres couchés, des « ponts » rituels sont établis¹⁰¹ (Sather 1980b : 73).

Les épis de riz sont transvasés d'un petit panier accroché à la taille (*sintong*) à de plus grands paniers (*tankaran*) disposés sur une natte qui permet de recueillir les grains tombés par inadvertance (Sather 1980b : 73)¹⁰². Le *padi tanchang* est ramassé après un balayage avec un poulet accompagné d'une prière exhortant tous les *semengat* du riz à retourner à la maison, au grenier et dans les cuves d'entreposage (Sather 1980b : 167-168). Lorsque la récolte est importante, elle est conservée dans des cuves au grenier à la suite d'un rite d'entreposage (Sather 1980b). Entre autre items, des produits aromatiques (feuilles séchées¹⁰³, encens, résine) sont déposés à la « bouche » (*mulut*) des cuves là où

⁹⁹ N'importe quel riz peut être attaché, à l'exception du *padi pun* et de celui situé à la lisière de l'essart car la récolte doit se terminer par ce riz lié. Ce dernier se trouve donc généralement vers le centre de l'essart, à proximité des *padi pun* (Sather 1977b : 155).

¹⁰⁰ D'autres auteurs traitent de ces routes, mais ils indiquent qu'elles sont aménagées pour les « esprits du riz » (Freeman 1992 [1970] : 213-214, Dove 1985 : 274-278 pour les Kantu', un groupe ibanique du bassin de la Kapuas au Kalimantan d'où sont originaires les Iban).

¹⁰¹ L'auteur ne précise pas la nature de ces ponts.

¹⁰² L'installation de la natte fait l'objet d'un rite dans la Baleh comprenant des offrandes et l'appel des *semengat* du riz (Freeman 1970 : 205).

¹⁰³ Les mêmes que celles plantées avec le *padi pun* ainsi que le lys sauvage (*belingau*).

les deux extrémités du cylindre se rejoignent afin, là encore, de retenir le *semengat* du riz.

Ces mesures ne trouvent leur pleine efficacité qu'avec une aide. Des entités invisibles peuvent accorder ce soutien en se manifestant dans les rêves ou sous forme d'augure, et par l'octroi de charmes rizicoles (*ubat padi*¹⁰⁴). Dans leurs prières, les Iban invoquent *Simpulang Gana*, la « divinité » de la terre, et d'autres entités associées à la riziculture ou aux biens matériels, dont la plus connue est *Anda Mara*, (Sather 1977b : 159-160, Sandin 1962 : 404-405, Sutlive 1978 : 68). Dans la pratique néanmoins, l'aide tangible provient souvent d'entités moins illustres, mais engagées dans un rapport d'aide ponctuelle ou soutenue avec des villageois particuliers (voir chapitres 7 et 9).

L'action de ces aides est expliquée par une villageoise qui compare (*jako' banding*¹⁰⁵) l'effet des charmes au latex chauffé extrait de l'arbre *pedalai* (*Artocarpus* Richards 1988) dont sont enduits des rameaux tendus entre deux roches juste à la surface de l'eau des ruisseaux. Les oiseaux se posent sur cette branche pour se désaltérer et y demeurent prisonniers¹⁰⁶. Sans latex, précise la villageoise, les oiseaux s'envolent à nouveau. Le charme agit de manière analogue : il « colle » les *semengat* du riz. Pour cette raison, on asperge les semences elles-mêmes d'eau ou d'huile dans lesquelles ont trempé les charmes. On en enduit tous les instruments entrant en contact avec le riz au moment de la récolte et de l'entreposage – paniers, nattes et cuves.

Les charmes *jedian* sont particulièrement marquants. Dans le contexte rizicole, ils favorisent le rassemblement des *semengat* du riz, leur « augmentation » (*nambah*) quoique de manière invisible à l'oeil, et des récoltes inépuisables. Les charmes *jedian*, des *batu tanah*, *batu ai*, *batu uras* (littéralement, « pierre de terre, pierre d'eau et pierre de poussière »), illustrent cette notion. Ces charmes, comme les éléments qu'ils désignent, ne s'épuisent jamais : on peut creuser la terre, il en reste toujours; puiser de l'eau à la rivière, elle ne s'assèche jamais; et balayer la poussière, elle revient toujours.

¹⁰⁴ Les charmes rizicoles ne sont pas uniquement destinés à « coller » le *semengat* du riz. Il en existe beaucoup d'autres, avec des fonctions variées telles que chasser les pestes des essarts ou attirer la pluie après la mise à feu des essarts (*batu ringka*, *ringka* étant une petite grenouille).

¹⁰⁵ *Jako'* signifie « parler », et *banding* « 1. Comparaison, analogie. 2. Métaphore, énigme » (Richards 1988).

¹⁰⁶ Selon Richards (1988) la même technique est employée pour défendre le riz des oiseaux prédateurs.

Les « charmes de l'inépuisabilité » sont issus de trois objets volés à Ini' Andan, leur dépositaire : un chaudron pour le riz (*periok*), une navette à tissage pétrifiée (*batu letan*) et les pierres stabilisant le chaudron au-dessus du feu (*batu tungku*) (Sather 1980b: 87)¹⁰⁷. Sather (*ibid.* : 88) mentionne d'autres objets typiques des charmes de l'inextinguibilité, tels le *batu pasang* (un mascaret pétrifié) et le *batu gumbang* (une vague pétrifiée), ou, plus surprenant, le charme issu du coton pétrifié (*batu taya'*) utilisé par un villageois dont l'usage habituel permet à un voyageur de couvrir de longues distances sans se fatiguer. De manière générale, tout objet ayant appartenu à Ini' Andan peut devenir un charme de l'inextinguibilité et Sather rapporte que quelques familles de la Saribas, lui a-t-on dit, possèdent de tels charmes. Au moins trois maisonnées disposent de charmes *jedian* à *Rumah Manah*. En me les présentant, les villageois insistent sur leurs capacités. Une villageoise prend à témoin le petit chaudron de riz qui suffit pourtant à nourrir la maisonnée composée de deux femmes et trois hommes adultes. Une autre, pointant la cuve d'entreposage de riz à peine remplie, soutient que la maisonnée peut manger à satiété toute l'année. Une dernière souligne la petitesse du grain de riz de la récolte en précisant cependant que celle-ci dure longtemps.

Mentionnons pour terminer que les autres productions agricoles sont soumises à la même logique même si elles ne sont pas entourées d'une panoplie rituelle aussi complexe. Ainsi, une bonne récolte de poivre par exemple suppose l'aide d'une entité invisible ou d'un charme pour les biens matériel. Un villageois a connu une récolte de poivre exceptionnelle, alors que sa poivrière compte peu de plants, après avoir vu une très grande quantité de noix d'illipé¹⁰⁸ en rêve. Un tel rêve constitue un présage favorable d'abondance qui doit se matérialiser dans l'année en cours.

4.2.1.2 La déperdition du riz

La déperdition du riz, son gaspillage (*rua'*) dans les termes iban, est provoqué par *semengat*, mal arrimé, qui est attiré ailleurs ou qui subit les attaques d'un *antu*, appelé dans ce contexte *antu rua'*. Les deux phénomènes peuvent être liés car un *semengat*

¹⁰⁷ Avec ses charmes de l'intextinguibilité, Ini Andan possède la jeunesse éternelle et la capacité de suspendre le temps (Sather 1980b : 86-87). Les trois items typiques des charmes de l'inépuisabilité ont été dérobés par le fils et le gendre de Simpulang Gana puis donnés à la fille cadette de ce dernier pour qu'elle les apporte aux humains lors des fêtes rituelles (*ibid.* : 86-87).

¹⁰⁸ Les récoltes des noix d'illipé sont rares, tous les 5 à 7 ans, et se vendent à prix fort pour la fabrication d'huile ou de suif de Bornéo notamment.

liar, libéré, est plus visible aux prédateurs. Des exemples de l'une ou l'autre cause sont présentés ici ainsi que les mesures prises contre les *antu rua*'.

Padi rua'

La déperdition du riz se réalise au bénéfice d'un essart et au détriment d'un autre. Elle suppose un lien important entre ces deux essarts, lien issu du partage des semences originelles ou de la terre dans les exemples qui suivent.

Toutes les maisonnées possèdent leurs *padi pun*, leurs semences originelles.

The Iban make a general distinction between glutinous rice, the different varieties of which are called collectively padi pulut, and ordinary, non-glutinous rice, called padi amat. Every family recognizes one variety of padi amat as its padi pun. It is through the padi pun that the family's identification with rice is most importantly expressed. The padi pun is the first rice to be planted in the field and is sown in a special plot called the panggal benih, or "seed pillow". It is guarded by the family with charms, interdictions (pemali) and protective magic and is interplanted with sacred plants, if the family owns them, such as the engkenyang lily, ensual, sangga tepang, and others believed to possess fertilizing or protective properties. The padi pun is carefully replanted year after year and so becomes a potent store of the accumulated power of repeated ritual (Sather 1980b : 156).

Les *bilik* s'assurent de « faire vivre ces semences d'origine » (*ngidup ke padi*) en cultivant toujours un essart. Même la majorité des maisonnées qui se lancent dans la riziculture humide maintiennent un essart à cette fin.

Le paddy *pun* est planté saison après saison pour assurer la pérennité de la *bilik*.

Very often a family's padi pun has its own myth of supernatural origin, and is hedged about by prohibitions (pemali') and attitudes of respect and deference. No other ritual possession ranks more highly, for not only is padi pun the abode of the chief padi spirits (antu padi); it is also charged with stored up fertility -the fertility acquired during countless magical rites performed by previous generations (Freeman 1992 [1970] : 188)¹⁰⁹.

La fertilité du *padi pun* est renforcé par les effets cumulatifs des rites agricoles réalisés chaque saison, génération après génération (Sather 1994a : 128). De même les présages, les rêves, toutes les formes d'aides se concentrent sur le *padi pun*.

¹⁰⁹ La formulation de Freeman est ambiguë, donnant à penser que le *antu padi* est une sorte d'esprit totalement indépendant et résidant dans un lieu particulier. Je n'endors pas cette lecture. Je comprends plutôt que le *antu padi* est intimement lié au *padi pun* par un processus de transformation.

De plus, le *padi pun* est aussi celui qui « guide » (*ngulu*) le riz. Freeman en donne une image similaire.

All kinds of padi are animated by spirits, most important of all are the spirits which dwell in the padi pun, for these are 'the lord of' (raja antu padi magang). (...) It is through their padi pun that the Iban communicate with the rest of the padi spirits (Freeman 1992 [1970] : 154).

Les « enfants du paddy » (*anak padi*) suivent le *padi pun*.

Pour toutes ces raisons, les villageois insistent sur le fait que le *padi pun* ne doit être partagé sous aucun prétexte point que confirment Freeman (1958 : 44-45, 1992 [1970] : 188) et Sather (1994a : 128)¹¹⁰. L'exemple suivant illustre les risques d'un tel partage. Un villageois a participé par le passé à un groupe d'échange de main d'œuvre (*bedurok*) pour les semailles avec deux autres *bilik*. L'une d'elle a manqué de semences, aussi ce villageois a partagé les siennes, oubliant la mise en garde de son arrière-grand-père : le riz destiné à la consommation (*padi engkanan*) se partage; pas le *padi pun*. Les deux années suivantes, sa récolte est inférieure à celle de l'autre maisonnée. Cette dernière, selon lui, a bénéficié d'un présage favorable qui a eu pour effet d'attirer le riz de sa maisonnée, plus précisément son *semengat*, vers l'essart de l'autre, de le « coller » ailleurs. Sa *bilik* a donc été « vaincue » (*alah*) dans sa capacité à rassembler le riz.

La troisième année, ce villageois a pris tous les moyens pour que cesse cette situation. Il a multiplié les offrandes (*piring*) qui ponctuent le cycle rizicole, tant du point de vue de leur quantité que de leur qualité : il n'a pas hésité à sacrifier un porc là où un poulet suffit normalement. Il n'a cessé d'appeler le riz – c'est-à-dire les *semengat* du riz - par des prières (*sampi*), lui demandant de revenir, ce qu'il a obtenu. Son riz est finalement « revenu à la terre » (*pulai ke tanah*).

Qu'advient-il alors de la récolte de l'autre maisonnée ? Est-elle moins bonne ? Avec un petit sourire, cet homme répond que, cette fois, l'autre maisonnée est « vaincue » tandis

¹¹⁰ Les autres semences d'un appartement peuvent être données aux personnes qui les « possèdent » (*empu*) également, c'est-à-dire à tous les membres - présents ou passés - d'une même maisonnée. Ainsi, lorsqu'un couple fonde sa propre *bilik*, son appartement d'origine lui donne des graines qui deviennent son *padi pun*. Il est également possible de demander des semences à une autre *bilik* avec laquelle un lien d'appartenance a existé. Par exemple, après des années de ballottement entre les deux *bilik* dont sont issus les conjoints, un couple s'est finalement rattaché à la maisonnée de l'épouse à partir de laquelle il se scinde en 1996 pour construire son propre appartement. Cette *bilik* ne cultive plus de riz alors et ne peut donc lui procurer de semences. Le couple va alors se tourner vers la *bilik* du conjoint pour quêrir leur *padi pun*, leur requête étant légitimée par les années à cultiver le riz de cette maisonnée.

que son épouse prétend que les deux récoltes sont équivalentes. La première réponse est empreinte de la compétitivité qui caractérise les relations des villageois quand il s'agit d'activités prestigieuses¹¹¹. La seconde invoque la notion de destinée (*nasip*) modelée par les *petara*, qui dépouille les réussites et les défaites de toute compétitivité, pour en faire une décision aléatoire et extérieure aux humains.

Un autre exemple de déperdition du riz provient cette fois du partage d'un essart ayant reçu un présage favorable. Une femme, originaire d'un appartement qu'elle a quitté pour épouser un homme d'un village voisin, sollicite une année sa sœur, responsable de cet appartement, pour partager un essart. Cette dernière agréé à la demande, négligeant le fait qu'elle a déjà reçu un présage favorable cette année-là, pour lequel des offrandes ont été réalisées sur l'ensemble de l'essart. En dépit de cet augure, sa récolte est médiocre ce que les principaux concernés expliquent par le fait que la requérante aurait attiré (*narit*), harponné (*merinda'* f.v. de *rinda'* : crochet, hameçon) leur présage. Ici, la terre constitue le lien commun entre les deux lots : il s'agit en fait d'un seul essart qui a reçu l'augure. Sans ce présage, le partage entre les deux sœurs n'aurait posé aucun problème.

Un dernier point mérite une attention. Pressés par mes questions de préciser ce qui est attiré d'un essart à l'autre dans les cas mentionnés ci-dessus, les villageois nomment le *semengat* du riz. Néanmoins, ils ajoutent très souvent que c'est le riz qui part. Certains insistent sur le fait que le présage de leur rival a attiré leurs graines elles-mêmes, le riz ou encore les enfants du riz (*anak padi*). Le *semengat* est indissociablement lié à l'être vivant dans son entier et une action sur lui entraîne des conséquences sur tout l'être. Il serait erroné d'imaginer que seuls les *semengat* bougent. C'est le riz tout entier qui est attiré à travers eux.

Un présage favorable n'attire pas en soi le riz des essarts voisins. Il faut un trait d'union entre les deux essarts, le *padi pun* ou la terre elle-même. Dans le premier cas, tous les « enfants » de ce paddy d'origine, y compris ceux de l'essart du donneur, s'agglutinent autour de lui, attirés et rassemblés par l'entité invisible à l'origine du présage. Dans le second cas, le présage est appliqué à l'essart avant sa division temporaire et il est

¹¹¹ Cette compétitivité s'exprime quotidiennement par toutes sortes de comparaisons entre deux personnes à propos d'une activité pour laquelle on désigne celle qui réussit moins comme étant « vaincue » (*alah*).

« volé ». Là encore, le riz d'un lot le déserte pour s'amalgamer sur un autre, provoquant une récolte médiocre.

Antu rua'

Le dépérissement du riz peut provenir d'entités invisibles, désignées dans ce contexte comme des *antu rua'* (ou *antu rangka*, *antu* « avides »), qui « mangent » (*makai*)¹¹² son *semengat*. *Antu rua'* ne désigne une catégorie fixe de *antu*, avec des caractéristiques particulières, mais toute entité consommant le riz. À chaque situation de déperdition de ce type correspond une entité à l'identité précise. Il s'agit alors de la démasquer et d'adopter les mesures correctrices appropriées.

Par exemple, lorsqu'un décès survient pendant la récolte, le défunt peut consommer le riz de sa maisonnée. Pour l'en dissuader, on lui laisse une part de riz sur l'essart (Sather 1980b : 76, note 13 et 1977b : 167). Une maisonnée du village constate une année que les réserves de riz engrangées dans le *sadau* (« grenier ») s'épuisent rapidement et elle considère qu'un charme rizicole d'un voisin, un bois de cerf (*tandok rusa'*), est responsable de cette perte¹¹³. Elle le désigne comme un *antu rua'*. Dans ce contexte précis, le terme *antu angkut* s'applique également.

[...] an antu angkut, meaning literally a "carrying spirit". Such an antler is believed to be capable of assuming the form of spirit (antu), able to travel abroad at the bidding of its owner. According to Lemambang Luat, the person who owns such a charm places it in his padi bins, instructs it as to what it should do and usually equips it with a miniature (sic) selok or ranjok carrying basket. It is sometimes tied with a red cotton, representing a spiritual tether (tali), so that it will always return. "Nightly the spirit (residing in the antler) departs and carries back to its owner's bin small quantities of padi belonging to other people. Thus the owner's padi is increased and is only very slowly used up." This increase, of course, is at the expense of others (Sather 1980b : 90).

La maisonnée installe alors des pièges en rotin dans le grenier, construits sur le modèle de ceux destinés à capturer du gibier, afin de se débarrasser de l'agresseur.

¹¹² *Rangka* signifie « avide, égoïste », les deux étant liés dans le contexte iban où la retenue et le partage sont valorisés. Au figuré, on qualifie également de *antu rua'* quelqu'un qui mange plus que sa part et profite systématiquement de la nourriture offerte par d'autres. On peut également dire qu'il veut « manger les gens » (*makai orang*).

¹¹³ J'ignore comment ils en sont arrivés à cette conclusion. Par contre, ils ont découvert que le voisin possédait un tel charme lors d'un rite.

D'un lieu à l'autre, d'une maisonnée à l'autre, les détails varient, mais les rites rizicoles tiennent toujours compte des *antu rua'* auxquels ils réservent une part de nourriture dont on les somme de se satisfaire. Les écrits ethnographiques fournissent des exemples. En conclusion du rite *manggol* initiant le cycle agricole, des offrandes sont éparpillées sur l'essart au moment du départ, pour les *antu rua'* (Sather 1992 : 122). Lors du rite de protection du riz lorsqu'il est encore jeune, Kedit (1970 : 167) indique deux points stratégiques aux extrémités du champ – son entrée et sa sortie principales - comme dépôt des offrandes destinées aux *antu rua'* et aux *antu rangka*¹¹⁴. Lors du rite de *nanchang padi*, l'officiante jette quelques épis de riz pour les *antu rua'*, les enjoignant à s'en satisfaire ou, dans une version plus courante, dépose trois lots d'offrandes aux *antu* de l'eau, de la terre et de la maison (voir plus haut) (Sather 1977b : 163-164). Dans le même esprit, tous les instruments entrant en contact avec le riz sont nourris en les frottant avec du riz cuit pour éviter qu'ils ne gaspillent spirituellement le riz (Sather 1980b : 74, 81, 84).

4.2.1.3 La sorcellerie

La troisième menace pesant sur le riz provient des voleurs – les pestes ou les voleurs humains - et des sorciers, *orang tau tepang*. Ces derniers peuvent ruiner les récoltes en provoquant l'inverse de ce qu'ils énoncent à haute voix. On dit d'eux qu'ils ont une « mauvaise bouche » (*jai' mulut*). Longeant un essart, ils s'exclament que le riz est beau, que les poivrières sont lourdes de fruits, provoquant la chute des épis de riz ou des grains de poivre. Sather (1977 : 161) souligne que c'est au moment de la récolte que les pouvoirs des sorciers sont les plus redoutés.

Le *serepak* est le dispositif principal de protection du riz contre ce troisième type de danger. Il s'agit d'un bambou entaillé à une extrémité de manière à obtenir des pointes ouvertes formant un cône. L'installation de cet instrument constitue le principal objectif du rite de protection du riz (*gawai ngemali umai*) organisé durant le désherbage et décrit par Kedit (1970). Comme l'indique la prière récitée à cette occasion, le *serepak* peut se changer (*nyadi*) en scorpion, dragon, serpent, mille-pattes, gibier ou en *antu*, pour transpercer les *antu* des pestes, des souris, des moineaux, des criquets (Kedit 1970 :

¹¹⁴ Les *antu rua'* sont également considérés dans le *gawai batu*, le rite pour la pierre à aiguiser, décrit par Sandin (1962 : 395).

166) et, surtout, étrangler ceux qui savent jeter un sort et une malédiction. Le *serepak* utilisé lors du rite de *nanchang padi* décrit par Sather est fait de matériaux différents – une aiguille de porc-épic (*bulu landak*) et d'un éclat de bambou *temayang* entaillé à chaque bout –, mais son usage reste le même : percer la chair des animaux prédateurs et des voleurs humains, et plus encore, neutraliser les propos des sorciers (*orang tau tepang*)¹¹⁵ (Sather 1977b : 160). Un *serepak* accroché aux cuves d'entreposage du riz remplit la même fonction; il est secondé par un *sepit* (une pince, faite de bambou dans ce contexte) capable de saisir la gorge des sorciers pour les empêcher de prononcer les mots fatidiques (Sather 1980b : 89-90).

Dans la Saribas, le *serepak* est personnifié par Sigah ou Sigan, un « esprit » qui garde le paddy mature et prend en charge la magie protectrice contre les pestes (Sather 1992 : 121, 1977b : 160). Sigah est invoqué dans des rites sur les biens matériels et la culture, tels que le *gawai tajau* (cérémonie pour les jarres) et particulièrement le *gawai umai* (cérémonie pour le riz). Son épouse est Mampu, le *burong bangai*, un dispositif sonore à la forme d'oiseau utilisé pour effrayer les moineaux et autres oiseaux. Elle porte une jupe faite d'épines de porc-épic flottant au vent et, comme son conjoint, garde le grain mature. Le bambou *temayang* a de nombreuses associations dans la Saribas et le porc-épic est intimement associé à Simpulang Gana dont l'épouse est la fille d'un porc-épic Raja Semarugah, « l'esprit » du porc-épic et « gardien du cœur de la terre » (*gombala ati tanah*).

Le *serepak* s'attaque au *nyawa* des sorciers, terme que Kedit (1970 : 1966) traduit par « *life* ». Sutlive et Sutlive (1994) indiquent « *a voice, a life* » sous l'entrée *nyawa* de leur dictionnaire. Richards (1988) quant à lui en donne trois significations : « *1. Voice, sound. 2 Mouth (mulut). 3. Life, existence, breath* »¹¹⁶. Les deux premières rappellent les mots prononcés par le sorcier ou encore sa « mauvaise bouche ». La troisième rappelle le lien étroit entre l'existence et la respiration, démarcation officielle de la vie et de la mort. L'étranglement effectué par le *serepak* s'avère pertinent dans les trois cas pour briser l'effet néfaste des propos du sorcier. Pour ce troisième péril, le *semengat*

¹¹⁵ Les *sangga tepang* (*Corchorus capsularis*) sont des feuilles aux propriétés similaires (Sather 1977b: 160).

¹¹⁶ Richards mentionne également deux autres usages du terme : le *pemali nyawa*, préjudice ou amende causée par le fait de pêcher avec un poison au-dessus du débarcadère de l'essart d'un autre alors que son paddy est jeune; le *pati' nyawa*, une compensation pour la mort d'un humain causée intentionnellement ou non.

n'est pas impliqué, ni celui de la victime ni celui de l'agresseur. Le moyen utilisé ne concerne pas cette dimension de la personne.

4.2.2 Les biens matériels

Les biens matériels font l'objet d'attentions similaires à celle entourant le riz qui visent à « coller » leur *semengat*, à les prémunir des agressions et des risques de vol.

4.2.2.1 « Coller » les biens

Comme pour le riz, les biens de valeur, et particulièrement les jarres précieuses, doivent être « attirés » (*narit*) et « collés » (*lekat*), en bref « domestiqués » (*jinak*)¹¹⁷. Une des fonctions du *gawai tajau*, le rite pour les jarres, que les *bilik* organisent individuellement ou collectivement, vise à obtenir des biens dans le futur et à éviter la métamorphose des jarres en *antu*.

Comme pour le riz, l'acquisition de biens matériels est tributaire d'une aide : des charmes de la richesse, interventions d'entités invisibles. *Anda Mara* est la dépositaire des richesses matérielles, et particulièrement des jarres précieuses, qu'elle distribue aux êtres humains. *Anda Mara, petara raja pengibai*, ou *Anda Mara, raja pengibai* est son titre complet, traduit par Richards (1988, entrée « Anda ») par « *Anda Mara, the Lord of the Buyers (i.e. getters of properties)* ». Le terme *ibai* (f.n. *pengibai*) signifie « acheter » et s'emploie particulièrement pour les items de valeur à la différence de *meli* qui concerne des achats courants. Toutefois, dans ce domaine comme en riziculture, l'examen des aides dont bénéficient les maisonnées révèle l'intervention d'entités invisibles moins célèbres et plus proches des villageois. Par exemple, il peut s'agir d'un époux défunt métamorphosé en serpent qui se présente comme un présage et permet l'achat d'un gong dans la même année. De manière générale, les biens les plus prisés s'achètent à la suite d'un présage ou d'une rencontre onirique avec un *antu* identifié.

Sans cette aide, impossible d'acquérir un objet de valeur, même lorsque toutes les conditions semblent réunies. On peut avoir l'argent pour acheter une jarre, mais n'en trouver aucune en vente, ou pas de celles que l'on recherche. Et lorsqu'il s'en trouve une disponible, on ne dispose plus de la somme nécessaire. Comme en riziculture, cette aide

¹¹⁷ Le même constat prévaut pour l'argent, encore que les villageois ne s'entendent pas sur l'existence pour ce dernier d'un *semengat*.

attire les biens et colle les *semengat*, et de cette manière attire toute la jarre, *tuboh* compris. Les charmes jouent un rôle prépondérant. Parlant du confort matériel d'un couple, une villageoise précise que ce dernier dispose d'un charme qui « colle » l'argent (un *ubat pengeraja*, un charme pour la richesse matérielle). De ce fait, la vente de la récolte de poivre (trois, quatre ou cinq mille ringgit) dure toute l'année et permet l'acquisition de biens. Le couple peut acheter une camionnette (*van*) pour organiser le transport entre la longue-maison et le bazar local et s'enrichir. Sans charme, quelqu'un pourrait gagner 10 000 M\$ et n'aurait pourtant pas les moyens de s'offrir des biens significatifs.

Les charmes *jedian* sont utiles dans ce domaine. Une villageoise donne l'exemple de sa fille qui vit à Kuching où son époux travaille comme main d'œuvre non qualifiée. Son salaire, 600 RM par mois, est très modeste, et permet pourtant un confort matériel relatif, visible dans l'achat d'appareils électroménagers et l'envoi régulier de sommes d'argent au village. Certes le couple est économe : l'époux ne fume pas, ne perd pas d'argent au jeu¹¹⁸ et l'épouse cultive un potager plutôt que d'acheter les légumes sur le marché. Leur attitude raisonnable, très valorisée parmi les villageois, ne suffit pas à expliquer leurs capacités financières. C'est la possession d'un charme *jedian* qui démultiplie le salaire et permet l'acquisition de biens.

4.2.2.2 La perte des biens

Les jarres précieuses (*tajau*) constituent l'un des items les plus prisés du *pesaka* d'une maisonnée, de son patrimoine. Ce patrimoine est partagé à chaque génération entre les ayants droit, encore que la majeure partie demeure dans le *bilik* d'origine (Béguet 1993). Cependant, ce partage est soumis à certaines règles qui rappellent celles qui concernent le riz *pun*. Je n'ai jamais entendu l'expression *pun* appliquée à une jarre précieuse. Il existe par contre des jarres *tuai*, des « aînées ». Ces dernières reçoivent les offrandes lors des rites et les autres biens matériels sont leurs enfants (*anak*). Dans un appartement au moins, la jarre *tuai* dispose d'un esclave, une jarre sans grande valeur qui l'accompagne.

¹¹⁸ Les cigarettes et les paris constituent les deux formes de dépenses les plus souvent évoquées pour distinguer l'époux économe de celui qui gaspille l'argent.

Certaines restrictions s'appliquent pour certaines jarres. Par exemple un *bilik* possède une jarre *segiu*, de grande valeur, qu'elle ne doit donner sous aucun prétexte. Cette jarre a déclaré dans un rêve à l'arrière-grand-père des actuels responsables qu'elle voulait toujours demeurer dans cet appartement. Depuis, à chaque génération, elle est exclue du partage des biens entre les germains de l'appartement.

Dans la foulée de son récit, la propriétaire de cet appartement enchaîne sur l'importance de ne pas vendre le patrimoine d'une maisonnée¹¹⁹. La mésaventure d'un homme d'une longue-maison voisine en témoigne. Cet homme possédait une jarre *guchi* – une petite jarre avec six poignées faite et enterrée par des *antu* (Richards 1988) - aux grands pouvoirs, visibles par le fait qu'elle suait comme les humains. Selon la narratrice, cette jarre résulte de la métamorphose d'un *antu* et elle constitue en fait un charme de richesse. Le propriétaire l'a vendue et depuis cette époque, il a perdu tous ses biens. Il vit maintenant dans la misère. De toute évidence, la jarre *guchi* a attiré tous les autres biens à sa suite. Notons qu'ici la jarre résulte de la métamorphose d'un *antu*; elle agit à titre de charme et non comme le *padi pun* par exemple.

4.2.2.3 Le vol des biens

Les biens de valeur d'une maisonnée méritent également une protection contre les voleurs. Des spécialistes en la matière, des *beliau*, sont parfois engagés à cette fin et ils placent dans la *bilik* des objets (*ubat pengaroh*) dont la fonction est de paralyser le voleur ou le rendre aveugle. De toute évidence, ces charmes agissent sur les membres des maisonnées eux-mêmes lorsqu'ils sont malintentionnés. Une femme aujourd'hui décédée a décidé d'aller vivre avec sa fille dans la *bilik* de son gendre. Lors de son déménagement, elle tente de voler les charmes rizicoles de sa maisonnée d'origine et est immédiatement frappée de paralysie. Elle n'a jamais recouvré l'usage de ses membres malgré une légère amélioration.

4.2.3 Les êtres humains

Comme pour tout être vivant, les pratiques entourant la santé de l'être humain concernent l'arrimage du *semengat*, sa protection contre les prédateurs et contre les actes de sorcellerie. Au niveau rituel, les deux premiers aspects relèvent du

¹¹⁹ La vente des biens patrimoniaux est source de honte : elle signifie l'incapacité de subvenir à ses propres besoins. On dit des personnes qui recourent à un tel expédient qu'elles « mangent » (*makai*) leur patrimoine.

chamanisme, un champ largement documenté pour lequel je m'en tiens aux grandes généralités¹²⁰. La pratique du chamane concerne principalement le *semengat* du patient qu'il repère à l'aide d'un cristal (*batu keras*). Il pose un diagnostic et décide du rite (*pelian*) approprié. Il soigne deux causes d'affliction : les pérégrinations du *semengat* et l'attaque d'*antu* (Sather 2001 : 66-74). La protection contre la sorcellerie relève d'autres pratiques.

L'analogie entre le chamanisme et les rites agricoles est présente dans les textes ethnographiques, de manière explicite ou non. Sather relève le parallèle entre le traitement des *semengat* du riz et celui des humains et établit la récurrence du thème de l'échelle, *tangga' semengat*, pour le retour des *semengat* dans les rites rizicoles et chamaniques¹²¹ (Sather 1977b : 158-159). Le lien est tel que lorsque le paddy souffre d'une maladie, le rite organisé, *gawai memali' umai*, sollicite à la fois Simpulang Gana, « divinité de la terre », et les chamanes célestes (Freeman 1992 [1970] : 154). Ce parallèle entre le riz et les humains, auquel il faut ajouter les jarres, s'explique très bien du point de vue de la conaturalité des êtres vivants.

4.2.3.1 Éviter les pérégrinations du *semengat*

Le *semengat* humain, comme celui de tout être vivant, peut se détacher du *tuboh*. Si cette capacité est tout à fait acceptable et explique le rêve par exemple, elle doit néanmoins être limitée pour éviter la maladie.

Indeed, some semengat are said to develop a habit of constant wandering (selalu mindah or segau-segau). For the Iban, such souls are said to have 'turned bad' (jadi jai') (cf. Sather 1978: 321-22). A person with a 'bad soul' (semengat jai') is considered unlucky and, during the soul's frequent absences, is likely to suffer long, recurrent bouts of illness, loss of appetite, or experience mental confusion, weakness of limbs, and lassitude. Worse still, if the soul continue to wander, it is likely to become lost (tesat), or, worse yet, be captured (tangkap) by the antu. In addition, it may, of its own accord, become 'wild' (liar), assuming not only the appearance, but also the behaviour of an 'untamed animal' (jelu liar). In this state, called lepas, the soul is said to

¹²⁰ Plusieurs auteurs se sont penchés sur le chamanisme iban : Sather (2001), Barrett (1993), Graham (1994). D'autres textes en traitent sous certains aspects : Freeman (1967), Jensen (1974 : 141-150), Sandin (1978).

¹²¹ L'échelle est également utilisée dans les rituels festifs (*gawai*) afin de permettre aux entités invisibles de se joindre aux humains (Sather 1977b : 159). Le cas rapporté par Ling Roth (1980 [1896] I : 205) témoigne d'un usage inverse de cette échelle : avant de quitter le cimetière où ils viennent d'inhumier un cadavre, les hommes plantent une petite échelle entaillée à l'envers afin d'empêcher les *antu* de les suivre.

become timid, bolting away at the approach of other human souls
(Sather 2001 : 68).

Ainsi, une préoccupation essentielle consiste à éviter que ce *semengat* ne devienne *liar* et ne mette en péril la santé de la personne. Pour éviter de faire fuir le *semengat* de quelqu'un, des gestes sont à éviter : émettre un bruit soudain auprès des enfants dont les *semengat* sont généralement plus fragiles; surprendre quelqu'un dans son sommeil; pleurer l'absence temporaire d'un proche. Sather (2001 : 68) note que le chamane ne doit pas frapper par inadvertance sur le poteau de la *bilik* voisine de celle où il réalise une cure pour ne pas éloigner le *semengat* de ses habitants. Des prescriptions sociales et rituelles contribuent également à arrimer solidement le *semengat*, mais nous y reviendrons dans la section suivante lorsque le *semengat*, mal arrimé, se métamorphose / transforme en *antu*.

Le rite chamanique pour ces afflictions consiste essentiellement à ramener le *semengat* égaré dans le *tuboh* en l'insérant par le haut de la tête et d'ériger ensuite une barrière protectrice pour la maisonnée. C'est de toute façon la conclusion de tout rite chamanique qui s'assure ainsi que les *semengat* sont attachés au *tuboh* et protégés. Cependant, le chamane peut devoir se confronter à des agresseurs, deuxième cause de maladie.

4.2.3.2 L'agression par un *antu*

Des entités invisibles peuvent infliger des blessures aux *semengat*.

Being wounded by a spirit is called pansa' utai, meaning, literally, 'to be passed by [some] thing'. Generally, the Iban avoid talking directly about, or using the proper names of spirits, preferring, instead, such euphemistic expression, as 'thing' (utai) and 'pass by (pansa'). While the resulting 'wound' (abi) cannot be seen, the victim usually feels a sharp pain in his body at the instant of being struck by the spirit's hunting spear, sword or knife (Sather 2001 : 68).

Si les villageois ne nomment jamais l'entité invisible en cause, elle est bien souvent identifiée. Dans le cas d'une attaque par un *antu*, le chamane devra éventuellement combattre et tuer (*bunoh*) l'agresseur, ce que seuls les plus expérimentés entreprennent.

Les textes ethnographiques procurent de nombreux exemples de ces attaques par des *antu* variés : des incubes, des succubes, les *antu* des anciennes longues-maisons, (Sather

1977a, Freeman 1967, Sandin 1964b par exemple). Les *antu gerasi* suscitent le plus de peur (Sather 2001 : 66)¹²². Le *antu gerasi* est un « ogre, giant of the forest, ugly hairy ferocious being, demon hunter who roves with his hounds and eats humans » (Richards 1988 : 104). Ils se nourrissent de *semengat* humains comme de gibiers, qu'ils chassent armés de couteaux et de lances et accompagnés d'une meute de chiens, particulièrement au crépuscule, la nuit ou durant un orage (Sather 2001 : 66). Parfois, comme le précise Sather, les *antu gerasi* capturent les *semengat* et les retiennent prisonniers dans leur habitat de prédilection, un figuier (*kayu kara*), dans la cage créé par les racines aériennes ou ligotés à l'arbre, ce qui vaut à la personne des douleurs aux genoux et dans le bas du dos du fait des liens. Leurs victimes, privées de leur *semengat*, deviennent « dull and foolish, easily prey to misfortune, often confused, and without judgment (*ibid.* : 67).

Sather (*ibid.* : 67-68) présente alors l'exemple d'une fillette entraînée et perdue en forêt, à la sortie de l'école, par une vieille femme portant un seau en métal rempli de magnifiques vêtements. Dans cet exemple, l'expérience est traumatisante : la jeune fille ne parle plus pendant une semaine, refuse tout contact à l'exception des membres proches de sa famille; elle guérit après quelques semaines et l'intervention d'un chamane ainsi que d'un *dukun* malais (guérisseur utilisant principalement l'herboristerie). La désorientation induite par un *antu* n'est pourtant pas toujours négative. Deux enfants du village ont vécu séparément la même aventure. Ils se sont égarés dans la forêt un jour de fort orage (avec tonnerre) et ils ont été retrouvés absolument secs plusieurs heures plus tard. D'après les villageois, des *antu kamba'* (« nain, lutin » Richards 1988, « petits habitants de la forêt, esprits de la forêt qui perdent les voyageurs » Sutlive et Sutlive 1994) sont à l'origine de cet épisode et ils ont protégé les enfants de la pluie. De toute évidence, l'événement est significatif pour les villageois qui ont organisé des offrandes et en gardent la mémoire, mais il leur est difficile encore de préciser son importance car les enfants sont jeunes¹²³. Ils pourraient rendre les enfants habiles et doués à l'école (*pandai*) ou encore courageux (*berani*). Un autre exemple concerne le chamane de la région qui a connu un état de désorientation passagère aux conséquences très positives.

¹²² Cependant, Sather (2001 : 21, 67) et Uchibori (1978 : 40) soulignent que les *antu gerasi* s'avèrent parfois obligeants envers les humains, notamment en leur conférant des habiletés chamaniques.

¹²³ Il est admis d'une part que les enfants ne « savent » pas encore le sens des actions des *antu* et, d'autre part, que celui-ci se précisera dans le futur alors qu'ils grandiront.

Il s'est dirigé vers la rivière dans un état étrange, absent, et il en est revenu nu, ce qui est le comble de l'indécence pour les villageois. Il a repris contact avec la réalité lorsque des personnes lui ont tendu une serviette. C'est alors qu'il a réalisé qu'un *antu* l'a entraîné vers la rivière pour lui remettre un charme curatif.

Ainsi, comme pour le riz et les jarres précieuses, c'est l'humain dans son entier qui est attiré à travers son *semengat*, phénomène qui témoigne en faveur d'une unicité de l'être vivant. C'est cette même unicité qui fait qu'une blessure corporelle ou une blessure sur le *semengat* par un *antu* se répercutent toutes deux sur l'humain.

Once, in this connection, I asked Manang Bangga, hypothetically, if I am cutting wood with a sharp knife and I accidentally cut myself, would this mean that my soul is also cut [...]?' Yes', he answered. 'It is cut, because spirits caused it [...]. Similarly, injuries to the soul are felt, and register their effects, on the victim's body (Sather 2001 : 69).

Enfin, la santé émane du respect de plusieurs prescriptions sociales et rituelles et le laxisme en ces domaines augmente la vulnérabilité à l'attaque de *antu*. Sather (2001 : 66, 67) indique qu'il est dans la nature des « esprits » d'égarer et d'attaquer les *semengat* des humains qui violent les tabous rituels (*pemali*), ignorent les présages (*burong*) ou les rêves (*mimpi*) et font fie de la générosité (*puni*).

While good health depends upon the proper conjunction of elements of the self, it also requires that one observe ritual rules and live in harmony, not only with other human beings, but also with the gods, spirits, and the ancestral dead (Sather 2001 : 66).

L'expression *di-anu' antu* (« être dérangé, perturbé par un *antu* ») traduit également l'idée de l'agression par une entité invisible qui se manifeste, selon le chamane interrogé par Sather (2001 : 70), par des mauvais rêves (*jai' mimpi*), des mauvais présages (*jai' burong*) et l'infortune créée par le non respect des règles de générosité (*puni*). Derrière cette attaque, il y a, pour les villageois, une erreur commise à un moment donné qui a rendu la victime vulnérable et visible aux entités invisibles.

4.2.3.3 La sorcellerie

Les humains aussi sont susceptibles de dangers provenant de leurs congénères à travers la sorcellerie. Les conflits, les jalousies et la vengeance sont propices aux activités de magie noire et les cures ne relèvent pas du chamane. Quelques exemples permettent

d'en donner une brève idée sans prétendre en faire un compte-rendu minutieux ni une analyse.

L'administration de poisons et autres charmes néfastes (désignés collectivement comme *ubat jai*' ou par des termes spécifiques dont *pengaroh*¹²⁴) dans la nourriture ou la boisson constitue une alternative très répandue. Les rituels sont des occasions propices à de telles pratiques du fait de la grande consommation d'aliments et d'alcool, du nombre élevé de personnes réunies (plus ou moins connues et amies) et de la baisse de vigilance induite par l'ébriété. Il est facile, affirment les villageois, de saupoudrer du poison sur un ongle et de le verser dans un verre. Pour contrecarrer de telles intentions, toute personne qui sert de l'alcool durant un rituel doit boire en premier. Ces précautions n'arrêtent pas les plus déterminés et les cas d'administration de tels poisons sont fréquents. Un villageois, malade et considérablement affaibli depuis plusieurs années, se dit victime de cette pratique. Il a ressenti un pincement en consommant de l'alcool lors d'un rite et c'est alors qu'il est tombé gravement malade. Il impute le geste à des parents jaloux de sa réussite matérielle. Les risques se démultiplient pour les villageois séjournant plus ou moins longtemps loin de leur longue-maison en quête d'argent et de biens. C'est ainsi qu'une villageoise explique le décès de son frère, victime d'un *pengaroh* délivré lors d'un rituel dans un village étranger. Aucune raison personnelle ne motive le geste d'après elle si ce n'est le besoin de tester l'efficacité du produit sur un inconnu, au hasard d'une rencontre. L'époux d'une autre villageoise serait décédé de la même manière. Dans les deux cas, le *pengaroh* déchire les organes internes, provoquant des pertes de sang, très symptomatiques, dans les selles ou les urines.

L'ingestion n'est pas le seul mode d'administration d'un *pengaroh*. Un vieil homme a été victime un jour d'un *pengaroh* enfoui dans la terre à l'entrée de son essart. Lorsqu'il a marché dessus, il s'est effondré, soudainement paralysé. Il a retrouvé l'usage de ses membres, mais il marche très mal depuis cette époque, souffrant des articulations.

Quelques villageois ont évoqué des pratiques plus dangereuses encore. Elles sont le fait de personnes aidées de *pulong*, des « esprits familiers, envoyés sous forme de criquets

¹²⁴ A *Rumah Manah*, *pengaroh* est employé dans le sens de talisman, pour la guerre par exemple ou la protection des nouveaux-nés, mais le plus souvent comme charme néfaste lié à la magie noire.

pour agresser des ennemis » (Richards 1988), qui attaquent les *semengat* des victimes. Cette dernière tombe rapidement malade et risque la mort.

Comme pour toutes les situations d'infortune, le discours est double : d'une part, une entité malveillante est source du problème et les villageois accablent sincèrement cette entité; d'autre part, l'infortune se comprend généralement en lien avec une erreur commise par la personne, erreur sociale ou rituelle (sur laquelle le chamane ne se prononce pas, mais que la communauté retrace). Parfois, ces deux niveaux d'interprétation sont explicites. Ainsi, dans un des cas mentionné plus haut, une femme attribue le décès de son époux à l'administration d'un *pengaroh*. D'autres villageois imputent ce décès à une toute autre cause : l'impudence de cet homme qui a dépassé ses capacités en s'asseyant avec les guerriers lors d'un rite, provoquant une « défaite de son *ayu* », son ombre végétale (voir chapitre 8).

Dans toutes ces situations, un *beliau* est convoqué, un spécialiste de ces pratiques qui peut repérer le procédé employé et identifier l'auteur du méfait. A l'exception du villageois empoisonné lors d'un voyage, tous les responsables sont connus des victimes, vivant dans des villages voisins, voire à *Rumah Manah*, encore que personne n'a accepté de les nommer. Avec le *beliau* vient la possibilité de vengeance pour les victimes. Toutes déclarent ne pas recourir à de tels procédés. Parfois cependant, les responsables subissent des avanies, la maladie voire la mort. Le concept de *dusak* permet d'expliquer ces revers de fortune : toute action malveillante et non justifiée se retourne contre leur auteur qui subit le sort qu'il a infligé aux autres.

4.3 Métamorphose et transformation de l'être vivant en entité invisible

La partie précédente explore les pratiques visant à maintenir la vitalité des êtres vivants et, notamment, à arrimer leur *semengat*, c'est-à-dire à le rendre *jinak*. Cette section examine l'autre face de la médaille, c'est-à-dire les conséquences d'un *semengat* détaché du *tuboh* (c'est-à-dire *liar*) et qui peut éventuellement se métamorphoser, se transformer en entité invisible (*antu*). Cette fois, les préoccupations ne sont plus orientées vers les êtres vivants, mais vers les *antu* qu'ils deviennent potentiellement. Plusieurs exemples de la sorte sont présentés ici, qui concernent des *antu* de différentes origines.

4.3.1. Des exemples ethnographiques

1.

Une femme âgée, appelons-la Ini' (grand-mère), est décédée en juillet 1996, à la suite d'une longue agonie. Les mois précédant cette mort, des commentaires indignés fusent régulièrement à propos de la mauvaise volonté de son fils et de sa belle-fille : la porte de la *bilik* est close de bonne heure le soir; ses enfants répandraient de fausses informations sur la santé de Ini', prétendant par exemple qu'elle mange normalement, signe d'un rétablissement. Cette attitude limite les visites des villageois au chevet de la mourante. Pire encore, le lit de cette dernière est transporté complètement au fond de la *bilik*, par commodité disent ses enfants, par exclusion de la grabataire et pour rendre les visites moins commodes faute de place où s'assembler s'insurgent les villageois. Ces derniers diront de ses enfants qu'ils « ne veulent pas cohabiter » (*enggai bugulai*) avec leur mère, un jugement très sévère dans un contexte où la socialité et le plaisir de vivre ensemble constituent des valeurs importantes. En outre, Ini' est estimée des villageois qui trouvent qu'elle ne mérite pas ces manques d'égards.

Deux semaines et demie après le décès de Ini', sa belle fille met au monde son douzième enfant vivant. Peu de temps après, de nouvelles rumeurs enflamment les esprits. Le frère aîné de cet enfant, dans un mariage stérile depuis plusieurs années, se propose d'adopter le nouveau-né au grand dam des villageois : un frère ne peut devenir le père d'un enfant sans créer une confusion générationnelle dangereuse. Cette confusion se répercute sur l'attribution d'un nom. Normalement les noms reviennent aux quatre générations; un enfant héritant du nom d'un parent de la génération de ses arrière-grands-parents. Mais comment retracer cet ancêtre ? A partir de ses parents naturels ou de son frère ? L'enfant se trouve dans l'impossibilité d'hériter du nom d'un ancêtre car, fatalement, il va intervertir l'ordre générationnel des noms et créer un *bejengok* (f.v.), c'est-à-dire deux générations se regardant par dessus une troisième¹²⁵. Le père résout le

¹²⁵ Le *bejengok* est un principe intéressant qui trahit le traitement réservé aux êtres vivants de toute origine, même si en l'occurrence il ne semble pas mettre en cause le *semengat*. L'interdit ici porte sur le respect d'un ordre et l'impossibilité de « coincer » un être entre deux proches. Par exemple, *it is forbidden (mali) for one household to be "squeezed in" (bekepit) between two relatives, forcing them to "peep" at each other (bejengok) over the intruder's farm* (Cramb 1989 : 291). Le même interdit s'applique aux essarts et à l'ordre de leur récolte (Richards 1972 : 77-78). En vertu du même principe, une maisonnée n'ayant pas de jarre se sent mal à l'aise si elle est entre deux *bilik* qui en possèdent. C'est aussi pour éviter le *bejengok* des semences qu'un villageois conseille à un autre de s'abstenir une année supplémentaire de cultiver un essart après une interruption d'un an. Le *bejengok* régit également l'ordre générationnel dans la transmission des noms qui ne peut s'effectuer aux trois générations ce qui « coincerait » la génération intermédiaire. De même, lorsque plusieurs noms d'une même fratrie sont attribués à des germains, l'ordre de naissance doit être respecté. De cette énumération il est

problème en ne transmettant pas de nom familial à son enfant qui est prénommé « French » en référence à l'identité de l'anthropologue. En dépit des rumeurs, les parents biologiques persistent dans leur choix et se rendent à Sibu avec le nouveau-né afin de le confier à son frère et futur père. Quelques jours plus tard, ils ramènent l'enfant qui n'a cessé de pleurer durant tout le séjour, annulant ainsi le projet d'adoption et calmant les esprits.

Deux mois plus tard, la mère de l'enfant rêve que les grands-parents proposent de prendre soin du bébé. Une cousine vivant dans un village voisin fait un rêve similaire. Or, ces grands-parents sont tous deux décédés et leur intention, annoncée en rêve, s'avère très néfaste pour l'enfant. Ce dernier devrait mourir pour que des défunts s'en occupent. La maisonnée convie alors un chamane qui confirme que l'enfant souffre d'assauts répétés de ses grands-parents, expliquant du même coup ses pleurs. Le chamane corrige la situation par un rite approprié (*pelian*) qui consiste principalement à libérer le *semengat* du nourrisson, à le renforcer et à le protéger d'une barrière¹²⁶, de même que ceux de l'ensemble des membres de la maisonnée.

Les commentateurs de l'événement condamnent ouvertement la folie de ces *antu* qui s'en prennent à la vie d'un enfant. Ils traitent les défunts de mauvais (*jai'*) qui veulent « déranger, perturber » (*ngachau*) les vivants. Que Ini' soit devenue un *antu* agresseur n'est pas lié à sa personnalité du temps de son vivant : elle est au contraire considérée comme une personne au bon cœur (*manah ati*). La transformation des défunts en *antu jai'* n'est pas explicitée par la majorité des villageois : ce sont des choses qui arrivent. Une femme se risque pourtant un jour à faire allusion aux mauvais traitements que Ini' a subi de son vivant. Dans un petit rire, elle glisse que cette dernière « retourne la générosité » (*malas budi*) qu'elle a reçue de ses enfants.

L'intervention des *antu* a de surcroît réglé une situation problématique : la tentative d'adoption d'un enfant par son frère. Il ne s'agit pas d'une sanction divine impersonnelle, mais d'une entité identifiée, proche parente, qui intervient de manière personnalisée dans les affaires des vivants.

clair que le *bejengok* concerne autant les humains que le riz ou les jarres et l'étranglement semble faire référence à une composante de l'être vivant qui n'est pas nécessairement le *semengat*.

¹²⁶ Avant la poussée de la première dent, l'enfant est trop jeune pour arrimer solidement son *semengat* qui est porté par son père.

2.

Une autre femme âgée, une autre Ini', vit seule dans sa *bilik* et elle est particulièrement démunie. Elle est trop âgée et trop faible pour aller au jardin et travailler un essart. Elle vit d'une l'allocation gouvernementale et d'aides ponctuelles d'un de ses deux fils. Ce dernier souhaite l'emmener avec lui à Miri où il réside afin de s'occuper d'elle. Elle a d'ailleurs déjà tenté l'expérience, mais deux problèmes la contraignent à revenir à *Rumah Manah*. Tout d'abord, elle se retrouve seule la journée avec le beau-père de son fils, veuf, ce qui, apparemment, crée une ambiguïté inacceptable. En outre, son époux, décédé il y a plusieurs années, refuse que la *bilik* reste vide et l'enjoint constamment à revenir au village à travers des rêves. Là encore, il s'agit d'un *antu* perturbateur.

3.

Les deux grands-pères défunts, impliqués dans des attaques contre les membres de leur maisonnée dans les deux exemples précédents, se sont, avec un troisième acolyte, manifestés en rêve à un villageois. J'ignore les détails exacts du rêve, mais sa signification est très positive : les *antu* « réclament à manger » (*ka' makai*) ce qui signifie qu'ils sont prêts à soutenir cet homme contre des offrandes. Dès le lendemain matin, la maisonnée entreprend un rite propitiatoire auquel elle convie ses proches parents. Aucun des parents directs des trois défunts n'est invité. Cinq portions d'offrandes sont disposées dans un plateau sur pied, circulaire, lui-même posé sur une natte au pied des jarres, et recouvert d'un *pua*¹²⁷. Le frère du villageois est également *lemambang* (barde) et récite la prière (*sampi*) dans laquelle il demande aux *petara* de visiter la *bilik* et de laisser des charmes en échange de la nourriture.

Ce rêve est intéressant à deux points de vue. Tout d'abord, il fait intervenir des entités invisibles bien intentionnées à l'égard d'un villageois tandis qu'elles dérangent leurs proches parents. Non seulement les *antu* ne sont-ils pas foncièrement bienveillants ou malveillants, mais ils peuvent être alternativement les deux dans des situations différentes. De plus, l'exemple est assez inusuel car les personnes impliquées, vivants et morts, ne sont pas des parents directs, ce qui est pourtant le cas dans presque tous les exemples de soutien durable que je connais à *Rumah Manah*. Sur cette question, les

¹²⁷ Ces portions comprennent chacune une part de : nécessaire à chiquer - noix d'arec (*pinang*), feuilles de *sireh* et chaux -, tabac (*semakau*), différentes sortes de riz - *asi amat* (« vrai » riz), *asi pulut* (riz glutineux), *asi kuning* (riz jaune), *asi chehum* (riz noir) -, *setupat* (riz cuit dans des petits paquets), un oeuf (*telok*), *sagun* (*sweetmeat of rice flour with coconut*), *penganan* (gâteau sucré), maïs soufflé (*letup*), banane (*pisang*).

commentaires des villageois ne font pas l'unanimité. Certains assurent que les entités invisibles aident uniquement leurs descendants directs car ils ne veulent pas se mêler (*enggai bugulai*) à des « étrangers » (*orang bukai*), les proches parents défunts des gens qu'ils aideraient. Le villageois de cet exemple défendait d'ailleurs cette version avant son rêve. D'autres soulignent qu'en principe rien n'empêche (*nadai salah*, « il n'y a pas d'erreur ») d'aider une personne plus éloignée selon la parenté. Un autre exemple en témoigne. Le frère célibataire d'une femme, décédé en 1991, ne s'est pas manifesté à ses proches parents. Pourtant, il a aidé un compagnon de travail de Miri. Il est apparu à ce dernier en lui annonçant qu'il aurait un bon travail, ce qui s'est produit une semaine plus tard.

4.

Un homme âgé, appelons-le Aki' (« grand-père »), aujourd'hui décédé, est l'un des doyens du village en 1996. C'est un homme respecté aux nombreuses qualités : il connaît bien l'histoire orale et la loi coutumière, il a participé à des raids guerriers dans sa jeunesse et il a réussi sur le plan matériel en engrangeant d'excellentes récoltes de riz et en se portant acquéreur d'une jarre précieuse et d'autres biens prisés. Ce succès, il le doit notamment au *antu* d'un homme encore vivant, Gerai, qu'il a rencontré en rêve il y a très longtemps. Gerai, *penghulu* en 1996, habite une longue-maison à proximité de Betong, le bazar local. Il n'est pas parent avec Aki'. Il a déjà vécu à *Rumah Manah* où il a épousé une femme dont il a rapidement divorcé. J'ignore si le rêve remonte à cette époque; il est assurément très ancien d'après Aki'. Dans ce rêve, de nombreuses personnes sont rassemblées sur la galerie couverte d'une longue-maison. Gerai désigne Aki' et lui dit : « Tu seras *raja* (« riche et puissant »); tu seras assis dans la partie haute (de la galerie couverte, c'est-à-dire la section attribuée aux hommes importants) (*dudok ke atas nuan*) ».

Comment un être vivant peut-il devenir un *antu* ? C'est possible affirment Aki' et son fils, une métamorphose est possible (*tau bebal*). Les explications fusent et peuvent donner lieu à deux types d'interprétations : que le *semangat* de Mandi se métamorphose en *antu*, ce qui se dégage de la version des deux hommes; qu'un *antu* se transforme en humain (*antu tadi nyadi iya, nyadi Iban*) comme semble le suggérer la belle-fille d'Aki'. La première alternative semble la plus probable dans ce cas et elle est supportée

par des exemples similaires dans les écrits et, plus loin, avec des *antu* d'origine non-humaine.

Les études ethnographiques mentionnent des cas de *antu* issus d'humains vivants, même si les auteurs ne se réfèrent pas au principe de métamorphose / transformation. Ling Roth cite Grant (1864) à qui un Melanau demande refuge pour les raisons suivantes. Un homme rêve que son beau-père, malade, est poignardé par son voisin et menace celui-ci de représailles si le blessé décède.

The plaintiff therefore applied for protection [auprès de Grant], stating that he had not stabbed the sick man, and that if his ghost had done so during his sleep he knew nothing about it, and was not, therefore, responsible for the deed (Ling Roth 1980 [1896] I : 232).

Uchibori donne un cas de même nature que je retranscris intégralement.

Shaman Jimbat's semengat was thought to have become an evil spirit of the kind called antu gerasi, and to hunt the semengat of other people while he was sleeping. The death of an infant several years ago in a neighbouring longhouse was actually thought to have been a result of this hunting of his semengat. After Jimbat's death, two women in his longhouse had dreams in which they encountered him. One of the dreams, which was dreamt on the night before the ritual of the "separation" (serara' bungai, see Chapter 4), was particularly ominous. In this dream the dreamer was in a forest not far from the longhouse, where she came across the shaman who came down from the opposite direction. The shaman was accompanied by two dogs and had a spear in his left hand. She was afraid at his sudden appearance and asked what he was doing there. Jimbat answered he was hunting. Having heard this, the dreamer was really scared and shouted, "Don't, Uncle, don't attack me! We are all kin."

This dream was taken by many as demonstrating that the deceased shaman's semengat was haunting the area to hunt the living's semengat (Uchibori 1978 : 36-37).

Sather (1978a : 321, 2001 : 40, 73-74) signale que les *antu buyu rumah* et les *buyu tembawai*¹²⁸, qui agressent les enfants, sont aidés par des humains qui habitent avec les victimes, parfois comme aînés de la même *bilik*. Ces alliés sont typiquement des femmes très âgées, désinvesties d'une activité sexuelle et de la fonction reproductrice et qui sont aigries par cette situation. Leur *semengat* est « mauvais » ou « infortuné » (*jai'*)

¹²⁸ Les *buyu rumah* et les *buyu tembawai* sont associés respectivement à une longue-maison occupée et une longue-maison abandonnée. Ils prennent des formes humaines, le second celle d'une femme âgée, et se postent dans les villages habités où ils se nourrissent du son de riz accumulé sur le sol de la galerie et du passage, au fil des opérations de pilage et de vannage (Sather 1978a: 319sq, 2001 : 587). Ils font partie de la catégorie générale des *antu buyu* qui s'attaquent au *semengat* des enfants.

et s'attaque aux enfants des jeunes femmes, y compris leur propre descendance. Il faut ajouter que ce faisant, leur *semengat* se métamorphose en *antu*, ce que ne signale pas les textes existants. Selon Sather (1978a: 321), ces *buyu* humaines se rapprochent le plus de la notion de « sorcières » et sont considérées comme des traîtres, vivant en société humaine et pactisant avec des *antu* prédateurs.

5.

Un couple de villageois, chrétien, a cessé toutes offrandes. Il revient à cette pratique, l'espace d'une journée tout au moins, à la suite d'un rêve de l'épouse. Dans ce rêve, un chien jappe et attire des gens dans la jungle auprès d'une jarre. Les gens la rapportent au village et font des offrandes. L'aïeule de l'appartement signifie dans ce rêve que le frère cadet de l'époux, célibataire qui partage leur appartement, peut posséder la jarre.

La rêveuse précise à mon intention que cette jarre est un *antu* qui, dira une autre personne, « veut manger » (*ka' makai*). Le rêve est de bon augure et annonce l'aide de cet *antu* pour l'acquisition de biens. Dès le lendemain, la maisonnée réalise un rite dans lequel elle dispose onze parts d'offrandes, disposées auprès de toutes les richesses matérielles (riz, jarre, argent, objets de valeur tels que gongs) ainsi que le poteau d'origine de la *bilik* (*tiang pemun*).

6.

Une *bilik* a été frappée de malchance alors que Aki' était jeune (il est âgé d'environ 70 ans en 1996). Sa mère est décédée, puis son père, puis un germain, puis sa grand-mère et enfin son épouse. Lui-même est tombé malade sans que de multiples rituels de guérison ne lui portent secours. Finalement, un chamane a vu une jarre, diagnostiquant ainsi la cause de ces malheurs successifs. Aki' s'est débarrassé de cette jarre par l'intermédiaire d'un revendeur malais.

Dans un autre cas, c'est un commerçant chinois qui écope de la jarre agressive. Les revendeurs doivent écouler ces jarres dans une autre région, là où personne ne connaît leur histoire. Ainsi, les jarres en vente ne sont pas exemptes de tout soupçon et leur achat est toujours source de grande nervosité. Chacun redoute d'acquérir une « mauvaise » (*jai'*) jarre. Des précautions s'imposent au moment de l'achat et un rite d'introduction est nécessaire avec comme double objectif de favoriser la prospérité

matérielle de la maisonnée et de prévenir une éventuelle transformation de la jarre en *antu*. Le fait qu'il suffise de se débarrasser de l'objet pour éloigner le *antu* confirme le lien intime qui unit les deux.

Une villageoise dit de la jarre de Aki' qu'« elle sait se métamorphoser toute seule » (*Iya tau mali*¹²⁹ *diri'*). Elle poursuit ses explications en indiquant que les jarres sont sexuées et se métamorphosent en homme ou en femme que l'on rencontre en rêve : *Tau mali diri' nyadi indu, ti tajau indu; tau mali diri' nyadi laki ti iya laki* (« [la jarre] peut se métamorphoser en femme, si [c'est] une jarre féminine; [elle] peut se métamorphoser en homme, si [elle est] masculine ». A propos d'un autre exemple d'agression par une jarre, une villageoise associe explicitement la métamorphose de la jarre et ses attaques avec la conversion des propriétaires au christianisme et donc à l'abandon de pratiques liées aux relations avec l'univers invisible. L'une des erreurs courantes est d'ignorer un rêve par lequel les jarres « demandent à manger » (*ka' makai*) et ainsi de négliger les offrandes.

7.

Durant mon séjour à *Rumah Manah*, aucun événement n'a impliqué le *antu* du riz. Cependant, le riz peut s'en prendre aux essarteurs négligents.

As Renang observes, "Rice is a strange thing; if you are careless, it can curse you -and no matter how abundant your padi looks in the field, it will only very slowly fill the storage bins" (Sather 1980b : 94).

La « malédiction » se traduit par la famine et la pauvreté (Sather 1977b : 158). Une villageoise explique qu'il ne faut surtout pas provoquer le riz car c'est lui qui fait vivre les humains. Elle rapporte que par le passé les gens pillaient les villages ennemis et les brûlaient de même que leurs essarts de riz. Ils hésitaient à rapporter du riz de ces villages par peur du *tulah* (« mauvaise fortune, calamité provoquées par une inconduite rituelle »). Ce *tulah* est une malédiction jetée par le riz (*sumpah padi, sumpah antu padi*) lors d'un rêve qui mine les récoltes produites par le riz volé. Selon la villageoise, peu de gens se risquent à voler le riz des autres pour cette raison.

4.3.2 *Constats tirés de ces exemples*

Les exemples présentés ci-dessus mettent en scène des *antu* d'origines diverses : humain vivant, défunt, jarre, riz. Ces derniers résultent de la métamorphose /

¹²⁹ *Mali'* est la forme verbale active de *bali'* (« changer; altérer; flétrir, diminuer; transformer »).

transformation de l'être vivant, plus précisément de son *semengat* et de son *tuboh*. Ce phénomène se traduit par une diversité d'entités invisibles, mais aussi par leur immanence. Le type d'intervention des entités invisibles n'est pas prédéterminé et il ne coïncide pas avec une catégorisation de ces derniers qui peuvent se monter bienveillants et annoncer leur aide ou agressifs, voire les deux successivement. Deux termes correspondent à ces alternatives : *nolong* (forme verbale de la racine *tolong*, aide, secours, assistance) et *ngachau* (forme verbale de la racine *kachau*, dérangé, confus, ennuyé, bouleversé). Aux premiers, les humains répondent par des offrandes et la création d'un lien social, tandis qu'un rituel doit rétablir le lien correct avec les secondes.

Les villageois parlent de « mauvais » *semengat* (*jai' semengat*) pour qualifier ceux qui se métamorphosent / transforment en *antu* agresseurs. Il a été vu plus tôt que *jai'* qualifie également les *semengat liar*, prompts à se promener. En fait, il s'agit d'un même phénomène : un *semengat liar* peut potentiellement se métamorphoser en *antu*. Cette métamorphose marque une rupture avec l'être vivant qui n'est ni conscient ni responsable des actes de l'entité invisible.

(...) Human beings cannot directly know the state of a person's soul, its "goodness" or "badness". It can only be surmised through and individual's outward actions or by the consequences of his behaviour in the world of experience. With regard to the human buyu, the woman whose soul acts as a malevolent ally of the buyu rumah spirit is believed to be unaware of its action because the attacks that give evidence of its malignant state occur, not in the directly perceivable physical world, but in the realm of the souls ordinarily imperceptible to herself and others. Only the ultimate consequences of its actions -miscarriage and infant death - are directly seen. Thus the woman who acts as a human buyu is thought to be unconscious of the inner betrayal of her soul that unknowingly causes her to harm others (Sather 1978a : 322).

De mon point de vue cependant, les personnes ignorent les actes de leur *semengat* lorsque ce dernier se métamorphose en *antu* car c'est le passage d'un principe vital à une entité invisible capable d'intentionnalité qui crée la rupture et non le fait que les actions se déroulent « à un autre niveau de réalité ». Au contraire même, c'est précisément par l'expérience onirique que les humains ont accès à cette dimension de leur univers. Ce qui semble constant toutefois, c'est le vocabulaire choisi pour désigner l'un ou l'autre phénomène. Lorsqu'il est question d'une expérience onirique dont se souvient l'auteur, on semble en parler comme des aventures de son *semengat*; par contre, dans les contextes de prédation ou d'aide, on en parle comme d'un *antu* autonome. La force et la

signification du rêve ne sont pas du tout les mêmes dans l'un ou l'autre contexte, puisqu'un rêve impliquant un *antu* est immédiatement significatif ou plutôt un rêve significatif implique toujours un *antu* tandis que les autres sont le fait de *semengat*¹³⁰.

Les villageois démentent toute association entre un mauvais *semengat* et la personnalité d'une personne, qui est contenue dans son foie (*ati*) et disparaît avec lui. De même, le terme *jai'* qualifiant la *semengat* d'une femme morte en couches ou peu après et n'implique pas un jugement moral; ce fait n'engage en rien le caractère, la nature ou les actions de cette femme de son vivant (Sather 1978a : 327). Avoir un mauvais *semengat* renvoie à sa transformation en entité prédatrice et, dans ce contexte, est lié aux conditions du décès. Ce point de vue explique également le risque plus grand de création d'un *antu* agresseur lors des malemorts, les morts violentes et prématurées – les suicides, les noyades, les accidents etc. En ce sens, le *antu* d'un être vivant est autonome et ne véhicule pas sa personnalité, point que confirment Uchibori (1978 : 17, 36-37, 40-41) et Sather (1978a).

S'ils ne sont pas tenus responsables des actions de leur *semengat* (métamorphosé en *antu*), les humains ne sont néanmoins pas exempts de tout reproche.

*However, the notion of a bad soul carries with it a taint. In this case, the elderly woman suspected of being a buyu is often thought to harbour envy, or her ill-fate may additionally be attributed to an inherited defect, a neglect of omens or omission of ritual observance (Sather 1978a : 322)*¹³¹.

Dans les exemples qui précèdent, une grand-mère se transforme en *antu* agresseur à la suite de mauvais traitements, mais rectifie également la situation problématique de l'adoption d'un enfant par son frère. Une jarre devient agressive à la suite semble-t-il de négligences entraînées par la conversion au christianisme. Le riz n'admet pas non plus de négligence rituelle ou il se protège du pillage.

Ainsi, les conditions pouvant induire la métamorphose / transformation d'un *semengat* en *antu* prédateur sont de différents ordres : le comportement social (l'envie des femmes

¹³⁰ La coupure entre les deux phénomènes n'est pas drastique comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Il en va de même chez les Aborigènes australiens par exemple qui éprouvent parfois des difficultés à départager les rêves qui impliquent le *Tjukurrpa* (l'ordre ancestral juridique et cosmologique) des autres, sans portée réelle (Poirier 2005 : 129).

¹³¹ Sather note également d'autres situations de négligences rituelles qui conduisent à des relations problématiques entre vivants et *antu*.

âgées, les mauvais traitements infligés à une femme); les conditions particulières du décès; les erreurs rituelles et plus largement des relations inadéquates avec les entités invisibles (la négligence d'un rêve où une entité réclamant à manger, le non-respect d'un présage et le manquement aux prescriptions rituelles).

Les écrits ethnographiques mettent également l'accent sur les enfreintes à la loi coutumière et proposent deux lectures du rôle des entités invisibles. Celle de Jensen propose une compréhension d'une harmonie cosmique fondée sur le respect par chaque espèce d'une *adat*. En cela, il prolonge le constat de Schärer (1963 : 74-75) à propos des Ngaju.

Each member part of the universe, be it spirit, human, animal, or vegetable, belongs to the universal order and has its normal and appropriate way of behaving according to its nature. And this is the basis for Iban adat law (Jensen 1974 : 111).

L'*adat* est donnée par Jensen comme le mode de promotion et de régulation de relations harmonieuses entre les humains et les autres habitants de l'univers, des humains, des esprits, des végétaux, des animaux. Une brèche à la loi coutumière brise cette harmonie ou cet équilibre entre les divers êtres, qu'il faut restaurer (*ibid.* : 112). Cette lecture d'une totalité cosmique harmonieuse est fort justement critiquée par Heppel (1975 : 277) et Sather (1980b : xxxi) qui soulignent plutôt le fait que chaque brèche à l'*adat* implique des humains, des entités invisibles et des actions spécifiques, jamais l'idée d'une rupture d'un « équilibre cosmique ». L'*adat* régit un ensemble de relations spécifiques des humains entre eux, mais aussi entre les humains et les non-humains. Des violations de l'*adat* ou des prohibitions rituelles (*pemali*) provoquent des ruptures dans les relations avec les entités invisibles et menacent une personne, une maisonnée et, dans les cas les plus importants, le village entier, de représailles sous forme de maladies, décès, échecs des récoltes, stérilité, catastrophe naturelle etc.

Les exemples ethnographiques qui précèdent témoignent en faveur de la lecture de Sather ou d'Uchibori. En même temps, ils débordent du strict cadre de la loi coutumière. Cette dernière ne régit qu'un aspect des relations aux *antu*, le plus formel. Plus que des enfreintes à la loi coutumière, les situations rapportées mettent en scène des erreurs (*salah*). Des erreurs multiformes qu'il est possible de retracer où les *antu* sont identifiés et s'immiscent dans la vie de quelques personnes précises. Que ce soit dans les relations sociales avec les humains ou les entités invisibles, les villageois

insistent sur ce qui est juste (*betul*) et ce qui est erroné (*salah*). Dans ce dernier cas, les humains concernés doivent prendre les mesures nécessaires et adaptées à chaque situation pour la corriger. La somme de tous ces événements tisse un pan de la toile des relations que les Iban entretiennent quotidiennement avec l'univers invisible. Nous sommes très loin de divinités omniscientes et omnipotentes qui sanctionnent les actions humaines d'une part, et au-delà du cadre juridique d'autre part, bien que la même logique prévale.

4.4 Conclusion

Le *semengat* (principe vital) et les *tuboh* (« corps ») posent les bases de la conaturalité des êtres vivants que ce soit les humains, les animaux, les végétaux ou les minéraux. Cette conaturalité est attestée par les pratiques entourant trois catégories d'êtres vivants essentiels aux Iban, leur aliment de base – le riz –, leur principal bien de valeur – les jarres précieuses – ou eux-mêmes, les humains. Toutes ces pratiques sont orientées vers l'arrimage du *semengat* au « corps » pour assurer la vitalité et la prospérité de l'être vivant; toutes sont attentives à le prémunir des agressions d'entités invisibles ou de la sorcellerie et du vol humains.

Ce *semengat* possède néanmoins la capacité de se détacher du « corps » et de se métamorphoser en entité invisible. Cette métamorphose introduit une disjonction ontologique : il n'est plus question d'êtres vivants, mais d'entités invisibles. La métamorphose du principe vital, corollaire de sa détachabilité plus ou moins temporaire du « corps », et non la mort comme le postule l'anthropologie religieuse, se donne comme le véritable passage du monde des vivants à celui des entités invisibles. Un passage plus ou moins temporaire et réversible. Cette métamorphose potentielle de tout être vivant en entité invisible contribue à l'immanence des *antu*. Là où résident ou ont résidé des êtres vivants, c'est-à-dire partout sur la terre, se trouvent potentiellement des *antu*. Par ailleurs, ceux-ci ne sont pas foncièrement « bons ou mauvais », mais interfèrent dans les vies humaines sous formes de soutien à leurs activités ou d'agressions. Les intentions bienveillantes commandent des offrandes et l'établissement d'une relation où le don de nourriture répond à l'aide potentielle. L'agression suppose une gamme de protections et de réponses, allant d'un rite mineur à une cure chamanique, et la réparation de l'erreur à la source de la situation. Les humains doivent

donc dans chaque situation repérer les origines des entités invisibles, leurs intentions à leur égard et y réagir adéquatement. Ces multiples relations tissent l'univers quotidien et contribuent à la sanction des comportements humains sans pour autant mettre en scène une autorité transcendante, un Dieu tout puissant, ou des catégories fixes d'êtres invisibles, bons ou mauvais, qui se rapprochent de l'opposition, très chrétienne, opposant les démons et les divinités comme le souligne Barrett (1993). Il est important d'examiner les divers modes relationnels entre les humains et ces entités invisibles. C'est ce que propose le chapitre suivant.

CHAPITRE 5 : LES RELATIONS AVEC LES ENTITÉS INVISIBLES

Qu'est-ce que l'animisme pour les Iban ? Non sans humour, une villageoise situe le *pengarap* iban (de la racine *arap* traduit par « *faith, confidence* » par Richards 1988 et « *faith, trust* » par Sutlive et Sutlive 1994) par rapport à d'autres religions. Les chrétiens cherchent leur *petara* et le trouvent dans leur bible. Celui de l'Islam est loin : il faut l'appeler à l'aide de haut-parleurs. Les *petara* ou les *antu* iban, eux, sont proches, *semak* (« proches, adjacents »); ils voient (*meda'*) et entendent (*nginga*) les humains. Ils peuvent sanctionner un comportement inadéquat ou accéder à une requête de charmes ou d'aide. Ils expriment leurs propres souhaits, demandes de nourriture notamment, et dispensent des avertissements. A charge des humains d'être attentifs à leurs manifestations (rêves et augures principalement) et de nourrir une intimité avec eux par des rituels et des offrandes, le tout encadré par la loi coutumière. Les villageois décrivent volontiers cette intimité par l'abondance des charmes, l'ampleur des rituels, la taille imposante des essarts et les manifestations nombreuses des augures. De toute évidence, pour les villageois, l'animisme n'est pas une projection de relations sociales sur des êtres non-humains, mais bien la capacité d'entretenir des relations adéquates avec ces entités.

Ce chapitre s'emploie à retracer les pourtours des relations avec les entités invisibles d'une part et à préciser qui sont ces êtres invisibles d'autre part. Les deux premières sections examinent les modes de contacts, particulièrement le rêve et l'augure, puis les modes relationnels organisés selon les intentions bienveillantes ou prédatrices des entités. Par la suite, je m'attache à cerner les entités invisibles tout d'abord à travers les grandes catégories célèbres dans les écrits, leur territoire de résidence et la ligne fondamentale qui les sépare des humains, celle entre visibilité et invisibilité. La section suivante se penche plus particulièrement sur les entités bienfaitrices, les *petara*, celles qui « font vivre » les humains et se placent par rapport à eux dans un rapport d'ancestralité. Cette notion est abordée de manière féconde grâce à une forme particulière de transformation : celle de certains défunts en animal et plus particulièrement en serpent. Elle permet de sortir d'une lecture des *petara* iban en termes de divinités pour imposer celle d'ancestralité, mais d'une ancestralité proche de celle définie par Ingold.

5.1 *Les modes de contacts*

Les villageois utilisent plusieurs modes d'accès à l'invisible qu'ils ne hiérarchisent pas entre eux et qu'ils combinent aisément. Au sein de chacun cependant, se dessine une gradation allant de la présence diffuse d'entités invisibles à leur rencontre individuelle. Aussi, il serait certainement plus juste de découper cette présentation en fonction de la proximité des *antu* tous modes confondus. Cette approche serait beaucoup plus cohérente avec la formulation villageoise de l'importance de la proximité des *antu*. Le texte serait cependant plus difficile à suivre et c'est pourquoi je retiens un ordre d'exposition qui distingue l'observation et les sensations issues de l'environnement, le système augural et le rêve¹³².

5.1.1 *Les sensations et l'observation de l'environnement*

On peut entendre et voir des *antu*. Dans la plupart des cas recensés par Uchibori (1978 : 220), les « fantômes¹³³ » se manifestent par des sons étranges et puissants tels ceux produits par des rochers qui déboulent ou un fort vent. Les *antu pala* (le *antu* des têtes, les trophées suspendus à la galerie couverte) émettent des sons lorsqu'ils se déplacent dans la longue-maison. On reconnaît également les *antu* à la lueur qu'ils produisent, comme celle de l'incandescence d'une cigarette. Barrett (1993 : 243) décrit l'apparence caractéristique de *antu* non identifié : une paire d'yeux rouges haut perchée sur un figuier, une forme noire et large avec une tête conique dans la jungle, des petites formes voletant dans le grenier. Un clignement d'œil et ils ont disparu.

Durant mon séjour, il est arrivé à deux reprises que des personnes voient des *antu*, les deux fois au cours d'un rituel funéraire impliquant justement leur présence. Pour cette raison, la tension lors des veillées funèbres par exemple est parfois palpable¹³⁴. Au cours de l'une d'elle, un groupe de personnes assemblées vers l'entrée de la longue-maison a vu un *antu*, une forme lumineuse se déplaçant dans la jungle¹³⁵. La seconde apparition a eu lieu au

¹³² L'hépatoscopie constitue un autre canal par lequel les entités invisibles communiquent le futur aux humains et plus précisément l'issue, favorable ou non, du rituel que la divination conclut. Ses modalités sont décrites par Jensen (1974 : 138-140).

¹³³ Le fantôme étant un *antu*, celui associé à une personne décédée.

¹³⁴ D'autres auteurs notent ce point (Uchibori 1978, Heppel 1975). Les villageois appliquent plus ou moins scrupuleusement la règle qui empêche quiconque de dormir dans les *bilik* durant les trois nuits funèbres car, disent-ils, c'est le chemin emprunté par les entités invisibles. Deux décès se sont produits dans la longue-maison en 1996. Pour le second seulement (celui de la grand-mère ayant subi de mauvais traitements, voir chapitre 4), les villageois ont installé les moustiquaires sur la galerie couverte au cours de la seconde nuit. J'ignore les motifs de ce choix, mais il est évident que le décès de cette femme s'est produit dans des conditions de tensions importantes.

¹³⁵ Selon Uchibori (1978 : 220), il est rare qu'un groupe voie un *antu*; il s'agit plutôt d'une expérience individuelle.

cours d'un rituel ponctuant la fin de la période de deuil au moment où des hommes, l'anthropologue et le chamane portent des offrandes à l'extérieur de la longue-maison. Une forme lumineuse de quelques centimètres est tombée devant le groupe. Il s'agissait pour les villageois d'un défunt, plus précisément de ses yeux ou de sa salive selon les versions.

Les *antu* peuvent être ressentis physiquement. Encore jeune, une villageoise a senti une prise sur ses chevilles l'immobilisant sur place et l'expérience est effrayante.

5.1.2 L'augure (*beburong*)

Les entités invisibles se manifestent auprès des humains par les augures qui constituent des messages dans sa forme la plus étudiée ou une transformation d'un *antu* en un animal. Le système augural iban est bien couvert par les recherches antérieures¹³⁶. Il est désigné par le terme *burong* (littéralement « oiseau ») ou *beburong* (f.v.)¹³⁷. Les auteurs (Freeman 1960a : 78-79, Perham in Ling Roth 1980 [1896] I : 191-201, Sandin 1977 : 2-4, 185, Sather 1980b : xxxii, Jensen 1974 : 89, Sather 1985 : 6) notent les mêmes six oiseaux,¹³⁸ les gendres de Lang Singalang Burong, le milan brahmane, qui partagent sa longue-maison et sont envoyés comme messagers vers les humains : *Ketupong* (picumne à sourcils blancs), *Bejampong* (geai longup), *Beragai* (trogon de Duvaucel), *Embuas* (martin-chasseur mignon), *Pangkas* (pic porphyroïde), *Papau* ou *Kalabu* (trogon de Diard), et un dépendant pauvre, *Nendak* (shama a croupion blanc), vivant dans une hutte attenante la longue-maison.

D'autres êtres vivants jouent un rôle augural. Des reptiles sont associés au héros mythiques, particulièrement les cobras (*tedong*), les pythons (*sawa*'), les serpents corail (*kendawang*)

¹³⁶ L'origine du système et sa transmission aux humains est largement commenté (voir notamment Freeman 1960a : 75-78, Jensen 1974 : 83-91, Perham in Ling Roth 1980 [1896] I : 197-200, Richards 1972 : 66-67 et Sandin 1980 : chapitre 7), aussi je n'y reviens pas.

¹³⁷ Il est possible de distinguer les *jeritan* qui se manifestent au commencement ou lors d'une étape importante d'une activité humaine, des *laba* qui sont porteurs de messages qui dépassent une entreprise particulière et s'appliquent à un ensemble d'événements marquant la vie d'un individu, d'une *bilik*, voire d'un village. La majorité des *burong labu* sont des augures agricoles, rencontrées dans les essarts ou à leur frontière et qui se comportent comme des « escortes » et suivent les humains. Ils sont généralement favorables si les humains en prennent soin (*intu*) (Freeman 1960a : 86, Jensen 1974 : 133-134, Sather 1985 : 5, Richards 1972 : 75).

¹³⁸ Il existe cependant des variations régionales. Dans la Baleh, les oiseaux auguraux sont les cinq gendres de Lang et deux habitants non apparentés. Les mythes décrivent la longue-maison de Lang et l'ordre des *bilik* des gendres, là aussi avec certaines variations. Par exemple, *Ketupong* vit dans la *bilik* de son beau-père ou a fondé son propre appartement (Freeman 1960a : 76-77). Par ailleurs, le statut de pauvreté de *Nendak* a donné lieu à des interprétations conflictuelles de sa place dans le système d'augure. Sather (1980b : xxxiv, xxxvi), Richards (1972 : 65) et Sandin (1977 : 4) estiment que ce statut correspond à une importance moindre de ses présages qui pondèrent ceux des autres oiseaux, tandis que Jensen (1974 : 131) soutient que ce statut n'entache nullement l'importance de *Nendak* dans le système augural.

et les hamadryades ou cobra royal (*belalang*) (Sather 1985 : 6-7). Certains animaux et insectes agissent également comme présages et sont associés aux esclaves de la « divinité » du sol et particulièrement de la riziculture, Simpulang Gana : lézard *belangkiang*, chenille poilue (*ulat bulu*), tarsier (*ingkat*), loris (*bengkang*), lézard moniteur (*menarat*), muntjak (*kijang*), cerf nain (*pelandok*), porc-épic (*landok*), ours (*beruang*), sanglier sauvage (*jani*) et cerf sambur (*rusa*) (Sather 1985 : 7)¹³⁹. Cette catégorisation contient des limites que Sather souligne fort justement puisque le même animal peut présenter plusieurs associations¹⁴⁰. D'après mes données, les villageois semblent plus enclins à rechercher qui se cache derrière l'animal en jeu qu'à lui attribuer une identité fixe.

Que font les augures au juste ? Un villageois dit qu'ils peuvent « ordonner » (*ngasoh*) le bien être ou les troubles, puis se reprend et précise qu'ils n'ordonnent pas réellement (*ukai ngasoh bendar*), mais préviennent des événements à venir (*madah*, « dire »). Le système augural représente le « livre » (*surat*) des Iban me diront souvent les villageois¹⁴¹. Ces avertissements annoncent des actions concrètes d'entités invisibles (voir chapitre 6). Il subsiste tout de même une ambiguïté : selon une villageoise le chant de l'oiseau *nendak* annonce sa transformation en *antu* à la nuit tombée et sa collusion avec des défunts (*orang sebayan*) pour piquer les pieds des vivants. Des exemples très clairs de transformations sont présentés plus loin.

Par le passé, les Iban recherchaient délibérément les augures (*beburong*) avant de se lancer dans une entreprise d'importance telle que un raid, l'essartage, la construction d'une longemaison, un *bejalai* etc. (exemples données par Richards 1972 : 70-75 notamment). La personne en charge, – le leader de l'entreprise, un des seniors ou le représentant de la *bilik* –, mais surtout le spécialiste en la matière, le *tuai burong*, construisait une hutte à l'écart du

¹³⁹ Simpulang Gana a également des suivants mineurs qui apparaissent occasionnellement, dont les plus importants sont le lézard *tuchok* et le crapaud (*raung*) et les moins importants le pangolin (*tengiling*), la vermine - rat et souris (*chit*) -, le léopard tacheté (*remaung daan*), les centipèdes et les millipèdes, les abeilles (*renyuan* ou *manyi*), les sauterelles et les fourmis (*semut*) (Sather 1985 : 7).

¹⁴⁰ Le python par exemple apparaît également comme ancêtre; le léopard tacheté est associé au patron de la Paku (Sather 1985 : 7, notes 16 et 17). La liste des augures n'est pas exhaustive et fixe; un animal peut perdre sa qualité d'augure lorsqu'il devient trop répandu, et un autre acquérir cette qualité (Jensen 1974 : 128).

¹⁴¹ Cette association est explicite dans l'histoire expliquant la perte de l'écriture par les Iban. Un Chinois, un Malais et un Iban doivent traverser une rivière avec un livre. Le premier le glisse dans son vêtement et l'encre coule à son arrivée d'où les caractères chinois; le second l'enrubanne sur sa tête et le retrouve intact sur l'autre rive; l'Iban l'attache avec son pagne et le détrempe totalement. Dans une version du mythe l'encre est effacée tandis que dans une autre un oiseau dérobe le livre alors que l'Iban s'appête à le faire sécher. Dans tous les cas, l'augure pallie cette perte (Perham in Ling Roth 1980 [1896] I : 197, données personnelles).

village, idéalement à proximité de la forêt primaire et sur la rive droite d'une rivière au-dessus du niveau d'inondation précisent Freeman (1960a : 92) et Jensen (1974 : 135). De ce lieu, il attendait d'entendre tous les présages confirmant la réussite de l'entreprise selon un ordre défini, mais variable d'un expert à l'autre¹⁴². A chaque présage attendu, il cassait un branchage (*kayu burong*) et récitait quelques mots de consécration. Ces morceaux de bois ainsi récoltés étaient par la suite enroulés dans un *pua'* et reçus au village avec la musique de gongs jouée par les femmes (Richards 1972 : 69-70) où ils étaient partagés entre les *bilik*. Ils contenaient la « puissance » de l'augure et étaient utilisés comme charmes par la suite (Freeman 1960a : 92, note 38); ils constituaient le symbole tangible du présage et l'objet rituel le plus significatif du rite (Sather 1980b : xxxix); ils transmettaient la « qualité magique » des oiseaux à la terre dans le cas d'un rite où ils étaient enterrés dans le sol sélectionné pour l'essartage (Perham *in* Ling Roth 1980 [1896] I : 192).

La recherche délibérée d'augure a décliné, mais le respect des présages demeure. Leur interprétation intègre plusieurs éléments : contexte d'apparition de l'augure, personnalité de l'oiseau, ses caractéristiques physiques et comportementales, son cri¹⁴³, l'allure du vol et un comportement inhabituel comme se percher sur le toit de la longue-maison ou foncer systématiquement sur une fenêtre (Freeman 1960a : 82sq, Jensen 1974 : 129-132, Sather 1980b : xxxv-xxxviii, Sandin 1977 : 3-4, Richards 1972 : 64-66). L'interprétation est toutefois extrêmement flexible et dépend des expériences passées de la personne qui lit les augures et de l'activité ou des intentions concrètes des humains et se révèlent dans le futur (Jensen 1974 : 138, Sather 1980b : xxxviii, King 1977, Pringle 1970 : 34-35). L'expérience et les précédents occupent une place prépondérante et l'interprétation suscite un intérêt et des échanges soutenus entre les seniors et experts (Sather 1980b : xxxix-xL, Freeman 1960a : 90, Perham *in* Ling Roth 1980 [1896] I : 191, 195).

Le pragmatisme l'emporte éventuellement sur le respect du présage. Il est possible d'ignorer certains présages, notamment ceux dont le sens ne se donne pas immédiatement ou encore lorsque les initiateurs d'un projet sont déterminés à le réaliser. Cette détermination ne résiste pas nécessairement à plusieurs présages consécutifs. Ainsi, un

¹⁴² Le système présente une solide cohérence, mais les écrits des différents auteurs (Gomes 1911 : 79, Freeman 1960a : 90-92, Jensen 1974 : 134-138, 160sq, Sather 1980b : xxxviii-xLiv, Richards 1972 : 70-74) témoignent de multiples variations régionales mineures.

¹⁴³ Trois oiseaux possèdent un cri normal et un cri d'alarme. Ce dernier est désigné par un nom particulier et il constitue généralement un mauvais présage.

villageois a ignoré un mauvais présage concernant l'emplacement de son essart en 1996. Au second, il s'est finalement résigné à abandonner son lot. La saison étant déjà avancée, il a dû choisir un espace rapidement défrichable, c'est-à-dire récemment cultivé et ne comprenant pas de gros arbres.

Le cri d'un animal n'est pas toujours interprété comme un présage. Une maisonnée ayant entendu le cri d'un muntjak interrompt sa journée de travail et quitte l'essart rizicole, tandis que d'autres villageois ayant eu un cri similaire en travaillant la poivrière rentrent au village chercher un fusil pour chasser l'animal. Enfin, des stratégies sont déployées pour éviter les présages lorsqu'il est difficile de reporter une activité ou lorsque des augures observés à l'avance cautionnent déjà l'entreprise. Par exemple, on bat des gongs de manière ininterrompue lorsqu'on effectue le trajet d'un village à l'autre pour un mariage (Freeman 1960a : 89, Perham *in* Ling Roth 1980 [1896] I : 195¹⁴⁴), ou encore on se bouche les oreilles avec des feuilles pour ne pas entendre les oiseaux (Sather 1980b : xxxviii).

Il arrive qu'un présage concerne à la fois le village et une *bilik* particulière. Un reptile de la famille des lézards moniteurs (*meniling*) a cogné à la porte d'un appartement et passé sa tête dans l'embrasure. Le présage est déclaré favorable pour la longue-maison et pour la *bilik* dans laquelle il a passé la tête. Une villageoise affirme que le village a ressenti les effets bénéfiques de cet événement, et plus particulièrement l'appartement en question dont les conditions matérielles n'ont cessé de s'améliorer depuis lors.

Enfin, des événements particuliers sont interprétés comme des présages. Par exemple, le jour du mariage d'un villageois, la rivière Layar le long de laquelle se trouve la longue-maison a connu une crue exceptionnelle. Les personnes âgées du village ont déclaré l'événement favorable et recommandé des offrandes, car, selon eux, les biens couleraient vers le couple comme l'eau vers le village.

Le verdict donné, il convient de réagir correctement aux présages¹⁴⁵. Des présages ignorés entraînent des catastrophes individuelles ou collectives et à long terme le retrait des « divinités » comme « guides ». Un présage *jeritan* défavorable provoque l'arrêt de

¹⁴⁴ En outre, les sourd et les enfants sont exempts du respect des augures, les premiers car ils ne les entendent pas, les seconds car ils ne les comprennent pas encore (Perham *in* Ling Roth 1980 [1896] I : 195).

¹⁴⁵ De nombreux auteurs traitent de ce point (Freeman 1960a : 80-81, Sather 1985 : 2-3, Sather 1980b : xxxiv-xxxv, Sandin 1980 : chapitre 8 pour des exemples concrets, Jensen 1974 : 134).

l'activité en cours. Les *laba* inauspiciose requièrent un rite de neutralisation incluant des offrandes (Sather 1985 : 10-12) et, dans les cas les plus dangereux des offrandes plus élaborées et un sacrifice, voire les services d'une personne capable de « manger le présage » (*orang tau makai burong*) (Sather 1985 : 12-13, Sather 1980b : xL-xLi, Sandin 1980 : chapitre 9, chapitre 10 pour des rites de neutralisation). Les présages favorables exigent au minimum un jour de repos comme marque de respect, des offrandes et éventuellement le sacrifice d'un poulet et une onction sanglante (Sather 1985 : 12)¹⁴⁶.

Le village a reçu un présage défavorable durant mon séjour, un trogon de Duvaucel, l'un des principaux oiseaux auguraux, ayant parcouru les deux-tiers de la galerie couverte après s'être introduit par l'une de ses extrémités. Il a été assommé alors qu'il tentait de s'échapper à l'air libre. Après délibérations, le présage a été jugé néfaste pour l'ensemble du village – l'oiseau avait volé le long de vingt-sept appartements sur trente-trois – et particulièrement pour la maisonnée en face de laquelle il a tenté de s'échapper. Cette dernière a été déclarée responsable (*iya empu*; « elle possède ») du présage. Un rite collectif de neutralisation (*entabar*) a été organisé le lendemain sur la portion de sa galerie, mais avec des offrandes provenant de toutes les maisonnées. Au cours de ce rite, un poulet a été amené à refaire le parcours de l'oiseau, jeté en l'air pour l'obliger à battre des ailes, rattrapé et relancé. Il a également servi à l'onction sanglante et au balayage accompagné de prières qui ont suivi. Comme dans de nombreux rites mineurs, le poulet n'est pas sacrifié pour réaliser l'onction sanglante : une incision de sa crête permet de récolter quelques gouttes de sang. Puis, la personne capable de « manger les présages » (*tau makai burong*)¹⁴⁷ ingère l'oiseau qu'elle a au préalable cuisiné seule (allant chercher du bois exprès pour cette opération). Des offrandes sont installées à chaque entrée principale de la longue-maison, disposées dans des feuilles de figuier parasite (*kara'*) empêchant l'entrée des oiseaux¹⁴⁸. Après quoi, tous les villageois se font aspergés de l'eau dans laquelle le charme a trempé, en l'occurrence un noyau de jacquier pétrifié reçu d'un *antu*, et elles emportent un échantillon de cette eau pour neutraliser de futurs mauvais rêves ou présages et assurer

¹⁴⁶ Là aussi, la diversité est de rigueur. Ainsi un mauvais présage concernant une longue-maison commande le départ de ses habitants qui peuvent cependant réintégrer par la suite leur logement par l'achat d'une jarre *rusa'* (Richards 1972 : 77-78).

¹⁴⁷ Cette capacité ne confère pas un statut en soi et n'est pas reconnu dans la sphère prestigieuse.

¹⁴⁸ Selon un villageois, elles agissent comme *tambai*, une pièce de tissu accrochée comme bannière avec une petite assiette pour interdire l'accès d'un village (par exemple en cas de deuil).

un état de fraîcheur rituelle. Une seconde réunion permet de collecter le montant donné à l'officiant par chaque appartement, fixé à 2RM.

Durant mon séjour, un couple installé en ville a trouvé un python lové dans un chaudron. Après consultation d'un spécialiste augural, le présage est déclaré favorable et commande un rite propitiatoire. Pour « soigner l'augure » (*ngintu burong*), la maisonnée convie sa parentèle, des collègues de travail et des notables du bazar à un rite comprenant un balayage avec un poulet (*biau*), une onction sanglante (*enselan*) et des prières (*sampi*). Selon l'*adat* du spécialiste consulté, quarante personnes rétribuées par un œuf cuit dur – fait inusité pour les villageois - doivent prononcer quelques mots de bénédiction (*biau*). Les hommes âgés débutent la série qui sera complétée par des femmes – y compris l'anthropologue - avec quelques formules d'usage souhaitant longue vie, santé et prospérité (*gerai nyamai, gayu guru*). Des offrandes et la lecture du foie d'un porc pour vérifier l'issue du rite et les effets du présage complètent le rite.

Cependant, l'erreur est toujours possible. Une sage-femme rapporte que dans la Rejang où elle a travaillé, une tortue (*lelabi*) s'est manifestée dans une longue-maison. Un rite a été organisé pour « veiller » ce présage favorable (*ngintu burong*) au cours duquel la tortue a été amenée à pénétrer dans chaque appartement. Ce choix s'est avéré tragique et les décès se sont multipliés, révélant un état de chaleur rituelle (*angat*).

5.1.3 Le rêve (*mimpi*)

Les écrits ethnographiques signalent largement l'importance du rêve comme guide dans la vie quotidienne (Howell 1992 [1963] : 20), source d'innovations rituelles et de changement social (Freeman 1975 : 284-285, Masing 1997 I : 38), moments d'expériences du monde invisible (Uchibori 1978 : 16) et réception des charmes de la part d'entités bienveillantes (Sandin 1980). Le processus onirique, selon Freeman (1975 : 287), devrait constituer l'accès privilégié à l'étude de la religion iban. A l'instar de Poirier (1990 : 44-45) et d'autres auteurs prônant une approche cosmocentrique, je préfère voir dans le rêve une forme d'expérience sensible qui, comme les perceptions de phénomènes environnant à l'état de veille, l'augure, « informent la personne et/ou la collectivité ». Comme pour les autres champs expérientiels, les rêves offrent souvent plus qu'un signe; ils constituent aussi des rencontres entre un humain et un *antu*.

Cette présentation effleure les étapes du processus onirique (c'est-à-dire le rêve et sa mise en œuvre sociale) telles que clarifiées par Poirier (1990 : 35-44, chapitre 5) : l'expérience onirique (comprenant son inclusion dans une théorie locale de la praxis et de la réalité); le récit onirique (la construction et l'« édition » du rêve); les modes de partage; la grille de classification des rêves et leur interprétation. La cinquième étape, « le processus d'élaboration collective, donc sa mise en œuvre sociale proprement dite par son insertion dans le discours et la pratique publics » (Poirier 1990 : 35) est absente de cette thèse faute de données¹⁴⁹. Comme pour les Kukatja (*ibid.* : 44), les rêves pertinents pour la collectivité et appropriés par elle sous forme d'innovations rituelles, mythiques par exemple, sont rares chez les Iban. Le champ de pertinence des rêves dont il est question ici se situe au niveau des personnes et des maisonnées. Le rêve comme source d'innovation existe cependant chez les Iban. Par exemple, Freeman (1975 : 284-285) rapporte que, peu avant son arrivée dans la Baleh, quelqu'un d'une autre région (la Katibas) a rêvé que Pulang Gana, le *petara* associé à la terre et à l'agriculture, a été tué. Le rêve prévient de plus que ceux qui ne porteront pas le deuil auront de mauvaises récoltes pendant les huit années suivantes. Le deuil fût massivement porté. Un autre rêve annonça par la suite que le fils de Pulang Gana avait succédé à son père. Cependant, ce n'est pas tant le processus onirique que j'examine que l'invisible auquel il nous introduit.

Rêver est une activité de l'ordre de l'habileté, du savoir. Ainsi, les villageois m'ont demandé à plusieurs reprises si je savais rêver (*nemu mimpi*). Les adultes possèdent une faculté onirique variable et les enfants ne savent pas nécessairement rêver, ce qui ne signifie pas qu'ils sont privés de rêves. Savoir rêver suppose donc plus qu'avoir des rêves; encore faut-il être prolifique en rêves significatifs, savoir les interpréter et réagir adéquatement. Il est possible de tenter de provoquer le rêve en se retirant dans des lieux isolés, fréquentés par des *antu*, pratique qui se nomme *nampok* (Gomes 1911 : 204-205, Sather 1990 : 30-31, Schärer 1963 : 148 pour une pratique apparemment semblable chez les Ngaju)¹⁵⁰.

¹⁴⁹ L'auteure propose d'aller au-delà des ressources innovatrices du rêve pour y inclure les choix, les contraintes et les stratégies individuels à l'état de veille qui orchestrent l'articulation d'un rêve à un contexte donné. Je n'ai pas d'exemple de cette articulation stratégique d'un rêve, mais, à l'extrême de ce continuum, les villageois lui reconnaissent une dimension manipulatrice. Ils disent par exemple d'un villageois qu'il était avare de ses pouvoirs et refusait d'en faire bénéficier les autres en prétextant un mauvais rêve le jour convenu.

¹⁵⁰ Freeman (1975 : 284) mentionne également la construction d'une « maison de rêves » (*pancha*) érigée lors d'un rite (*gawai nangga langit*).

The traditional Iban strongly believes that he may gain foreknowledge of the future through omens and dreams. For this reason Iban leaders in past centuries intentionally sought dreams in particular. Many ventured to solitary places to sleep in order to meet spirits from whom they hoped to receive charms assuring them of invulnerability and success in war, prosperity in farming and trading, or special powers to cure the sick (Sandin 1980 : 135).

En revenant d'allumer un feu pour une défunte, une villageoise me propose de revenir la nuit en quête de rêves et de charmes. Spontanément quelques villageois nous menacent en riant de se poster dans la jungle pour nous effrayer. Ainsi si la pratique est encore présente dans les esprits et se prête à l'humour, elle semble néanmoins tombée en désuétude et les rêves dont il est question ici n'ont pas été délibérément provoqués.

Le rêve provient des aventures du *semengat* dans le monde invisible, de ses rencontres avec d'autres *semengat* et entités invisibles. A ce titre, le sommeil est respecté et il est d'usage de se lever silencieusement le matin et de ne pas réveiller un dormeur (Sandin 1980) sauf en des occasions rituelles où l'attitude inverse prévaut¹⁵¹. Bien que les Iban distinguent l'univers onirique du monde visible, le rêve est tout aussi réel et tangible que les expériences éveillées (Ling Roth 1980 [1896] I : 231sq, Uchibori 1978 : 15-16).

I observed a very mundane quality to dream reports--working with one's great grandfather in the field, living with one's deceased wife. Such experiences are endowed with the same accent of reality as waking experiences and have much the same evident value as an eye-witness account (Barrett 1993 : 242).

L'équivalence des deux modes d'expérience est attestée par l'exemple suivant. Un cas de rencontre éveillée avec un *antu sebayan* (un défunt) m'a été rapporté¹⁵². Une femme issue du village a rencontré son grand-père décédé alors qu'elle était éveillée. Ce dernier lui a parlé puis, selon l'usage iban, a annoncé son départ en se dirigeant vers la porte. Lorsqu'il a disparu, elle s'est alors souvenu qu'il était mort. Cet événement annonce le soutien du grand-père et la femme s'est empressée de lui faire des offrandes. C'est exactement l'interprétation et la réaction qui font suite à une rencontre similaire, mais onirique cette fois.

¹⁵¹ Par exemple, l'invitation formelle d'une longue-maison à un rituel important se fait en pleine nuit alors que trois messagers - dans le cas vécu - font brutalement irruption au village à deux heures du matin, cognant à chaque porte. Tout le monde doit se rassembler sur le *ruai* du *tuai rumah* pour entendre l'invitation et manger la collation apportée par les visiteurs.

¹⁵² Le phénomène est peut-être rare et Uchibori (1978 : 220) ne connaît aucun exemple d'apparition visuelle de fantômes.

Les rêves se partagent discrètement à *Rumah Manah*. Les proches se racontent leurs rêves significatifs au lever et vont éventuellement consulter d'autres parents ou les inviter aux rites qui suivent certains rêves. A la différence des Iban de la Baleh en 1950 (Freeman 1975 : 284), les villageois de *Rumah Manah* ne se réunissent pas – ou plus - sur la galerie à l'aube en petits groupes pour commenter leurs rêves et décider de leurs significations¹⁵³. Il m'est cependant arrivé d'être questionnée sur mes rêves et ce champ, s'il commande une relative discrétion, ne relève pas du secret. La nouvelle d'un rêve entraînant un rite se répand très rapidement, encore que son contenu exact semble ignoré de la plupart des gens. La signification globale de celui-ci, seule, circule (des exemples sont donnés plus loin). Il ne m'est arrivé qu'à quelques reprises, exposées plus bas, d'avoir une description d'un rêve suivi d'une explication sur son sens. Pour deux d'entre elles, le rêve m'a été raconté dès le lendemain et faisait l'objet d'un rite. Une troisième a nécessité un rite chamanique et la rêveuse l'a décrit publiquement, mais à l'intention du chamane, à cette occasion. Les autres récits détaillent des rencontres passées avec des *antu* qui ont contribué au succès des rêveurs. Les villageois retiennent le rêve déjà interprété et le véhiculent dans des idiomes concis indiquant la portée du rêve et des actions à prendre. Ils diront par exemple de X qu'un *antu* lui a réclamé à manger, forme succincte d'une relation impliquant une contribution invisible en échange d'offrandes. Il n'est donc pas de mon ressort de traiter en profondeur du récit onirique.

Il est bien sûr fréquent de rêver des uns et des autres. Ces rêves témoignent de l'attachement et de l'ennui mutuel. On les raconte ainsi : « Cette nuit, j'ai pris/emmené X en rêve » (*mai X mimpi*). Les deux *semengat* se sont rencontrés et l'événement ne présente aucune particularité. Cependant, les villageois guettent des rêves significatifs.

Les rêves prédictifs sont qualifiés par une variété d'adjectifs se rapportant à leur contenu et de nombreux exemples sont colligés dans les textes. Il s'agit de s'assurer avant toute entreprise d'un état favorable (*lantang*) c'est-à-dire du soutien des *petara*. Par exemple, un rêve auspiceux met en scène une abondance de poissons, de fruits, symboles d'une bonne récolte dans le domaine agricole ou de trophées avant un raid guerrier. Un villageois a connu une récolte de poivre exceptionnelle après avoir vu une très grande quantité de noix d'illipé en rêve alors que sa poivrière compte peu de plants. Il est très positif pour un rêveur

¹⁵³ Metcalf (1982 : 58) fait le même constat pour les Berawan.

de se retrouver au sommet d'une très haute colline et de voir très loin dans toutes les directions, ou encore ceux dans lesquels il vole et survole une vaste étendue. Ces rêves m'ont été rapportés par des hommes et j'ignore si les femmes expérimentent ce genre de rêve. Il semble que les éléments significatifs soient l'élévation et le fait de porter son regard sur une vaste région¹⁵⁴. Jensen (1974 : 164) mentionne également le fait de rêver de traverser une rivière à la nage. Un serpent enroulé autour de la main gauche (symbole des cheveux de l'ennemi), une noix de coco ou une noix d'arec qui tombent (symboles des têtes de l'ennemi) sont très favorables avant une guerre (Richards 1972 : 80, Sandin 1977 : 5). Plusieurs femmes ont eu des indices du sexe de leur enfant ou de son avenir par un rêve durant leur grossesse. Par exemple la mère d'une sage-femme établit un parallèle entre ce métier et un rêve qu'elle a fait durant sa grossesse dans lequel elle pêchait (*mansai*)¹⁵⁵. L'enfant se « souviendrait » (*ingat*) de ce rêve.

À l'inverse, tout rêve signalant une situation désagréable, un sentiment de honte ou de frayeur sont inauspicious. Ils correspondent à un état de malaise (*enda' lantang*), c'est-à-dire de plus grande vulnérabilité du fait de l'absence d'assentiment des *petara*. Ils commandent de suspendre les activités prévues pour le lendemain sous peine de voir l'actualisation de la teneur globale du rêve. Dans un rêve honteux, on peut glisser par exemple devant les autres; quelqu'un peut se moquer de nous. Un villageois a rêvé que son petit-fils tombait de l'échelle qui permet d'accéder à la longue-maison et a interdit à ce dernier d'aller à l'école le lendemain. À la suite d'un rêve le plaçant en situation honteuse, un autre s'est abstenu de venir au cimetière inhumer un cadavre et s'est contenté de préparer le repas sur la grève. Comme son nom l'indique, un rêve colérique (*mimpi ringat*) génère de la colère, par exemple lorsque le rêveur s'entaille le pied en abattant un arbre. La poursuite est un thème fréquent du rêve effrayant. Un jeune homme rêve qu'il est poursuivi par un serpent : il se sauve vers l'amont (*ulu*), il se sauve vers l'aval (*ili*)¹⁵⁶, le serpent est toujours là. Aussi, il est préférable qu'il n'aille pas dans la jungle le lendemain. Une femme a été poursuivie en rêve par des êtres en grand nombre, aux poils/cheveux foncés, ressemblant à des animaux sauvages. La même interprétation prévaut. Selon une

¹⁵⁴ Les villageois soulignent le mérite de connaître un important territoire et d'aller loin géographiquement.

¹⁵⁵ Ce type de pêche féminine requiert un panier finement ajouré que la pêcheuse cale sous ses pieds, à contre-courant, devant des roches qu'elle soulève rapidement. Les crevettes et minuscules poissons ainsi délogés nagent directement dans le panier qu'il suffit de vider de son eau. Je ne suis pas certaine du lien entre cette forme de pêche et le métier de sage-femme.

¹⁵⁶ L'amont et l'aval des rivières constituent les principales références directionnelles; elles correspondent également à l'intérieur des terres et aux régions côtières étant donné le parcours des rivières.

informatrice, les rêves de poursuite correspondent aux habitudes des *antu* de l'eau qui cherchent le rêveur pour lui causer des problèmes (*nganu*). Dans un autre récit, une villageoise se réveille brutalement une nuit en rêvant du jappement d'un chien, celui d'un *antu*. Il peut s'agir du chien du *antu gerasi* qui chasse avec sa meute ou être compris comme une mise en garde sur la présence d'un *antu*¹⁵⁷. La villageoise s'est levée et a fumigé une partie de l'arbre *pau* à l'extrémité de la *bilik*. Elle s'est également abstenue de sortir le lendemain¹⁵⁸.

Certains rêves commandent une réponse plus énergique. Une villageoise a rêvé qu'on lui volait ses biens. Le lendemain, elle convie le chamane, présent au village pour un autre rite, pour qu'il « mange son rêve ». Le chamane rassure l'audience en infirmant la possibilité d'une attaque perpétrée par une entité invisible (*nadai utai ngachau*). Il ramène le *semengat* de la villageoise en lui enfonçant un grain de riz sur le dessus de la tête et pratique une onction sanglante sur chaque membre de la maisonnée. Il oint également chaque jarre d'eau dans laquelle il a trempé ses charmes et accroche des offrandes à un fil qui relie chacune d'elles. Il en réserve une part à la cuve de riz au grenier afin de protéger celui-ci.

Enfin, les rêves les plus importants pour les villageois impliquent l'intervention directe d'un *antu* dont le chapitre 4 a procuré des exemples. Cette intervention s'avère bénéfique ou non : elle relève d'une relation selon laquelle l'entité « perturbe, dérange » (*ngachau*) ou, au contraire, s'apprête à aider le rêveur (*nolong*). Rappelons qu'un *antu* peut entretenir les deux types de relations simultanément avec des personnes différentes, ou successivement. La section suivante examine ces deux modes relationnels.

5.2 Les modes relationnels

Les villageois, comme les autres groupes animistes, sont attentifs à leur environnement qui leur procure de nombreuses indications sur les mouvements du monde qui les entoure, les actions des entités invisibles et leurs conséquences possibles. Bien que certaines entités soient réputées causer plus souvent du tort ou au contraire s'avérer généralement

¹⁵⁷ De manière générale le cri d'un chien ou encore d'une oie est considéré comme un avertissement de la présence d'un *antu*. Richards (1972 : 80) classe l'aboiement d'un chien dans les rêves auspicious, montrant ainsi la diversité des interprétations possibles.

¹⁵⁸ Il est possible de se référer aux auteurs pour d'autres exemples (Hose et McDougall 1993 : 169, Jensen 1974 : 164, Richards 1972 : 80, Sandin 1977 : 5, Bernstein 1991 : 93-95 pour les Taman)

bénéfique, les villageois ne rangent pas *a priori* toutes les entités invisibles dans l'une ou l'autre catégorie : l'expérience, l'interprétation du rêve ou de l'augure permet de repérer les intentions d'une entité particulière dans un contexte précis. L'entité peut déranger (*ngachau*) ou annoncer son soutien (*nolong*); elle s'engage dans une relation de prédation, généralement marquée en terme de consommation, ou de soins aux vivants (*nurturing*) récompensés par de la nourriture. Ainsi, les deux modes relationnels dominant les approches cosmocentriques sont co-présents dans le cas iban.

Le verbe manger (*makai*) imprègne la socialité iban. Il cible une des nécessités vitales que rappellent sans cesse les villageois, jusque dans leurs formules de politesse¹⁵⁹, il désigne les rapports sexuels ou encore la situation d'une personne vivant aux crochets des autres et surtout, pour le propos de cette thèse, il traduit des formes relationnelles entre humains et *antu*.

La prédation des *antu* sur l'être vivant, et plus précisément sur son *semengat* qui entraîne la maladie voire la mort, est pensée en termes de consommation. Sather (2001 : 68) note que les *semengat* libérés apparaissent et se comportent comme du gibier sauvage (*jelu' liar*). Harrisson et Sandin (1966 : 181) et Sandin (1994 : 142 note 27) précisent que les *semengat* apparaissent comme des cochons sauvages aux *antu gerasi* lorsqu'ils ne respectent pas les présages, les rêves ou d'autres codes de bonnes conduites. De manière générale, les entités invisibles voient les humains comme des animaux (Harrisson et Sandin 1966 : 171) et, comme chez d'autres groupes animistes, la prédation est exprimée en termes de nourriture et de consommation propres à chaque espèce. Le même constat prévaut chez les Kantu', un groupe ibanique du Kalimantan.

A senior augurer of the Kantu' told me that the source of most human misfortune is that the spirits 'see' human beings as wild pigs and, accordingly, try to hunt them. (Thus, humans are to spirits as wild pigs are to humans.) [...] While the Kantu' appear as pigs to the spirits, therefore, the spirits themselves appear as pigs to some other class of entities (Dove 1996 : 584).

Ces éléments ethnographiques sont très similaires à ceux qui soutiennent le perspectivisme de Viveiros de Castro, mais je n'ai malheureusement pas fouillé cette avenue.

¹⁵⁹ Comme ailleurs dans le monde malais, la formule de politesse usuelle équivalente à notre « comment vas-tu ? » est : « as-tu déjà mangé ? ».

Pour se débarrasser d'un prédateur, les villageois recourent également à la nourriture: il s'agit cette fois de donner une part aux prédateurs de manière à ce qu'ils ne consomment pas l'être vivant que l'on souhaite protéger, le riz ou l'humain. Cette lecture rejoint celle qui est faite du sacrifice dans le rite chamanique qui offre un être à l'entité invisible en remplacement de la vie sauvée (Graham 1994 : chapitre 2 citant Perham)¹⁶⁰. Dans ce contexte, la nourriture n'établit pas une relation sociale durable, mais compense pour les *semengat* que l'on souhaite protéger afin d'éviter l'agression (*ngachau*). Dans le domaine social humain, on peut procéder de la même manière. Ainsi, pour se débarrasser d'une enfant clairement ostracisée par le village, une femme lui donne un biscuit et la chasse de sa *bilik* et de son groupe d'invités.

Le verbe « manger » est encore à l'honneur lorsqu'il s'agit de neutraliser un mauvais rêve ou un présage défavorable. Un spécialiste en la matière sait « manger les mots » (*tau makai jako*), « manger les présages » (*tau makai burong*) et les rêves (*tau makai mimpi*). Il les neutralise (*entabar*) de manière à ce qu'ils ne perturbent plus les humains (*nadai nganu' agi*).

Lorsque les villageois parlent des entités invisibles qui leur apportent leur concours, ils précisent que ces dernières les « font vivre » (*ngidup kitai*). En effet, ce sont elles qui assurent la réussite de leurs entreprises. En contrepartie, elles réclament à manger (*ka' makai*). *Ka'* est une abréviation du langage parlé de *deka'* signifiant dans son premier sens « *want, wish for, be willing, let, allow* » (Richards 1988). Une relation bénéfique avec une entité invisible implique elle aussi la consommation, sous forme de don de nourriture cette fois. L'offrande (*piring*) est présente dans tous les rites, du plus petit au plus important. Les villageois échangent cette nourriture contre l'aide (Masing 1997 I : 120). L'origine des offrandes est relatée par Sandin (1967 : 248). Pour choisir son gendre, Semarugah teste Pulang Gana et Bujang Inin en leur donnant de la nourriture. Bujang Inin la mange seul tandis que Pulang Gana la partage avec l'assistance. Frappé par sa générosité, Semarugah nomme cette action *miring* et déclare que chaque rite doit comprendre un don de nourriture aux entités invisibles. Depuis, les humains réservent des offrandes à tout *antu* qui les « fait vivre » (*ngidup kitai*). Le partage de nourriture, plus que la commensalité, est la relation sociale par excellence. Elle est visible lors des rituels où

¹⁶⁰ Cette dimension n'est pas la seule composante du sacrifice qui satisfait plusieurs exigences en même temps.

l'important, pour les hôtes, consiste à offrir un repas aux invités, pas nécessairement à le partager avec eux. Ainsi, grâce aux offrandes, les villageois instaurent des relations sociales avec les entités qui les soutiennent.

En résumé, les relations avec les entités invisibles se jouent sur le mode de la prédation et de l'attention bienveillante. Dans les deux cas, la consommation est au cœur de ces relations. Dans le premier, les prédateurs consomment les *semengat* libérés qui se présentent à eux comme gibier, ou un substitut de celui-ci sous forme de nourriture concédée par les humains. Dans le second cas, l'offrande de nourriture s'impose en échange d'une aide. Le dernier volet de ces rapports de consommation (la déspiritualisation du gibier/ancêtre) est traité plus loin dans ce chapitre.

5.3 Qui sont les entités invisibles ?

Trois caractéristiques essentielles permettent de situer les entités invisibles : il s'agit d'êtres partageant à l'origine le même monde que les humains et qui, à la suite de conflits, se sont retranchés dans des territoires distincts. Ils sont devenus invisibles précisément, ce qui fait clairement ressortir une ligne de partage fondamentale entre le visible et l'invisible. Enfin, il est important de connaître leur mode de vie. La quatrième caractéristique, essentielle, est traitée dans la prochaine section : il s'agit d'ancêtres et non de « divinités ».

5.3.1 Les différentes entités invisibles et leurs territoires

Antu est le terme générique pour désigner les entités invisibles. Dans son acception spécifique, *antu* désigne les entités agressives à l'égard des humains, tandis que son opposé, *petara*, implique une bienveillance et un soutien. Les ibanologues tendent à utiliser *antu* dans son acception spécifique d'entités malveillantes et l'associent aux incubes, aux succubes, aux « esprits de la forêt », ou au plus terrifiant de tous, le *antu gerasi*, bref à toute forme d'êtres plus ou moins dangereux, vivant dans les parages des humains et peuplant cette terre (*dunya tu'*) (Sather 1977a, 2001 : 66, Freeman 1967, Sandin 1964b par exemple). Par contre, elle traite les *petara* comme des divinités vivant beaucoup plus loin des humains, s'appuyant en cela sur une histoire orale qui localise les habitats de ces êtres dans le cosmos. Une présentation des *petara* débute donc par les divinités consacrées, les sept enfants de Raja Jembu, associé aux pierres à aiguiser

« sacrées » (*batu umai*) qui proviennent de son trône (Sandin 1994, Sather 1994b : 37), et de Endu Kumang Baku Pelimpang. Le plus important de tous, Singalang Burong, encore appelé Aki' Lang, est le milan brahmane associé à la guerre et aux présages. Simpulang Gana, le frère de Singalang Burong, est dépositaire de la terre et est sollicité en agriculture. Il est marié à la fille d'un porc-épic. Bunsu Petara et Menjaya Manang Raja représentent respectivement le créateur et le patron des chamanes. Selampandai ou Sempandai est le forgeron créateur des humains dont il travaille le corps. Ini' Inda ou Ini' Inee est la chamane céleste. La cadette est Anda Mara ou Gangga Ganggai, associée à la richesse matérielle. Tous vivent dans le ciel (*langit*) ou sous-terre, à la différence des êtres vivants et des autres entités invisibles qui peuplent cette terre (*dunya tu*).

Également bien intentionnés envers les humains sont les héros mythiques, les gens du pays des serpents, qui habitent des rivières Panggau ou Gelong dont la localisation actuelle n'est pas toujours claire, considérée de « ce monde », mais à la lisière du ciel (Masing 1997 I : 22, Sather 1994b : 31). Les plus célèbres sont Keling et son compagnon ou son frère selon les versions, Laja. Keling s'est distingué comme guerrier et leader de migration tandis que Laja assure les soins des trophées. Ils sont respectivement mariés à Kumang et Lulong, deux sœurs, dont la première est la plus belle et la plus accomplie de toutes (Sather 1994b : 34sq). Les deux héroïnes peuvent aider les humains dans différentes sphères, mais leurs charmes pour le tissage sont particulièrement réputés (Gavin 1991 : 2, 22-24). La généalogie des héros mythiques remonte au Nabau, le dragon ou serpent mythique, grand-père de Keling et de Kumang (Richards 1981 : 249).

Enfin, la géographie cosmique délimite le territoire des défunts, (*menoa Sebayan*) qui sont désignés très souvent comme *orang Sebayan* (« gens du Sebayan ») ou *antu Sebayan* (« entité invisible du Sebayan »). Ils accèdent à ce territoire en franchissant la rivière Mandai.

Cependant, tous ces êtres ne proviennent pas de mondes distincts, tout au moins à l'époque mythique. Une villageoise précise un jour, en réprimant un fou rire, que les Occidentaux descendent des singes; les Iban, eux, viennent des *antu*. Cette époque lointaine est celle d'êtres à « moitié humains, moitié *antu* » (*setengah mensia, setengah antu*) où les relations entre tous les habitants du cosmos sont soutenues et les intermariages fréquents. Dans les mythes iban, humains et entités invisibles vivent à l'origine dans le même monde,

s'intermarient et entretenant des relations égalitaires. Un conflit oppose des germains, dont les humains sortent d'abord vainqueurs. Désireux de prendre leur revanche, les *antu* leur proposent une fête au cours de laquelle ils les saoulent et leur frottent les yeux de charbon, se rendant définitivement invisibles à eux (Barrett 1993 : 243, Ling Roth 1980 [1896] I : 225-226). Depuis, une fine pellicule transparente sépare les uns des autres, similaire à la peau translucide d'un fruit, de celle d'une aubergine ou encore de la palme *lemayong* selon les versions (Masing 1997 I : 21, Uchibori 1978 : 298-299, mes propres données). Ce mythe établit clairement la visibilité / invisibilité comme axe majeur des relations entre les humains et les *antu*.

Les entités bienveillantes à l'égard des humains, les *petara*, vivaient elles-aussi dans le même monde.

[...] At the very beginning of genealogical time, the first human ancestors lived together, as one, with the gods (petara) and mythic spirit-heroes (Orang Panggau). Later the gods and heroes departed from this common origin-place, which is identified in most Iban traditions with the Kapuas region of western Kalimantan. Each migrated to a separate region of the cosmos, leaving humankind (mensia), the spirit (antu), and the natural species of plants and animals in possession of "this world" (dunya tu'), that is to say, of the visible world of everyday waking experience. [...] Finally, although they are now separated, and live apart in different regions of the cosmos, the gods and spirit-heroes continue to take an active interest in the living Iban (Sather 1994b : 4-5).

Les mythes traitent d'une série de ruptures entre les *petara*, les héros mythiques et les humains.

According to some traditions, Singalang Burong originally lived in this world near the headwaters of the Merakai River in Kalimantan Barat. After his death, he is said to have been buried on the top of Mt. Tutop in the Ulu Merakai. According to other traditions, Singalang Burong led a migration of the gods to the various realms they now inhabit in the sky (Sather 1994b : 37).

Les *petara* résident maintenant dans le ciel qui recouvre ce monde, mais les passerelles entre les uns et les autres sont encore possibles et très fréquentes dans le passé lointain.

L'histoire de la séparation des humains et des héros mythiques connaît de nombreuses variations, mais, comme le souligne Masing (1997 I : 114), toutes les versions concordent sur les éléments de base que sont la coexistence des humains et des « êtres surnaturels » (*petara*, héros) et la séparation à cause d'une dispute autour d'un arbre fruitier. Cet

événement provoque la migration des humains vers la Batang Ai –une rivière de Sarawak-, de Singalang Burong dans le ciel, du père de Keling vers la rivière Panggau et du père de Ribai (un *nabau*, dragon ou serpent mythique) au-delà de la mer.

La version rapportée par Sather, dans la Saribas, présente les mêmes figures avec des agencements différents. Les premiers ancêtres iban venant de Sumatra, voire de plus loin, s'installent à Bornéo dans l'actuelle Haute Kapuas du Kalimantan avec les héros mythiques (les *Orang Panggau*). À partir de là, ils entreprennent une série de migrations, mais sont frappés de « calamités » surnaturelles. Ces dernières font fuir les héros mythiques, guidés par Keling et Tutong. La séparation des héros mythiques et des ancêtres humains est parachevée lorsqu'un conflit éclate entre Simpurai et Laja, deux héros, à propos d'un arbre fruitier. Les *Orang Panggau* se scindent en deux groupes qui s'installent en deux lieux distincts sous le leadership respectif de Keling et Tutong. Chacun emmène avec lui sa rivière d'origine (Panggau et Gelong) (Sather 1994b : 32-33). Chaque héros laisse de son passage sur cette terre, une rivière ou une montagne qui constituent, aujourd'hui encore, des lieux privilégiés de rencontres avec eux (Sather 1994b : 32-33).

Ainsi, les humains et les entités invisibles ne procèdent pas d'univers distincts comme le suggère les textes ethnographiques qui traitent les secondes en catégories d'êtres distincts. Par contre, les Iban reconnaissent que ces dernières occupent des régions ou territoires différents (*menoa*). La même désignation, *menoa*, est utilisée pour indiquer le lieu d'origine des gens, leur région, leur pays. Le *menoa* est toujours relatif : c'est la longue-maison d'où l'on vient, le bassin riverain dans laquelle elle se situe avec d'autres villages, voire son pays lorsque l'on est à l'étranger. C'est le territoire dont on est issu et/ou que l'on habite. Les humains ont le leur; les entités invisibles aussi. Cela ne les place pas dans des mondes différents, mais dans des régions distinctes d'un même univers. D'ailleurs, avant de partir, les entités invisibles ont indiqué le chemin de leur nouveau territoire aux humains afin que ceux-ci puissent leur rendre visite pour demander leur assistance. Ces instructions forment le cœur des routes des *timang* (*jalai timang*), les longues invocations rituelles récitées par les bardes (Masing 1997 I : 114).

5.3.2. La ligne de partage : visibilité et invisibilité

L'histoire de la séparation des *antu* et des humains pointe vers une distinction fondamentale chez les Iban entre le visible et l'invisible, que je traite, non pas comme

une dichotomie, mais comme deux plans distincts de la même réalité. Sather (1993a, 1993b) ou Barrett (1993) par exemple soulignent qu'il est important de considérer l'axe visible / invisible comme deux plans du cosmos pour se dissocier de la dichotomie entre le naturel et le surnaturel. Ces deux dimensions ne sont pas hermétiques et les expériences oniriques produisent d'importants effets dans le monde physique (Uchibori 1978). Barrett (1993 : 241) va plus loin en insistant sur la réalité des expériences oniriques et des entités invisibles, phénomènes aussi tangibles pour les Iban que les expériences éveillées. Ainsi, la distinction locale entre le visible et l'invisible ne conforte pas les dichotomies entre le naturel et le surnaturel, le réel et la fantaisie ou l'imaginaire, contrairement à l'affirmation de Freeman (1967 : 317) par exemple. Je n'endors pas cette dichotomie de mondes pour des raisons explicitées dans ce chapitre. Dans cette thèse, les humains et les *antu* partagent le même monde, mais sont visibles ou invisibles. Cette distinction n'a rien de dichotomique puisqu'il est sans cesse possible, du fait de la métamorphose et de la transformation, de passer d'une dimension à l'autre.

Dans cet univers, les humains cherchent à se rendre invisibles aux *antu* prédateurs et visibles aux entités prêtes à les aider. De nombreux procédés visent à rendre les humains invisibles aux *antu*. L'application d'un *engkerabun*, un « talisman qui rend les opposants aveugles » (Richards 1988) protège les humains. Les chamanes, notamment, ont recours à ce moyen pour leurs patients (Richards 1988, Sather 2001 : voir entrée « *blinder* » dans l'index pour des exemples)¹⁶¹, mais ils ne sont pas les seuls. Au cours d'une veillée funèbre, un groupe de personnes assemblées vers l'entrée de la longuemaison a vu un *antu*, une forme lumineuse se déplaçant dans la jungle¹⁶². Le lendemain, toutes arboraient une trace de chaux sur chaque tempe, un *engkerabun* conférant l'invisibilité. Quelques personnes au village possèdent un tel *engkerabun* et connaissent les formules à murmurer (*puchau*) lors de son utilisation¹⁶³.

¹⁶¹ Le chamane utilise également l'*engkerabun* pour créer une échelle de fumée pour se rendre jusqu'à l'univers invisible et rend l'univers visible invisible aux esprits. Ainsi, le chamane inverse la polarité de base entre le visible et l'invisible afin d'agir dans l'univers des « esprits » (Sather 2001 : 201-202, 211).

¹⁶² Selon Uchibori (1978 : 220), il est rare qu'un groupe voie un *antu*; il s'agit plutôt d'une expérience individuelle.

¹⁶³ Sur un registre similaire, La combinaison pluie-soleil est dangereuse pour tout voyageur se déplaçant dans la jungle qui glisse une tige herbacée à l'oreille afin que les *antu gerasi* qui chassent ne le confondent pas avec du gibier (*jelu*).

Notons que d'autres mesures visent à repousser les *antu* par l'odeur. Lorsque les conditions météorologiques sont propices aux *antu*, particulièrement les jours de mauvais temps (*ari jai'*), avec tonnerre ou éclairs, et les journées venteuses car les *antu* se déplacent avec le vent, les villageois brûlent des feuilles et l'écorce de *lukai* pour les repousser à la fois par l'odeur et en les affaiblissant (littéralement en « amollissant leurs os », *lembut tulang*). Ces plantes sont mentionnées dans de nombreux rites chamaniques et leur utilisation remonte au premier chamane humain Jarai (Sather 2001 : 44). D'autres végétaux sont fumigés : les feuilles *mambung*, haute herbe florifère blanche – *Blumea balsamifera* - (Richards 1988) pour protéger les enfants en bas-âge¹⁶⁴; ou les fruits du *empelajau*, arbre *Sterculia* et autres espèces (Richards 1988); les écorces aromatiques de différentes variétés de la famille des *linociera* appelées *muak* (Sather 2001 : 44, Richards 1988).

Enfin, les mesures préventives consistent à limiter le détachement du *semengat*, son état de *liar*, qui le rend alors visible et vulnérable aux *antu*.

This occurs, in particular when an individual persistently ignores the warnings of dreams (mimpi), or of omens (burong), or fails to observe ritual prohibitions (pemali) or the rules of generosity (puni) (Sather 2001 : 67).

À l'inverse, les villageois souhaitent se rendre visibles aux entités invisibles bienveillantes, attirer leur attention et leur soutien. On dit des personnes soutenues par une entité qu'elles « brillent » (*tampak*), qu'elles sont vues des *antu*. C'est l'objet du chapitre 7.

5.3.3 Le mode de vie des entités invisibles

Malgré l'occupation de territoires différents, les *petara* et les humains mènent des vies similaires¹⁶⁵. On sait que cet élément amène plusieurs auteurs à parler d'anthropomorphisme. Il est vrai que les *petara* (les héros mythiques, les défunts, voire certains *antu*) habitent des longues-maisons, cultivent le riz, respectent une loi coutumière (*adat*), pratiquent l'augure et possèdent une généalogie. Ils utilisent des charmes et bénéficient de l'assistance d'esprits familiers (Sandin 1967a : 251, Sather 1994b : 73). Pour qu'il y ait anthropomorphisme, il faudrait que ce mode de vie soit spécifiquement humain. Or, les Iban disent l'inverse : les entités invisibles ont enseigné l'*adat*, les pratiques

¹⁶⁴ Ces feuilles constituent également des répulsifs à moustiques (Richards 1988).

¹⁶⁵ Notons que les *antu*, au sens d'entités malveillantes, ne semblent pas, pour la plupart, partager ces bases sociales. Ils ne semblent pas organisés collectivement sur le plan social pas plus que sur celui de l'habitat.

rizicoles, mortuaires, augurales etc. et les savoirs importants aux humains. Cette transmission s'est effectuée par l'intermédiaire d'ancêtres culturels.

Il apparaît très vite à l'examen des histoires des ancêtres culturels qu'ils sont toujours issus de l'union entre un humain et un être invisible, un *petara* ou un « élément naturel » (le feu, le vent, une étoile...). Les plus connus sont Sera Gunting ou Surong, Beji, Serapoh, Menggin. Ils ont appris aux humains les savoirs importants (par exemple les chants invocatoires), les pratiques rituelles et la loi coutumière (*adat*) qu'ils tiennent des enseignements des *petara* et d'autres entités invisibles (Sather 1994b: 5-6, 30-41). Depuis, ces legs sont transmis de générations en générations, inchangés selon l'affirmation en vigueur, jusqu'aux Iban actuels. Les héros culturels sont les êtres qui ont introduit des savoirs nouveaux dans l'univers humain, savoirs qui concernent tous les aspects de la vie sociale, économique, politique, juridique et rituelle. Notons qu'ils ne semblent pas aider les humains dans leurs entreprises; leur rôle se limite à l'enseignement passé des savoirs et pratiques rituelles, coutumières et culturelles. En bref, du point de vue iban, les humains ont modelé leur vie d'après les enseignements des entités invisibles par l'intermédiaire des héros culturels. Il faut renverser cette perspective, et la nier, pour parler de projection de la vie humaine sur les entités invisibles.

5.4 Les entités invisibles bienveillantes comme ancêtres transformés

Parmi l'ensemble des *antu* qui peuplent l'univers iban, je retiens ceux qui aident (*nolong*) les humains, c'est-à-dire que je sélectionne au sein de l'environnement iban, un groupe d'êtres que les villageois désignent collectivement par *petara*, au sens général d'entités bienveillantes. Une formule alternative met l'accent sur le fait que les *petara* « font vivre » les humains, c'est-à-dire qu'ils prêtent leur concours dans leurs activités. Dans la même veine, les villageois répètent que ce sont les ancêtres qui les font vivre (*aki' ini' kitai ngidup kitai*), établissant du coup des liens entre ceux-ci et les *petara*. J'aborde ces liens à travers un autre exemple de transformation, celle de défunts en animaux et plus spécifiquement en serpents. Or, ces transformations créent des passerelles entre les défunts et les héros mythiques qui sont eux-mêmes des descendants du serpent *nabau* et, plus généralement entre les défunts et les *petara*. On dit en effet des premiers qu'ils sont « devenus des *petara* » (*nyadi petara*). Par ces exemples, je m'engage dans la voie ouverte par Sather et Wadley qui proposent de considérer les

petara comme des ancêtres plutôt que comme des « divinités ». Cependant, à la différence de Wadley, je considère cette ancestralité, non pas comme une remise en question de l'animisme iban, mais comme son cœur. En effet, parmi l'ensemble des *antu* (ou dit autrement, dans l'environnement des humains), il est un terme, *petara*, qui désigne exactement ceux qui aident les humains et qui sont inscrits dans des rapports de soins (*nurture*) non pas en vertu d'une succession généalogique, mais d'une transformation. Ce phénomène nous entraîne dans une approche de l'ancestralité similaire à celle d'Ingold ou de Poirier (2005) chez les Aborigènes australiens qu'il convient de situer par rapport à ce que l'ethnographie iban dit du traitement des défunts. Plus encore, cette piste nous entraîne vers une ancestralité majeure avec le monde animal et aviaire, rapprochant les Iban des populations de chasseurs-collecteurs à la différence toutefois que, dans ce cas-ci, les animaux privilégiés ne sont pas ceux qui sont chassés.

Pour défendre cet argument, je vais le présenter dans le sens inverse en montrant de deux manières qu'il est légitime de considérer les *petara* comme des ancêtres. La première met l'accent sur les rapports de parenté entre les *antu* (et donc les *petara*) et entre ceux-ci et les humains. Je me penche ensuite sur les exemples de défunts qui demeurent à proximité des vivants pour les soutenir, ce que l'ethnographie néglige le plus souvent au profit d'une lecture mettant l'accent sur la séparation des vivants et des morts. Or, les Iban disent de ces situations que les défunts sont « devenus des *petara* » créant ainsi la passerelle inverse. Ces liens se comprennent parfaitement avec des exemples de transformations présentés alors, après une brève revue de la manière dont les auteurs traitent ces phénomènes.

5.4.1 Les liens de parenté

Retracer tous les liens généalogiques entre les ancêtres, que les Ibanologues classent en « divinités », héros mythiques, héros culturels, *antu* prédateurs et humains, peut être extrêmement long et fastidieux du fait, notamment, de la bilatéralité du système de parenté et de la multiplicité des liens. Par ailleurs, il suffit ici d'en présenter un exemple pour montrer que des êtres qui, selon une partie des écrits, relèvent de catégories séparées, sont en fait liés entre eux par la parenté.

Cet exemple est extrait des nombreuses généalogies répertoriées par Benedict Sandin (1994 : 315, généalogie XIX). Il débute avec un homme, Beji, qui engendre un *antu*,

Antu "Berembayan Bulu". Ce dernier a deux fils, Telichu et Telichai. Au cours d'une partie de chasse, Telichu se transforme sous les yeux de son frère en *antu gerasi*, le géant chasseur avide des *semengat* des humains négligeant les rêves et les augures. Il annonce à son frère qu'il va devenir invisible, quoique disponible pour des rencontres oniriques, et lui enseigne comment se protéger de ce type d'agresseurs (Sather 1994b : 35, Sandin 1994 : 89). Il fonde la lignée des *antu gerasi* qui épousent parfois des êtres humains. Bien qu'ils soient généralement dangereux pour les humains, ces derniers octroient à l'occasion des charmes aux chamanes ou aux bardes dont ils deviennent les « esprits familiers » (Gomes 1911 : 199, Sandin 1994 : 147 note 27). Simpurai, un des héros mythiques compagnon de Keling, serait en fait un descendant du *antu gerasi* Telichu d'où son caractère prompt causant le conflit avec Laja avec les conséquences mentionnées plus haut (Sather 1994b : 32, 33-34).

Telichai, quant à lui, est considéré comme l'ancêtre des humains et des héros mythiques. Selon les généalogies de la Saribas, il a de nombreux enfants de son union avec Bunsu Kamba, dont Si Gundi qui est le père de Keling, le plus célèbre des héros mythiques, selon plusieurs versions (Sather 1994b : 35). Telichai est également le grand-père de Serapoh, un ancêtre culturel ayant appris les prescriptions entourant le deuil et les rites funéraires des *petara* et les ayant transmises aux humains.

Le petit-fils de Serapoh, Menggin, épouse Dara Tichin Tamaga, la fille de Singalang Burong. Cette dernière vole dans le ciel en direction de la terre sous la forme d'un oiseau lorsqu'elle est abattue par Menggin. Tombée à terre, elle devient une femme et épouse Menggin avec lequel elle a un fils, Sera Gunting, le plus important des héros culturels. Dara Tichin Tamaga finit par retourner à la longue-maison de son père et elle est suivie par Menggin et Sera Gunting. Son premier mari resurgit au village, provoquant la fuite de son époux humain et de son fils. Lors d'un second séjour de Sera Gunting dans la longue-maison de Singalang Burong, il acquiert l'art de l'augure et de la guerre (Sather 1994b : 38-39).

Les lecteurs peuvent se reporter, entre autres, à l'excellent ouvrage de Sandin (1994) et à son introduction par Sather pour de nombreuses illustrations de cette interpénétration généalogiques des humains et des entités invisibles et de leurs conséquences sur l'univers social et rituel iban notamment. Le propos ici est simplement de souligner les

liens de parenté qui unissent les uns et les autres. Parenté qui s'étend d'ailleurs à ce que nous qualifions de phénomènes naturels. Mentionnons par exemple la paternité du feu dans l'engendrement d'un humain, Simpang Impang, l'union d'une étoile des Pléiades avec un humain, le rôle de la lune et des étoiles dans la transmission des pratiques rizicoles à Sera Gunting¹⁶⁶.

Il devient difficile dans ces conditions de discriminer différentes catégories d'êtres et de départager les « divinités » des ancêtres par exemple. Sather et Wadley sont du même avis. Selon Sather, les *petara* ne sont pas des créateurs originels et gagnent à être considérés comme des ancêtres.

Also like the ancestors, the principal gods are not primordial beings, but rather historical figures with remembered pedigrees. Thus, the gods appear together, as ancestors, with human beings in Iban genealogies (Sather 1994b : 4).

A propos de Sera Gunting, un héros culturel fruit de l'union entre un *petara* et un humain, l'auteur conclut :

The union of Sera Gunting's parents renewed a connection between the gods and humankind. As a product of this renewal, Sera Gunting represents a figure of transformation. By returning to this world, and establishing himself as a human ancestor, he transformed his kinship with the gods into social ancestry, a body of transmittable knowledge and practice, and converted the forces of growth and regeneration inherent in this knowledge, into social agency (Sather 1994a : 132).

Sur cette base, Sather (1994a) qualifie les *petara* d'ancêtres cosmiques, un choix endossé par Wadley (1999 : 599).

Remarquant l'invocation des *petara* des grands-parents et des parents dans les prières iban, Wadley considère que le culte des ancêtres occupe une place de choix dans la religion iban, empiétant ainsi sur le domaine de l'animisme.

At its core and as seen in ritual, Iban worship their ancestors (aki'ini'). For example, through prayers (sampi) people invoke the distant ancestors (betara) from the graves and tombs. People give offerings to their ancestors and call upon them to help them produce abundant rice crops and become wealthy (see Richards 1988 : 321 for a typical prayer (Wadley 1999 : 598-599).

La prière dont il est question et la traduction de Richards sont les suivantes :

¹⁶⁶ Mentionnons aussi le mariage d'un héros culturel avec la fille du Porc-épic et d'une femme avec un *antu gerasi* pour diversifier encore plus les possibilités d'unions.

U-ha! u-ha! aku ngangau-ka Petara Aki', Petara Ini', Petara Apai, Petara Indai;/ari pendam, ari encaram, ari rarong, ari sentubong;/(aku) ngangau kita' ngabang, mansang, nemuai, nandai;/ mai' pengaroh sa-genap tuboh, ubat anang enda' ingat, batu seluba temu;/awak-ka bulih padi, bulih puli, bulih duit, bulih ringgit;/awak-ka gerai nyamai magang, celap lindap, semua orang gerai nyamai magang.

Ho there! I call upon the ancestors, Grandfather, Grandmother, Father, Mother; you from beyond the grave and the tomb; I call you to come as guests, come forth, come here for even a little while; bring an amulet each one, leave not your powers of help behind you, the talisman stones in your possession; so may (we) get padi in plentiful harvest, reap wealth and riches; and may all be hale, in the coolness of peace, and all have good health (Richards 1981, entrée sampi)¹⁶⁷.

Dans cette thèse, ce que Wadley nomme « culte des ancêtres » ne constitue pas une limitation de l'animisme iban; il en forme au contraire son cœur. Il se trouve que les entités invisibles dont les Iban recherchent le plus la compagnie sont les *petara*, les héros mythiques, les défunts qui contribuent à leur activité, bref, tous ces êtres qui sont réputés les soutenir dans leurs entreprises. Le fondement de l'animisme – et de la vie humaine et de l'accomplissement individuel – consiste précisément à entretenir des relations adéquates avec ces êtres. Cependant, le terme « ancêtre » est bien plus large qu'une succession de génération; il comprend tous les défunts qui échappent, du moins temporairement, au cycle de séparation, et aident des humains. Tous sont des *petara*, non pas dans son sens restrictif des êtres du panthéon, mais au sens large d'entités bienveillantes. C'est ce que la partie suivante aborde.

5.4.2 Nyadi petara : « devenir des petara »

Cette thèse porte une attention particulière aux êtres qui soutiennent les humains. Parmi eux, se trouvent des défunts auquel on demande, comme aux *petara* principaux ou aux héros mythiques, d'apporter leur aide et des charmes. Cependant, cet attribut de pourvoyeurs de charmes et plus généralement de soutien aux vivants, est à la fois mentionné et négligé par les Bornéologues qui retiennent principalement la séparation des vivants et des morts dans leurs analyses des rites funéraires. Dans un premier temps, je reprends ce qu'en disent les Ibanologues pour préciser ensuite ce qu'ils tendent à négliger.

¹⁶⁷ Notons la disparition dans la traduction de Wadley du terme « *petara* » devant chaque catégorie d'ancêtres invoqués (grand-père, grand-mère, père et mère).

La séparation des morts des vivants est effectivement cruciale dans les rites funéraires. L'« âme », nous dit Barrett (1993 : 244) quitte le corps peu après la mort pour gagner le monde des morts, le Sebyan. Ce voyage est guidé par le chant (*sabak*) du *lemambang* (bardes) lors de la dernière veillée funèbre. Hose et McDougall (1993 [1912] II : 40sq) consignent la route par ces chants et Sather (1978 : 329) décrit les différents espaces réservés aux morts anormales selon leur type. De plus, les funérailles sont suivies par le rite du *beserara bungai* (littéralement « la coupure du *bungai* », une représentation végétale d'une maisonnée dont chaque ramification correspond à un membre) centré sur la séparation des vivants et des morts (Uchibori 1978 : 94-106). Ce rite se tient dans les quarante jours suivant le décès dans la région de mon terrain. Enfin, une fois tous les 25 à 30 ans environ, le *gawai antu*, le rituel majeur de la région de la Saribas, installe définitivement les morts dans le monde *sebyan*¹⁶⁸.

Freeman (1970 : 35) considère que cette installation des *semengat* dans le monde des morts leur confère l'immortalité. Cependant, bien que les chants des bardes conduisent des *semengat*, en fait très rapidement ce sont les *antu* qu'ils sont devenus qui importe et le Sebyan est le territoire de *antu* et non de *semengat*. Il reste que les auteurs ne sont pas toujours très clairs à ce sujet. Par ailleurs, Uchibori (1978 : 299) que les *antu* meurent à leur tour [je parlerais plutôt de transformation].

The semengat remains as an antu spirit in Sebyan for an indefinite period until eventually dissolving into dew. The dew is taken up into the ears of rice which are eaten by living men who in their turn die (Jensen 1974 : 108).

Uchibori (1978 : 254) insiste sur le fait qu'il n'y a pas de notion explicite chez les Iban de réincarnation et de recyclage de l'âme. De cette manière toutefois, le riz est profondément connecté aux ancêtres¹⁶⁹. Littéralement, le riz est les ancêtres (*padi aki' ini' kami* « le paddy est nos grand-pères/grand-mères ») (Sather 1980a : 93). Les villageois insistent aussi sur la transformation des défunts en terre (*nyadi tanah*) et le fait qu'ils meurent effectivement (*ka' mati sida*).

¹⁶⁸ Il n'existe pas de règles déterminant la fréquence de ce rite, tenu à *Rumah Manah* en 1956 puis en 1988. Il semble toutefois que lorsqu'une nouvelle longue-maison est édifiée, les villageois initient une série de rites visant à consacrer le bâtiment et ses habitants (*gawai mangkong tiang*), puis les récoltes (*gawai umai, gawai batu*) ainsi que les jarres et les biens matériels (*gawai tajau*) et cette série culmine avec le *gawai antu*.

¹⁶⁹ Drake (1991 : 284) souligne que les ancêtres sont également connectés aux *pua*, les couvertures tissées par les femmes, dont la réalisation suppose l'absorption de rosée.

Cependant, tous les défunts ne connaissent pas ce sort. Certains demeurent à proximité des vivants comme *antu* agresseurs ou comme entité bienveillante. Des exemples de la première alternative ont été donnés dans le chapitre précédent. D'autres défunts s'avèrent bienfaisants envers les humains, demeurant dans leur entourage pour les soutenir, leur distribuant des charmes et travaillant à leur succès. Ceux-là se rangent au nombre des *tua*, terme traduit dans les écrits ethnographiques par « esprits familiaux ».

Les *tua*' sont des entités invisibles supportant des humains dans leurs activités. Dans le cas des chamanes ou des bardes, les entités invisibles qui les aident s'appellent des *yang*, eux aussi traduits par « esprits familiaux ». Les *tua*' ou les *yang* les plus célèbres sont les héros mythiques Keling ou Kumang (Masing 1997 I : 22), le dragon-serpent mythique (*nabau*), le chat sauvage (*remaung*) (Freeman, Harrison et Sandin 1966 : 76-77, Richards 1972 : 79, 81, Sandin 1977 : 189 note 10, Sather 1988 : 178 pour les Iban; Rousseau 1998 : 29 pour les groupes du Bornéo central). Or, les défunts bienveillants se rangent sous ce vocable, témoignant encore une fois que la terminologie ne renvoie pas à une catégorie fixe d'êtres aux caractéristiques définies, mais à une forme relationnelle : la relation de soutien. Dans ce cas alors, les défunts côtoient les héros mythiques à titre d'entité bienveillante : ils deviennent des *petara*.

Il existe des défunts dont on dit qu'ils « deviennent des *petara* » (*nyadi petara*) au sens d'êtres bienveillants, ce qui les range alors côte à côte avec les principaux *petara* et les héros mythiques. Motomitsu Uchibori (1984, 1978 : chap. 8) aborde ce phénomène par le biais de l'enchâssement. Cette pratique, qui tend à disparaître, était régionale et se retrouvait parmi les Iban de la Seconde Division, le long de la Layar (Saribas), le lieu de mon terrain), la Skrang et la Balau (peut-être même de la Lemanak), ainsi que parmi leurs descendants directs dans l'actuelle Sixième Division (Uchibori 1984 : 15). L'auteur distingue trois types d'enchâssement : traitement inhabituel et aujourd'hui aboli des cadavres, dont le cercueil est juché sur une plate-forme réservée aux guerriers réputés; enterrement dans un lieu distinct du cimetière à la demande d'un homme avant son décès; réarrangement *a posteriori* d'une sépulture normale suite à l'apparition d'un animal lié au défunt ou à la défunte. Uchibori (1984 : 17) précise que, bien que les Iban distinguent ces trois formes, ils ont tendance à estomper ces différences au profit de leurs similitudes : toutes se démarquent des morts ordinaires et indiquent qu'ils sont « devenus des *petara* » (*nyadi petara*). L'élément prépondérant de cette différence est leur présence dans le monde

des vivants et des interactions plus fréquentes avec les vivants. Uchibori (1984 : 17) nous dit qu'ils sont considérés « encore vivants » (*agi idup*). Cette affirmation trouve écho dans le fait que la période de deuil n'a pas lieu ou est interrompue si un événement confirme que le défunt est devenu une divinité. En outre, le défunt n'est pas célébré durant le *gawai antu*, le rite d'installation finale des morts sur la terre Sebayan¹⁷⁰.

Différents exemples de défunts devenus *petara* recueillis au cours de mon séjour sont présentés plus loin qui concernent particulièrement la troisième forme décrite par Uchibori : non pas « l'apparition d'un animal lié au défunt » mais bien la transformation de ce dernier en animal. Cette transformation nous oblige à ajouter à la notion d'ancestralité la connexion avec les animaux.

5.4.3 La transformation en animal

Un épisode de l'histoire orale, à l'origine des rites funéraires, met en scène un triple meurtre d'Iban par des guerriers Kantu'. Le soir des événements, la sœur des hommes assassinés grimpe sur le toit de la longue-maison où elle pleure et interpelle ses frères. Elle demande que le premier se transforme en serpent *nabau*, le second en gibbon et le dernier en crocodile (Sandin 1994 : 96). Elle invoque ainsi un phénomène relativement courant parmi les Iban : la transformation de défunts en animaux qui agissent comme des augures favorables. Or, de tels événements se produisent encore de nos jours dans les longues-maisons, reliant la grande et la petite histoire. Faisons une brève revue des écrits sur ce phénomène pour repérer comment les auteurs le considèrent.

Les oiseaux et des animaux apparaissent dans le système augural, mais aussi comme forme d'*antu* malveillants. Rappelons que les augures sont des oiseaux et, dans une moindre mesure, des animaux. Leur plus éminent représentant, Singalang Burong encore appelé Aki' Lang, est un milan brahmane¹⁷¹. Ses gendres sont des oiseaux. D'autres êtres vivants jouent un rôle augural. Rappelons également les reptiles associés aux héros mythiques et certains animaux et insectes agissant comme présages ainsi que les différents suivants de Simpulang Gana, tous mentionnés plus haut dans la section sur l'augure.

¹⁷⁰ Sather (2001 : 55) cite un chamane qui affirme que le *semengat* demeure vivant à la mort des humains, simplement elle est séparée du « corps ». C'est ce qui fait que les humains sont encore capables de communiquer avec les morts.

¹⁷¹ Hors du registre des augures, mais toujours dans celui des *petara*, le frère de Singalang Burong est Simpulang Gana qui est marié à la fille d'un porc-épic.

Les incubes ou les succubes se présentent sous les traits d'hommes et de femmes attirants pour séduire leurs victimes, mais ce sont des esprits phalliques associés à la forêt, aux animaux et aux éléments « naturels », des *antu buyu'* intimement liés à certains animaux (singe, cobra, muntjac, cerf sambur, léopard tacheté notamment) ou encore des *koklir*, les *antu* de femmes mortes en couches qui se transforment parfois en animaux (Sather 1978a : 311sq, Uchibori 1978 : 38).

Les lectures ethnographiques de ces animaux, de ces oiseaux ou éléments « naturels » sont diversifiées. Il s'agit de formes corporelles empruntées par les divinités du même nom pour Sather (1985 : 6), de métamorphose des dieux en oiseaux ou de représentations des divinités pour Freeman (1960a : 76, 78), ou encore des formes de la vie animale possédées par l'esprit d'êtres invisibles pour Perham (*in* Ling Roth 1980 [1896] I : 200) et de métamorphoses d'*antu* humains pour les *koklir*. L'interprétation d'une association entre des entités invisibles et des animaux ou des oiseaux ou encore d'apparences d'êtres essentiellement anthropomorphes domine.

La thèse de l'association avec le monde animal ou d'une apparence prise par des *antu* tombe dès lors que l'on prend la métamorphose / transformation au sérieux. Ces êtres résultent de transformations, durables dans le cas de certains animaux et oiseaux. Ils *sont* ces oiseaux ou ces animaux. Un mythe va dans le sens de cette affirmation. Un père poursuit les kidnappeurs de sa fille et trouve un passage qui l'entraîne vers leurs longues-maisons.

As he observes the longhouses he realized that although the people there behaved in a human manner, they were actually tigers in the shape of men (Sandin 1994 : 81).

De même, Simpang Impang, un héros culturel, garde les enfants de sa mère adoptive qui s'avèrent être des rats (Sather 1994a : 145).

Autrement dit, le lien avec le monde animal et aviaire est réel et créé par la transformation. Or, la transformation de défunts en serpents notamment les place d'emblée aux côtés des héros mythiques qui sont des serpents. Notons également que ces transformations relèvent du champ augural chez les Iban qui traitent ces serpents comme des présages. Des exemples ethnographiques sont maintenant nécessaires pour poursuivre la réflexion.

5.4.4 Des exemples ethnographiques et leur analyse

L'aide des défunts est une des formes de soutien d'entités invisibles dont bénéficient les villageois. Des exemples ethnographiques sont donnés ici ainsi que leur analyse.

5.4.4.1 Des exemples

1.

L'accumulation de terre sur les sépultures, véhiculée par des termites (*sampok*) indique que le défunt enterré là veille sur sa descendance et agit comme *tua'* (esprit familial). Jusqu'en 1978, *Rumah Manah* partageait un cimetière avec deux villages voisins, puis elle a ouvert son propre espace, le seul dans lequel je me suis rendue. Le nouveau cimetière compte deux termitières. L'une d'elle s'élargit depuis quelques années sur la tombe d'une femme. Son fils et sa belle-fille vivants sont peu loquaces sur le sujet, mais leur succès est éclatant et attribué à la défunte par les villageois. Le même phénomène a débuté en 1993 sur la tombe d'un homme cette fois. Là aussi, les conditions de vie de l'enfant héritier de cet appartement ont connu une nette amélioration (*ensur*); lorsqu'ils ont quitté le village pour Miri, le salaire de l'époux était de 5RM/heure; il a ensuite obtenu un salaire mensuel, et il s'apprête à toucher une retraite de 1000RM par mois.

2.

A *Rumah Manah*, un couple et un de leur parent sont inhumés à l'extérieur du cimetière. Le cycle a débuté par l'époux, un homme aux pouvoirs de chamane suffisamment exceptionnels pour anticiper le jour de sa mort, qui a demandé qu'on l'enterre à proximité de ses poivrières plutôt qu'au cimetière. Les villageois ont accédé à sa requête. Ses proches l'ont suivi par la suite. Toutefois, à ma connaissance, cet homme n'est pas devenu un *petara*.

3.

Parmi ces défunts bienfaiteurs, une partie se transforme en animal, particulièrement en serpent, qui fait une ou plusieurs apparitions. Dans ce cas, ils agissent comme des présages (*burong*) au même titre que les oiseaux auguraux. Rappelons par exemple l'exemple d'un couple installé en ville ayant trouvé un python dans sa cuisine. Il a alors entrepris un rituel pour « veiller l'augure » auquel il a convié sa parenté et d'importantes personnalités du bazar (voir chapitre 5). Au cours du rituel, une question taraude l'assistance : quelqu'un dans la maisonnée a-t-il eu un rêve ? La réponse négative suscite l'incrédulité. Quelques

jours plus tard, un petit groupe de villageois débattent à nouveau cette question et dénie catégoriquement l'éventualité d'un augure de cette nature sans un rêve révélant l'identité de l'entité invisible transformée (*enda' patut nadai mimpi*). Si les principaux concernés n'ont pas un tel rêve, on cherche alors plus loin dans la parenté. Ainsi, le frère de l'épouse a rêvé de son arrière-grand-mère. Il y a d'ailleurs un précédent dans cette lignée : le grand-père de la grand-mère de cette femme est devenu un serpent. Attribuer cette transformation à l'arrière grand-mère devient plausible, encore qu'un rêve clair doive confirmer cette hypothèse.

4.

Il y a quelques années, un serpent est apparu dans la *bilik* d'une femme âgée veuve. Le gendre de cette dernière a transporté l'animal dans la jungle car il est interdit de le tuer et un rite a été organisé. Ce présage a valu à cette femme l'acquisition d'un gong cette année-là. Un voisin a rêvé de son époux décédé, confirmant ainsi l'identité du serpent. Cette transformation semble parfaitement plausible car les membres de la lignée de cet homme se transforment tous en serpent, quoique d'espèces différentes (*peturun sida nyadi ular magang*). En fait, tous les membres de cette lignée ne sont pas devenus des serpents mais il suffit de quelques-uns pour généraliser le phénomène.

5.

Une femme a rêvé de ses deux parents transformés en python à leur mort. De fait, un python visite souvent sa maisonnée, permettant ainsi l'acquisition de biens de valeur : une jarre, des bijoux en or, de la vaisselle. Par ailleurs, les récoltes sont également plus abondantes. Ces défunts aident également l'enfant qui perdure la *bilik* qu'ils ont occupée de leur vivant et apparaissant en rêve à son épouse pour lui annoncer une bonne récolte de riz.

6.

Enfant, un homme aujourd'hui installé en ville n'aimait pas l'école et il a décidé d'arrêter de s'y rendre en sixième année du primaire. Son aïeul éponyme l'a alors visité en rêve pour lui donner un charme (*tandok pelandok*, le bois d'un cerf nain) et l'inciter à poursuivre sa scolarité. L'enfant obéit. Plus tard, il acquiert également un charme pour la parole (*ubat berandau*) sous la forme d'une tortue (*kura*). Un jour qu'il le transporte dans un sac, il est suivi par un cerf nain (*pelandok*) qui adopte son rythme et ne s'enfuit que s'il est chassé

avec des cailloux; il revient dès qu'il ne sent plus aucun danger. Un rêve clarifiera qu'il s'agit en fait de l'aïeul éponyme transformé en cerf. L'informatrice précise d'ailleurs que le cerf nain est un grand ami des tortues *kura'* et des histoires de cette amitié sont présentées par Sutlive (1978 : 108-109) ou Ling Roth (1980 [1896] I: 311, 342sq.) par exemple. Grâce à ce soutien, cet homme est aujourd'hui un des bras droit du vice-premier Ministre de Sarawak et compte parmi l'élite urbaine du village.

7.

Par le passé, un homme, Ungging, a rêvé que le bois qu'il débitait était un python, son grand-père, qui allait le soutenir lors d'un raid guerrier¹⁷². Ungging est décédé jeune et célibataire, mais réputé pour sa bravoure. La métamorphose du grand-père d'Ungging est remémorée par bon nombre de villageois et il semble que le défunt ne se soit pas contenté d'aider son petit-fils. Un villageois prétend que l'ensemble du village tenait des rites propitiateurs pour cet *antu* capable de guérir. Ce dernier serait devenu malveillant (*nyadi buyu'*) par la suite et aujourd'hui il a disparu. Le villageois explique ce revirement par le manque d'égards rituels des villageois, d'une part, et par l'exploitation intensive de la jungle, limitant l'habitat des serpents, d'autre part¹⁷³.

5.4.4.2 Commentaires sur ces exemples

Dans les cas recueillis au village, la transformation s'est opérée après des funérailles normales. Ces morts demeurent dans l'entourage des vivants avec lesquels ils maintiennent d'étroits contacts. Le phénomène le plus courant est donc imprévisible et les villageois découvrent après la mort d'un proche que celui-ci est devenu *petara*. Par contre, à la différence des données de Uchibori, je n'ai jamais entendu dire qu'ils étaient encore vivants (*agi idup*). Au contraire, ils sont honorés lors du *gawai antu*, à plusieurs reprises s'il le faut. Ainsi, un homme, aidé de son grand-père défunt, décide de célébrer ce dernier une seconde fois lors d'un *gawai antu*, le grand rite des défunts. Il semble même que son geste en soit un de reconnaissance pour l'aide reçu. A la différence des Iban de Lemantak donc, les villageois concilient rites d'installation dans le monde des morts et proximité avec un défunt devenu *petara*.

¹⁷² L'association entre une bûche et un python est mentionnée par Ling Roth (1980 [1896]).

¹⁷³ Il s'agit d'une cause de l'éloignement des *antu* voire, ici, de leur attitude agressive.

Si cette transformation est imprévisible, il semble qu'elle soit plus attendue dans certains cas, notamment dans celui d'êtres exceptionnels de leur vivant. Uchibori en donne un exemple avec l'enchâssement d'un grand guerrier. L'enterrement du chamane exceptionnel hors du cimetière pourrait être du même ordre. On aurait alors un phénomène inverse de celui des malemorts. De même que les risques de transformations en entité prédatrice sont importants pour ces derniers, le potentiel des êtres vivants exceptionnels de devenir des *petara* semble accru. Tout au moins, il y a un espoir plus grand chez les survivants, même si cet espoir peut tout à fait être déçu et que les exemples recueillis ne vont pas dans ce sens. En effet, les défunts qui aident leurs descendants n'ont pas nécessairement accompli de grandes prouesses de leur vivant. Dans un cas même, la mort de l'un d'eux peut être attribuée à une erreur de jugement quant aux prescriptions rituelles. Par ailleurs, des précédents dans l'histoire généalogique augmentent les chances de transformations. *A posteriori*, les villageois peuvent repérer des « lignées » de serpents dans la mesure où plusieurs membres ont connu une telle transformation.

Les défunts devenus des *petara* sont généralement de proches parents, connus de leur vivant par ceux qu'ils aident et leur soutien est limité, circonscrit à un ou plusieurs individus. Ainsi, les réseaux de supports se recréent à chaque génération, mais surtout ils sont personnalisés. Telle entité aide telle ou telle personne et entre avec elle dans des relations sociales. À quelques exceptions près, elle ne soutient pas pour autant les enfants des premiers qui, s'ils ont de l'aide, la reçoivent d'une autre entité. Chaque génération présente son propre réseau, mettant en scène des défunts relativement récents. En cela, les résultats sont très cohérents avec une parenté cognatique pour laquelle la mémoire villageoise présente une faible profondeur historique¹⁷⁴.

Lorsque des défunts manifestent leurs bonnes intentions auprès des vivants, quelle que soit la forme retenue (transformation en serpent, rêve, termitière sur la tombe), les villageois les considèrent comme des *petara*. Il leur arrive de parler d'une entité qui les aide comme d'un *antu*, mais ils se reprennent normalement et précisent qu'il est plus poli d'employer le terme *petara*. Cette attention est contenue dans l'expression *jako' siru'*, *jako'* signifiant « le mot, la parole, la langue, ce qui est dit » et *siru'* « attentif, soigné, sensible ». C'est donc

¹⁷⁴ En fait, les longues généalogies que certains villageois sont en mesure de réciter ne contiennent aucune information sur les personnes au-delà de quelques générations, sauf pour des êtres d'exception.

par délicatesse que l'on appelle *petara* toute entité bien disposée à son égard¹⁷⁵. On dit qu'ils sont « devenus des *petara* » (*nyadi petara*) ou le *petara* des proches qu'ils soutiennent (*petara kitai, ari petara diri' empu*). Et ils sont conviés par ces personnes lors des rituels, de la même manière que les principaux *petara* et les héros mythiques. Autrement dit, ils sont sollicités comme tout être qui aide les humains, mais seulement par ceux avec lesquels ils entretiennent des liens privilégiés.

Lorsqu'un défunt devient un animal, tous ses descendants sont soumis à un tabou alimentaire sur cet animal. Ainsi, les deux tiers du village ne consomment pas de python, étant tous liés d'une manière ou d'une autre à un ancêtre devenu python. Ce qui n'empêche pas l'autre tiers de le consommer. Autrement dit, l'espèce des serpents n'est pas devenue sacrée en tant que telle. C'est dans ce contexte que le rapport de consommation d'ancêtres se pose, mais il se joue différemment de ce que l'anthropologie rapporte parmi des sociétés de chasseurs-collecteurs. Tout d'abord, les oiseaux et les animaux les plus significatifs, tout particulièrement les *petara* au sens strict et les serpents, ne sont pas ceux que l'on chasse, bien qu'il arrive que des défunts se transforment en cerfs qui, eux, sont chassés. Dans tous les cas toutefois, jusqu'à preuve du contraire, l'animal chassé est un être vivant qu'il n'est pas donc pas nécessaire de déspiritualiser. Lorsqu'il appert qu'il s'agit en fait de la transformation d'un ancêtre, ce que l'on repère par les conditions particulières d'apparition et le comportement de l'animal, le tout confirmé par un rêve, on s'abstient alors de le consommer. Il est possible ainsi de repérer un changement de plan de l'ordre de celui noté par Karim à propos des Ma' Betisék, encore que dans des termes analytiques bien différents. Par défauts, les animaux – et les plantes – sont des êtres vivants que l'on peut consommer (ce que Karim nomme le niveau naturel). Dans certaines situations précises, un animal s'avère être un défunt qui impose un tabou alimentaire à sa descendance et commande une relation sociale appropriée (ce que Karim désigne par niveau culturel). Le passage de l'un à l'autre n'est pas le fait d'une activité humaine transformant la nature en culture, mais, selon les termes iban, de la transformation d'un défunt en animal. Nous retrouvons ici les mêmes deux plans distincts entre le traitement des êtres vivants et celui des entités invisibles, liés tous deux par un autre type de métamorphose / transformation.

¹⁷⁵ C'est la même délicatesse qui commande de ne pas appeler les gens par leur véritable nom ou de nommer les défunts.

5.5 Conclusion

Les *antu* (au sens générique) sont au centre de l'univers iban et l'origine des humains avec lesquels ils coexistaient à l'époque mythique. Une série de séparations va provoquer leur invisibilité et les amener à occuper des territoires distincts, plus ou moins proches des humains, les principaux *petara* étant les plus éloignés. Cette distance géographique coïncide avec la fréquence de l'intervention des uns et des autres dans les vies humaines et, nous le verrons ultérieurement, avec l'impact de leurs actions. Malgré cette distance plus ou moins grande, les entités invisibles n'habitent pas un autre univers, mais sont invisibles. La ligne de partage entre visibilité et invisibilité, explicitée dans les mythes, est centrale et ne se comprend pas comme une dichotomie, mais comme une distinction entre deux dimensions du cosmos. Les passages de l'une à l'autre sont constants du fait des multiples formes de métamorphoses / transformations. Proximité relative et invisibilité sont ainsi deux notions fondamentales de l'univers iban.

L'animisme iban, c'est la capacité d'entretenir des relations adéquates avec des êtres invisibles plus ou moins proches. Il passe par un engagement constant sous forme d'observation de l'environnement ainsi que de prise en compte des augures et des rêves. Cet engagement est cohérent avec le modèle du « *dwelling* » défendu par Ingold. Les relations développées avec les êtres invisibles empruntent les deux principales formes repérées par les écrits : prédation et soins. Le mode de prédation se comprend dans l'idiome de la consommation alors que chaque catégorie d'être est potentiellement du gibier pour une autre. Les prédateurs sont désignés par le terme *antu* dans son sens spécifique d'entités malveillantes. Des moyens de protection visent à rendre les humains invisibles à ces prédateurs, à les éloigner et à leur donner une portion de nourriture lors des rituels. Les mauvais présages et les mauvais rêves sont « consommés » afin d'être neutralisés. Enfin, dans les cas plus graves, un rite approprié ou un traitement chamanique s'impose en cas d'assaut grave de même que la correction de l'« erreur » qui en est à l'origine. En effet, les attaques d'entités invisibles sont toujours précisées : elles impliquent un *antu* à identifier, concernent un être ou un groupe particulier et se produisent à la suite d'une « erreur » de sa ou ses victimes. La vulnérabilité de ces dernières découle par exemple du non respect de pratiques coutumières et rituelles, telles que les règles d'acceptation de nourriture, l'attention aux rêves et aux présages par exemple. Rappelons

qu'un *semengat liar*, mal arrimé du fait de telles négligences, devient visible aux *antu* sous la forme de gibier et rend son propriétaire hautement vulnérable.

Des relations de soins et d'attentions (le « *nurturing* » des écrits anglophones) constituent l'autre mode relationnel avec les entités invisibles, celui que les humains recherchent car il est à la source de leur capacité de vivre et de leurs succès. La réponse appropriée s'exprime également dans l'idiome de la consommation, sous forme de don de nourriture – d'offrandes – cette fois. Toute entité engagée dans ce mode est un *petara* qui « fait vivre » (*ngidup*) les humains. Dans une formulation alternative, les villageois insistent que ce sont les ancêtres (*aki'ini*) qui apportent leur concours aux entreprises humaines. Il importe alors de clarifier le rapport entre les uns et les autres.

La revue des textes ethnographiques montre la coexistence de plusieurs formes d'ancestralité. Les héros culturels, issus de l'union d'entités invisibles et d'humains, ont enseigné les fondements de la vie rituelle, juridique, économique et sociale qui se transmettent générations après générations. Cependant, ils sont absents des rencontres contemporaines avec les villageois et ne procurent aucune aide. Ils participent plutôt d'un passé très lointain dont la mémoire est conservée grâce aux mythes. En outre, la majorité des morts, après une période de vie en territoire *Sebayan*, se transforment en rosée qui nourrit le riz, connectant ainsi les humains au représentant le plus imminent du monde végétal. Cet événement produit une seconde ligne d'ancestralité exprimée par le fait que le riz est ancestral : nos grands-pères et grands-mères. Notons qu'il suppose une série de transformations.

Enfin, l'ethnographie permet de repérer les réseaux généalogiques complexes qui lient les *petara*, les héros mythiques, les héros culturels, les principaux *antu* prédateurs et les humains. Ces liens incitent à considérer ces *petara* comme des ancêtres conformément aux vœux de Sather et Wadley. Cependant, cette ancestralité déborde largement le cadre de la connexion généalogique et gagne à être abordée avec le modèle d'Ingold. En effet, cette forme d'ancestralité ne se comprend pas comme une succession de générations qui cèdent la place à la suivante en léguant un ensemble de savoirs et de pratiques apprises par leurs descendants. Celle-ci s'approche plutôt des ancêtres culturels qui, précisément, n'interviennent plus dans la vie contemporaine. Ce n'est pas tant leurs liens de parenté qui posent certains êtres dans un rapport d'ancestralité, mais le fait qu'ils s'inscrivent dans des

rapports de soins (*nurture*) vis-à-vis des humains, échappant ainsi aux règles de la succession généalogique et temporelle. Parmi les multiples êtres du passé, certains connaissent un sort particulier en se transformant et continuent de vivre à proximité des humains qu'ils soutiennent dans leurs activités. Selon leur importance, ils demeurent contemporains aux humains sur de très longues périodes de temps ou finalement disparaissent comme c'est le cas pour les défunts actuels. Ce sont tous ces ancêtres qui intéressent les villageois car ils apportent la prospérité par leur soutien.

Ces conclusions s'imposent à la suite d'un examen des défunts qui ne connaissent pas le sort habituel qui leur est réservé, à savoir la séparation avec les humains et l'installation sur un territoire réservé. Si la majorité des défunts disparaissent effectivement de la vie des vivants, certains y subsistent comme entités prédatrices ou aide précieuse pour un ou plusieurs survivants. Dans ce dernier cas, ils « deviennent des *petara* », le *petara* attiré de ceux qu'ils soutiennent. Autrement dit, brisant la succession généalogique et temporelle, ils contribuent à faire vivre les humains. Dans une minorité de cas, ce soutien peut s'appliquer à une communauté, mais le plus souvent il est personnalisé et ne se prolonge pas pour les descendants des personnes aidées. Ainsi, chaque génération recrée son propre réseau d'aides et de *petara*.

Si certains défunts se rangent parmi les *petara* au sens large par leurs actions bienfaitrices, leur lien avec ces derniers est plus tangible encore du fait de la transformation. En effet, la transformation de certains en animal, et plus particulièrement en serpent les rapproche considérablement des héros mythiques jusqu'à donner à penser que le même phénomène est à l'origine des Orang Panggau. L'analogie peut être poussée plus loin. Les héros mythiques sont des descendants du dragon mythique, le *nabau*, mais là encore cette descendance le doit peut-être autant à des séries successives de transformations qu'à des liens généalogiques. C'est en tout cas ce que suggèrent les exemples de « lignées » de serpents issues des défunts récents. Ces lignées sont le fait de plusieurs transformations en un même animal de défunts liés par des liens de parenté. Le fait d'être issu d'une telle lignée semble augmenter les chances de transformation d'un individu, mais celui-ci n'est pas mis au monde en tant que serpent; il le devient par métamorphose éventuelle¹⁷⁶. En ce sens, il ne s'agit pas de succession générationnelle, mais de transformations sérielles qui

¹⁷⁶ Cette affirmation n'exclut pas la possibilité de naissances d'enfant-serpent d'ailleurs.

produisent des lignées particulières, et non d'une ancestralité abstraite autour de l'espèce des serpents. C'est comme si les phénomènes qui ont conduit à la création de lignées de héros mythiques se reproduisaient à petites échelles dans la vie quotidienne villageoise par la transformation de certains défunts, rapprochant les seconds des premiers. Ainsi, les entités bienveillantes seraient des ancêtres transformés. Cette conclusion pourrait d'ailleurs s'appliquer à tous les *antu* significatifs, bienveillants ou malveillants. Rappelons en effet que le *antu gerasi* par exemple est issu d'une transformation de Telichu. Cependant, cette piste n'a pas été explorée dans cette thèse et mériterait un travail complémentaire.

Enfin, ces transformations établissent des liens tangibles avec le règne animal. Ces défunts sont effectivement issus du monde humain, mais ils se transforment et se manifestent comme animal. Il ne s'agit pas d'une apparence ou d'une forme corporelle empruntée, mais bien d'une transformation : ils « deviennent » un animal. En ce sens, il ne s'agit pas d'anthropomorphisme. Par contre, les similitudes évidentes avec les humains, qui incitent les anthropologues à qualifier ces êtres d'anthropomorphes peuvent être attribuées à leurs origines humaines, mais non à une quelconque extension de qualités humaines sur des animaux. Le lien entre humain et animaux n'est pas créé par la projection de caractéristiques humaines sur des non-humains, mais par la transformation.

Ainsi, toutes ces entités invisibles bienveillantes, les *petara* au sens large, sont non seulement des ancêtres transformés avec lesquels les humains continuent d'entretenir des liens favorables, mais aussi des ancêtres du monde aviaire et animal. Voilà qui accorde une place significative aux oiseaux et aux animaux dans l'animisme iban, les rapprochant des chasseurs-collecteurs. Ils en diffèrent cependant sur deux points importants : tout d'abord, le végétal est tout aussi important, le riz étant fondamental chez les Iban et inscrit lui-aussi dans des rapports d'ancestralité de même que le minéral (jarres); de plus, ces animaux et ces oiseaux ne sont pas ceux que l'on chasse, à l'exception des cerfs, et le rapport créé ne se joue pas à travers l'activité cynégétique, mais par le soutien dans toutes les entreprises humaines.

Il existe cependant une distinction entre les *petara* proprement dit, les héros mythiques et les défunts devenus *petara*. Il s'agit d'une différence de degrés plutôt que de nature et d'une hiérarchisation de ces êtres selon leur puissance. Les principaux *petara* trônent au sommet de cette hiérarchie; viennent ensuite les héros mythiques puis les défunts. Cette

hiérarchie coïncide avec leur degré de proximité et se reflète dans la fréquence de leurs interventions et de leurs effets. Il est beaucoup plus fréquent d'être aidé par un défunt que par un héros mythique ou un des principaux *petara*. En revanche, la puissance de cette aide est proportionnelle à sa rareté. Ainsi, les êtres exceptionnels sont soutenus par des entités puissantes : ce sont des exemples fréquents cités dans les écrits préoccupés principalement de personnages très célèbres qui bénéficient généralement d'une influence directe du *nabau* ou d'un héros mythique. Cependant, pour regrouper une poignée de tels êtres, il faut chercher à échelle d'une région au moins. Au niveau du village, une seule personne encore vivante peut se prévaloir d'une telle aide et il s'agit effectivement d'un *lemambang* important, encore que non exceptionnel, au rayonnement régional. Les autres, qui connaissent un succès plus local disposent aussi du soutien d'êtres moins célèbres. Enfin, cette hiérarchie se répercute au niveau rituel, les grands *petara* étant invoqués collectivement tandis que chacun convoque à sa manière ses *petara* personnels.

CHAPITRE 6 : LES ENTITÉS INVISIBLES COMME PERSONNES

Le chapitre précédent a montré une des caractéristiques essentielles des *antu* comme personnes : leur socialité. Celui-ci se concentre sur leurs autres dimensions et se situe à la jonction de deux types de textes. Les premiers sont issus des approches cosmocentriques qui montrent que la notion de personne s'applique à des êtres non-humains (voir chapitre 1). Les seconds concernent les rituels iban. Dans leurs analyses des rites rizicoles et chamaniques respectivement, Sather (1993a, 1993b) et Barrett (1993), de même que Uchibori (1978), font coïncider les deux plans du cosmos, visible et invisible, avec les deux dimensions de la personne, *tuboh* et *semengat*, en y apportant des nuances.

The Iban conception concerning the relation between the semengat and the bodily existence of its owner corresponds exactly to the relation between the dream world and the physical world. While the semengat is an actor in the dream world, it is the corporeal being that stands and behaves in the physical world. But, in fact, this division is not impassable (Uchibori 1978 : 18).

Le rituel crée un lien mimétique et symbolique entre les deux : les humains réalisent au niveau visible ce que les *antu* effectuent au niveau invisible.

To the highly religious Iban, such as Nisi, her own act, in tying the padi tanchang¹⁷⁷, is regarded as the outward, tangible form of an action performed by the gods themselves on an unseen spiritual plane. She herself is the earthly vehicle, in other words, through whom the gods, in this case, the god of wealth, Anda Mara, and the agricultural god, Simpulang Gana, spiritually assemble the rice souls, physically symbolized by the tying of the padi tanchang (Sather 1977b : 162).

L'efficacité du rite provient également de la conviction que l'agent humain reproduit les gestes mêmes des dieux, appris directement d'eux et transmis quasiment intacts de générations en générations jusqu'à nos jours (Sather 1977b : 162-163, Sather 1985 : 22-23). Barrett (1993 : 248) construit une théorie très similaire de l'efficacité des rites chamaniques. Ainsi, des distinctions locales, entre visibilité et invisibilité, entre principe de vie et forme corporelle, sont articulées de telle manière qu'elles se superposent en une seule dichotomie, visible et *tuboh* d'une part; invisible et *semengat* d'autre part. Les données présentées ici ne supportent pas cette dichotomie fondamentale et incitent au contraire à penser des êtres entiers dont les dimensions sont

¹⁷⁷ Ce rite ouvre la récolte rizicole. Il consiste à lier ensemble quelques épis de riz afin de retenir les *semengat* de ce dernier.

en constantes relations et se transforment simultanément sous l'action d'entités invisibles.

Pour cerner les contours de ce qui fait des entités invisibles des personnes, la première section de ce chapitre compare leurs attributs avec ceux des humains afin de situer leurs similitudes et différences. Les trois sections suivantes sont consacrées à une faculté centrale des entités invisibles, celle de provoquer des transformations chez les êtres vivants par la parole (*sumpah antu*). Cette faculté est sommairement circonscrite à travers trois types de métamorphoses / transformations : la pétrification et la création notamment de charmes, la transformation des victimes de raids guerriers en trophées (*antu pala*) et enfin la transformation que connaissent les humains « bénis » (*sumpah antu*) en rêve par un *antu*. La dernière partie porte sur les actions des entités invisibles qui contribuent aux succès des entreprises humaines.

6.1 Comparaison de la personne humaine et des entités invisibles

Lire que des populations animistes étendent la notion de personnes à des êtres non-humains car ces derniers possèdent parole, conscience réflexive, intentionnalité ou raison est troublant. Ces éléments sont ceux qui sont utilisés en Occident pour distinguer l'humanité de l'animalité. Ils reposent sur des dichotomies entre nature et culture, raison et émotion ou intuition, corps et esprits etc. Est-il possible que des ontologies qui n'extraient pas l'humanité de la nature sur la base de caractéristiques essentiellement logées dans le cerveau humain s'appuient sur une telle définition de la personne ? Est-il plausible que des ontologies qui n'établissent pas de dichotomie entre raison et émotion, culture et nature, corps et esprits conçoivent ainsi la personne ? Pour répondre à cette question chez les Iban, il faut discriminer des caractéristiques proprement humaines de celles partagées avec les *antu*.

Chez les Iban, outre le *semengat* et le *tuboh* propres à tout être vivant, la personne humaine est constituée d'un souffle (*seput*), caractéristique partagée avec les animaux, d'un principe d'existence (*nyawa*), un homologue végétal invisible dont l'état atteste la santé (*ayu*) et d'un foie (*ati*), siège des sentiments, de la moralité et de la personnalité, intimement lié au « corps » (*tuboh*). Les savoirs sociaux sont également engrangés dans le foie et c'est la combinaison de ces éléments qui procure à un être la capacité de

réfléchir sur une situation sociale (*berunding*) et d'adopter la meilleure attitude. Le comportement social découle de cette combinaison et, finalement, du foie d'une personne. La qualité d'une personne est ainsi intimement liée à son foie, c'est-à-dire à cet ensemble formé de sa moralité, de ses sentiments et de ses savoirs sociaux. Elle se manifeste publiquement par le comportement social, mais aussi par sa parole. Les villageois soulignent que les caractéristiques du foie informent les propos qui jaillissent de la bouche d'une personne et nous renseignent ainsi sur sa moralité. C'est également de cette manière que les intentions d'un individu s'expriment. Ces caractéristiques sont proprement humaines. En effet, les entités invisibles possèdent une forme corporelle – il ne s'agit pas d'êtres éthérés -, mais pas de *tuboh* – ni de *semengat* bien sûr -, pas plus que de foie. Leur prêter les qualités contenues dans le foie, et *a fortiori* la notion de personnes sur la base de ces caractéristiques, semble donc un non-sens.

En revanche, les entités invisibles possèdent un pouvoir de parole par la capacité d'exprimer des demandes sociales et de susciter une réponse adaptée de la part de leur interlocuteur. Elles peuvent obtenir un tel résultat par un comportement que les humains doivent interpréter. Le chapitre 4 en procure de nombreux exemples. Rappelons par exemple que les villageois n'explicitent souvent pas le contenu d'un rêve : ils mentionnent simplement qu'une entité invisible « veut manger » (*ka' makai*). La parole n'est pas importante dans ce contexte; la demande sociale l'est. Ainsi, les entités invisibles sont en mesure de faire connaître leur volonté et leur souhait dans la relation sociale. Ce sont évidemment des personnes sociales et c'est là une de leur caractéristique fondamentale comme personne qui est traitée dans le chapitre précédent.

Cependant, une autre faculté caractéristique des entités invisibles, liée à leur parole, est généralement négligée par les auteurs : celle de provoquer une métamorphose / transformation, non seulement pour elles-mêmes, mais aussi chez les êtres vivants. Ce pouvoir passe par la parole (*jako*). Cependant, l'action contenue dans ce geste dépasse de beaucoup la capacité de proférer des mots et de communiquer une demande sociale. Il s'agit d'un pouvoir de « bénédiction ou malédiction » exprimée par le verbe *sumpah* traduit par « serment; jurer, maudire ». Cette capacité n'est pas exclusive aux entités invisibles – les humains peuvent y recourir -, mais elles la maîtrisent à un degré bien supérieur et avec des conséquences importantes. Les trois types de situations suivantes permettent d'en juger.

6.2 La pétrification

La pétrification est bien connue à Bornéo. Les transgressions les plus graves de la loi coutumière en sont la cause, que ce soit les moqueries à l'égard des animaux (Harrison 1965 : 329, 332 chez les Maloh, Bernstein 1991 : 205 chez les Taman, Schärer 1963 : 99 pour les Ngaju), l'inceste et l'adultère (Schiller 1987 : 121, Schärer 1963 : 99 pour les Ngaju). Les résultats sont similaires partout : le ciel s'obscurcit, l'orage gronde, détruisant le village dans les pires cas, et des éclairs pétrifient les responsables voire tous les villageois. Le tonnerre particulièrement exprime le mécontentement des « dieux » (Needham 1964 : 137-138). Il semble que de telles offenses soient irréparables, bien que Needham (1964) note des pratiques de don du sang par les coupables chez les chasseurs-collecteurs de la Péninsule malaise et les Penan. Des concrétions rocheuses portent souvent une histoire de la sorte et sont alors associées à des esprits spécifiques bienveillants ou malveillants que l'on se concilie par des offrandes ou que l'on évite soigneusement (Bernstein 1991 : 206 pour les Taman, Sather 1997 : chapitre 10 pour les Bajau Laut). Dans cette section, je me concentre uniquement sur la pétrification qui crée des charmes (*ubat* pour le terme générique).

6.2.1 L'origine des charmes

Les charmes ne sont pas nécessairement des objets pétrifiés, même s'ils sont désignés comme des *batu*, littéralement des « pierres », traduit dans ce contexte par « charmes de pierre » (Richards 1988). La pétrification représente néanmoins le mode par excellence d'obtention de charmes. Lors d'un rituel, la tête d'un oiseau s'est transformée en pierre (*batu*) au moment où un chamane l'a portée à sa bouche. Elle est devenue un charme pour « manger les mauvais présage » (*makai burong*). La coïncidence est intéressante puisque les présages sont véhiculés par des oiseaux (*burong*) d'une part, et que le chamane mange réellement l'oiseau de mauvais augure dans le rite de neutralisation d'autre part. Un pêcheur à la ligne ferre un poisson et, lorsqu'il le retire de l'eau, il constate que ce dernier est pétrifié. Il le conserve soigneusement et le soir même un rêve lui révèle qu'il s'agit d'un charme d'abondance (à la fois pour le riz et les richesses matérielles)¹⁷⁸. Dans une histoire similaire, le poisson s'est pétrifié dans le canot et un rêve a désigné ses pouvoirs.

¹⁷⁸ Rappelons l'association entre les rêves impliquant des poissons et l'abondance matérielle.

Au terme d'un violent orage, un autre villageois a reçu comme charme une goutte d'eau pétrifiée pour l'aider dans son art oratoire. Repérant un bruit anormal sur le toit, le villageois est sorti et la goutte pétrifiée a roulé jusqu'à lui. De plus, la pétrification d'une gouttelette du liquide dans lequel trempe un charme donne lieu à un nouveau charme.

Tout objet, aussi insignifiant soit-il, peut devenir un charme. Cependant, certains items jouissent d'une prédilection marquée. Ainsi, les défenses incurvées des cochons domestiques ou sauvages (*taring babi*), les ramures des cervidés, particulièrement des cerfs sambur (*rusa'*) et des muntjacs (*kijang*) tués à la chasse, sont soigneusement conservées car elles constituent potentiellement des charmes. De manière générale, tout objet aux formes insolites ou socialement codées peut devenir un charme. Un villageois a trouvé un œuf de poule minuscule en nourrissant les volailles et il l'a placé dans un réceptacle rapidement tressé et suspendu à un poteau dans la *bilik*, à côté d'un autre identique agissant comme *penchelap* de la maisonnée, un charme confortant l'état de fraîcheur rituelle. Il espère que la trouvaille acquière les mêmes propriétés. Le petit-fils d'un autre a trouvé une pierre à la forme ovoïde analogue à celle que la *bilik* possède comme charme rizicole. Il la rapporte et ses grands-parents l'ajoutent aux autres charmes rizicoles. Au moment du terrain, aucun rêve n'a confirmé cette pierre comme charme.

Il n'y a pas de correspondance préétablie entre un objet et son domaine d'action. Une ramure de cervidé peut s'avérer un charme pour le riz, pour la guerre, pour les biens matériels, pour mémoriser facilement les savoirs importants etc. Cependant, un charme a un domaine d'action unique, révélé à son dépositaire par un *antu* au cours d'un rêve. Un charme pour le riz par exemple n'est utilisé que dans le contexte rizicole. Il existe toutefois un contre-exemple avec modification des pouvoirs d'un charme dans le temps. Ainsi, un appartement conserve précieusement l'épée de l'arrière-grand-père qui était alors un charme guerrier. L'utilisant un jour lors le rite ouvrant la saison agricole, la femme senior de l'appartement constate ses effets bénéfiques sur la récolte et le considère depuis lors comme un charme agricole¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Elle comprend du même coup pourquoi sa récolte avait été moins bonne par le passé alors qu'elle l'avait prêté à un voisin. Nous retrouvons ici les possibilités de déplacement du riz d'un essart à un autre produit par un lien commun entre les deux terres et l'intervention d'une aide pour l'un d'eux (voir chapitre 4).

Dans tous les cas, un *antu* révèle l'usage approprié du charme au cours d'un rêve suivant généralement la trouvaille. Dans la majorité des cas recueillis, une entité invisible – un parent défunt, un *antu* non identifié - indique les pouvoirs du charme. Dans certains cas toutefois, cette entité est l'animal transformé en charme lui-même, le cochon ou le muntjac par exemple¹⁸⁰. Plus encore, le charme est le résultat de l'action d'un *antu*.

6.2.2 Le charme : une transformation complète de l'être vivant par un antu

Que se passe-t-il au juste au moment de la pétrification qui donne lieu à un charme ? Selon King, chez les Maloh de région de la Kapuas du Kalimantan Ouest :

The soul-substance which was initially one with the stone, now, in some way, detaches itself from the physical substance of the stone (King 1975 : 108, cité dans Bernstein 1991 : 298).

Travaillant avec les Taman de la même région, Bernstein hésite à se positionner par rapport à cette version, mais il affirme que les charmes curatifs des chamanes sont la pétrification d'« esprit »¹⁸¹ (Bernstein 1991 : 174, 206).

Décrivant les pétrifications mentionnées dans la section précédente, des villageois disent de la pétrification du poisson qu'elle est l'œuvre de la « main de Segandi » (*jari Segandi*), un héros mythique. Un autre explique que la bénédiction d'un *antu* (*sumpah antu*) a pétrifié la tête de l'oiseau mangé par le chamane. Un troisième explique ainsi l'enchaînement de ce type d'actions invisibles. Son grand-père avait un cochon domestique. Un *antu* l'a « béni » (*sumpah antu*). Il est alors devenu un charme (*Lalu nyadi batu*). Plus précisément, c'est la défense du cochon qui se transforme (*Lalu nyadi taring babi*). Elle est devenue comme une « pierre/charme » (*Baka batu nyadi*). Une formule résume cette transformation : *babi nyadi* ce qui signifie littéralement le « cochon est devenu » signifiant que sa défense peut servir de charme (*tau ke ubat*). Dans le même esprit, un autre villageois parle d'une sorte de crapaud (*raung*) devenu *batu* et désigne un charme comme l'œil de ce crapaud (*mata raung*). Les cervidés connaissent fréquemment ce sort et leurs ramures constituent alors le charme.

¹⁸⁰ Pour les Taman, Bernstein (1991 : 206) rapporte l'exemple d'une pierre qui se révèle elle-même dans un rêve.

¹⁸¹ Bernstein traite uniquement des charmes acquis par les chamanes et il est possible de noter de très grandes différences avec les charmes utilisés par les Iban à des fins non curatives. Par exemple, il mentionne que les chamanes taman s'identifient très fortement à leurs pierres. Une femme chamane a un jour perdu cinq pierres en chavirant et sa maladie est revenue la contraignant à une nouvelle initiation.

Deux éléments ressortent de ces descriptions. Tout d'abord, les charmes sont produits par l'action d'une entité invisible sur n'importe quel être vivant. Dans certains cas même, la création du charme peut s'opérer sans pétrification, mais toujours sous l'impulsion d'une entité invisible. L'arrière-grand-père d'un villageois a fabriqué une épée dont se moquaient ses voisins. Cet homme est cependant revenu victorieux d'un raid avec deux têtes, faisant taire les plaisanteries sur son arme. Le pouvoir de cette épée, selon ses descendants, provient d'une bénédiction d'un *antu* (*sumpah antu*). Il est manifeste par ailleurs dans le fait que l'épée est intacte des décades plus tard, sans rouille et pourtant sans fourreau. C'est cette épée qui est actuellement utilisée comme charme agricole.

De plus, cette action d'un *antu* (*sumpah antu*) transforme l'être vivant dans sa totalité, « corps » et *semengat*, en pierre et *antu*, les deux derniers étant aussi intimement liés que les premiers pouvaient l'être. C'est ainsi que le charme est à la fois l'objet pétrifié et un *antu*. Étant de surcroît un *antu* qui contribue aux succès humains, les villageois les qualifient également de *petara*. Ils disent de la défense de cochon ou des bois de cerf et donc de l'animal qu'ils sont devenus des *petara* (*nyadi petara*), de la même manière qu'un défunt devient un *petara*.

L'entité invisible décide de la pétrification et, plus largement, du moment de la transformation de l'être vivant en charme. Cet instant ne coïncide pas nécessairement avec la mort, même si de fait la pétrification provoque une mort. On peut cependant remarquer que les moments de mise à mort, du gibier notamment, sont riches de potentiel à cet égard et les villageois sont attentifs à s'assurer qu'aucun charme n'a été créé à cette occasion. Ce constat rapproche le charme des trophées humains (voir plus loin).

6.2.3 Le traitement des charmes

Les charmes sont traités comme des *antu* qui ont des exigences. Le rite approprié consiste à « donner à manger » au charme (*meri makai*) et plus précisément à le nourrir de sang pour le rendre efficace (*bisa'*) et obéissant (*ngasi*, f.v.). Il est composé d'offrandes, d'un balayage, de prières ainsi que d'une onction sanglante (*enselan*) et il doit être répété régulièrement. Comme dans d'autres domaines, les villageois font cependant parfois preuve de négligence avec des conséquences plus ou moins graves.

La négligence rituelle entraîne éventuellement la perte du charme, ce que plusieurs formules expriment. Le charme peut partir (*nyau*), cesser (*abis*), s'en retourner (*pulai*), s'éloigner (*rari*), ne plus être puissant (*enda' bisa'*) ni efficace (*kabau*) ou devenir inutilisable (*nadai kena'*). Dans les cas plus graves, des charmes puissants s'attaquent alors aux humains.

Les charmes guerriers semblent les plus dangereux. Lorsqu'il a obtenu son charme de bravoure (*ubat berani*), un homme ne s'en est ouvert à personne et n'a pas effectué d'onction sanglante. Le charme s'est attaqué à lui et l'a rendu stupide (*tuyu'*). Sa mère explique que son foie est alors devenu différent (*ati lain*), son comportement asocial et agressif. Aujourd'hui, il nourrit son charme tous les mois à l'aide d'une onction sanglante. Un autre villageois a commis la même erreur, lui aussi avec un charme guerrier, et est devenu *tuyu'* sous l'effet des représailles du charme. Ainsi, il a voulu se battre à poings nus avec un autre villageois, manifestations de violence totalement condamnées. D'autres villageois emploient le terme *beli'* (stupide) ou *gila* (fou) pour qualifier l'état des victimes de ces attaques. L'une d'elle s'est même déjà suicidée sous le coup de la folie. Toutes ces désignations font référence à un comportement asocial ou à un problème mental qui relève plus du foie, c'est-à-dire du comportement et de la personnalité de la victime, que du *semengat*, sa force vitale.

La cause des problèmes étant identifiée, un rite est organisé pour que cessent les représailles. Le charme devient alors utilisable. Le premier villageois utilise le sien lors de ses déplacements commerciaux avec son frère, pour se protéger de tout danger. Le second, quant à lui, demande la même protection au sien pour ses nombreuses visites dans les villages de la région.

En outre, les charmes guerriers veulent servir et réclament sans cesse à « manger des humains » (*makai mensia*); insatisfaits, ils se retournent contre leur propriétaire¹⁸². Dans un contexte de paix et d'éradication de la chasse aux têtes, certains villageois préférèrent se défaire de leurs charmes de guerre, devenus inutiles et potentiellement dangereux pour eux

¹⁸² Cette thèse ne s'intéresse qu'aux charmes supportant les humains dans leurs entreprises prestigieuses et aux aides des entités invisibles dans ces domaines. Cependant, de la même manière que les humains peuvent utiliser des êtres invisibles avec des conséquences néfastes (sorcellerie), certains charmes s'avèrent maléfiques et il est difficile de les conserver longtemps sans les utiliser contre quelqu'un. Ils veulent agir et, à défaut de le faire sur une victime désignée, se retournent contre leur possesseur. Dans ce cas, les propriétaires utilisent les mêmes stratégies pour s'en défaire que celles en œuvre pour les charmes guerriers.

de ce fait. Un homme a donné un tel charme à un parent engagé dans l'armée. Un couple, quant à lui, prétend qu'il est risqué de donner à quelqu'un un charme que l'on a possédé, de distribuer « notre *antu* » (*antu kitai*). Ce charme/*antu* peut devenir très puissant dans les mains de la personne qui peut décider de l'employer contre les anciens propriétaires, provoquant par exemple le dépérissement du riz sur les essarts. Aussi, le couple a décidé de jeter au loin un charme guerrier, la ramure d'un muntjac (*tandok kijang*), qui réclamait « du sang à manger » (*ka' makai darah*), une onction sanglante. Auparavant, le couple a fait des offrandes au charme, lui a procuré des provisions pour la route, et l'a retourné dans la forêt. Peu de temps après, le charme est revenu, avec la même requête. Un second rite et cette fois, c'est à la mer qu'on le jette. Une femme d'un autre village, quant à elle, s'est débarrassée d'un charme de bravoure agressif (dans ce cas également un bois de muntjac, *tandok kijang*) en le donnant à un Malais¹⁸³.

Les exemples précédents mettent toujours en scène des charmes guerriers qui influencent le foie de la personne, son comportement social et sa personnalité. Cependant, les représailles peuvent être d'autre type. Un couple âgé vit maintenant la plus grande partie du temps à Miri chez leurs enfants. Leur *bilik* est vide, ce qui est toujours source de malaise chez les gens. Leurs charmes de richesse, abandonnés dans la *bilik* durant de longues périodes et n'ayant plus personne pour les « nourrir » (*meri makai*), pour même entendre leur requête, ont rendu la femme malade. L'attaque, dans cette situation, porte sur le *semengat* et un chamane est invité à traiter la patiente.

6.2.4 Les charmes comme biens des maisonnées

Les charmes (*ubat*) s'inscrivent dans le patrimoine des *bilik* et sont soumis aux mêmes règles de transmission que les autres biens de l'appartement. A chaque génération, un enfant demeure dans son *bilik* natal avec son conjoint pour « prendre soin » de la *bilik* (*ribun bilik*). A ce titre, il hérite des charmes anciens, les *ubat lama*, conservés générations après générations. En cas de scission, les charmes sont souvent partagés entre la *bilik* d'origine et l'appartement nouvellement fondé à condition que leur nombre le permette. Il est en effet prohibé (*mali*) d'endommager un charme, de le casser ou de le râper¹⁸⁴. En

¹⁸³ Cette réaction est identique à celle qui consiste à se débarrasser d'une « mauvaise » jarre par l'intermédiaire de marchands malais ou chinois.

¹⁸⁴ Masing (1997 I : 86) rapporte un contre-exemple lorsqu'il écrit que les bardes partagent leurs charmes avec leurs élèves en le trempant dans l'eau ou en lui ôtant de fines tranches.

outre, tous les corésidents (*diri' se bilik, diri' menyadi*¹⁸⁵) détiennent des droits (*sama empu*) sur les *ubat lama* et peuvent les utiliser sur demande, même s'ils ont intégré un autre appartement par le mariage ou l'adoption. L'obligation de partage s'applique aux charmes anciens de l'appartement, pas à ceux nouvellement acquis par une personne. De plus, l'objet n'est ni donné ni prêté, mais ses pouvoirs sont communiqués par l'eau ou l'huile dans lesquelles il est trempé ou lavé (*basu* ou, plus souvent, *kirah*)¹⁸⁶. Un rêve ou la parole qui pétrifie la goutte d'eau dans laquelle le charme a trempé augmente (*nambah*) les pouvoirs initiaux du charme et confirme le nouveau dépositaire dans sa capacité de s'en faire obéir.

Hors du cercle des ayants-droits, le partage d'un charme, c'est-à-dire le don d'un liquide dans lequel il a trempé, comporte des risques analogues à ceux encourus par le partage de semences d'origine du riz. Le receveur peut rencontrer un présage favorable qui a pour effet de « tirer » (*narit*) le charme et de « battre » celui d'origine (*ke [ubat] asal alah*) et son détenteur¹⁸⁷. Pour éviter une telle situation, il suffit de mélanger le liquide qui a reçu le présage avec le charme d'origine, d'appliquer ainsi l'augure aux deux, et d'effectuer à nouveau le partage. Apparemment, personne ne prend cette peine et la prudence élémentaire prévient donc le partage des charmes.

Le nombre de charmes actifs dans une maisonnée varie d'une génération à l'autre. Malgré les précautions les entourant, un grand nombre disparaît. D'autres sont conservés, mais plus personne ne connaît leur usage. Surtout, l'efficacité des charmes n'est jamais garantie; elle est liée à des personnes concrètes (*tuboh*) et se rejoue à chaque génération. Imprudence, fainéantise ou relations inappropriées avec des *antu* sont autant de raisons motivant le départ du charme. Même sans erreur commise, un charme peut cesser son action favorable. Dans tous les cas, les charmes les plus puissants pour un individu sont ceux qu'il a acquis personnellement, directement d'une entité invisible. Le vol lors du pillage des villages ennemis peut constituer un moyen d'obtention des charmes. Les vainqueurs s'emparent de ce butin et attendent qu'un rêve confirme l'utilité de ce charme pour eux. Qu'un mauvais rêve les assaille et ils se départissent immédiatement de l'objet.

¹⁸⁵ *Diri* se traduit par « *self, oneself* » et dans cet emploi marque l'accent porté sur l'unité formée par les membres d'un même appartement (*se bilik*) et d'une fratrie (*menyadi*), incluant ici les personnes adoptées.

¹⁸⁶ Le partage du charme par le trempage exige une onction sanglante accompagnée d'offrandes pour garantir l'efficacité (*bisa'*) du charme et son « obéissance » (*ngasi*) au nouveau dépositaire.

¹⁸⁷ Cette information est tirée d'une situation réelle où une villageoise considère que sa sœur, avec laquelle elle avait partagé un charme ancien, lui a soutiré celui-ci à la suite d'un présage favorable.

6.3 Les trophées des raids guerriers

6.3.1 Les trophées comme charme et transformation d'un être vivant

Des commentateurs néerlandais du début du siècle (Kruyt 1906, Elshout 1926¹⁸⁸, cités par Needham 1976 : 72sq) suggèrent une interprétation animiste de la chasse aux têtes, résumée ainsi :

The general train of ideas is as follows. Living beings are animated by souls; the activity of the soul is concentrated in the skull, which serves as a container of life-energy; this source of life can be arrogated to the purposes of another party by removing the head from the body and conveying it to another place; the skull then serves, after ritual treatment, as a kind of reservoir of soul-substance, which emanates over human beings, their livestock, and their crops (Needham 1976 : 74).

Les trophées « renforcent » les villageois et constituent une preuve tangible du soutien des « esprits ».

The outcome, then, would appear to be that the heads are taken, not for their own sake, but as tokens of the favourable disposition of the spirits upon which the well-being of the head-hunters is conceived to depend (Needham 1976 : 75 reprenant Elshout, en néerlandais, à propos des Kenyah).

Schadée (1931 : 8, cité dans Rousseau 1990 : 280) ne fait pas référence à la « force vitale » des trophées, mais à l'« esprit » qu'ils contiennent et que les guerriers veulent s'approprier pour ses bienfaits. Ces pouvoirs bienveillants se muent parfois en leur inverse : l'agression. Ainsi, les Kayan se départissent des têtes lorsqu'elles deviennent malveillantes en les enterrant (Rousseau 1990 : 276). De même, des Berawan ayant perdu leurs trophées dans un incendie qui a ravagé leur longue-maison ne les regrettent pas, les têtes étant trop vieilles pour contribuer encore au bien-être du village, tandis qu'elles représentent encore potentiellement un danger (Metcalf 1996 : 251).

Dans les années 1970, ces lectures animistes de la chasse aux têtes font place à des approches symboliques. Needham (1976 : 75-76) considère que les auteurs néerlandais n'établissent pas le lien entre les effets bénéfiques des trophées et la force vitale qu'ils sont censés contenir. Freeman (1979), soutient que le lien entre les têtes et des forces vitales est erroné comme l'attestent les chants invocatoires au cours desquels des têtes, représentées par des noix de coco, sont tranchées. Elles répandent alors des graines, particulièrement

¹⁸⁸ Kruyt parle des Toradja de Sulawesi (Célèbes) et Elshout des Kenyah de Bornéo.

des semences de riz d'origine (*padi pun*) et non des « âmes » (*semengat*). Suivi par Masing (1981 : 430sq, 1978 : 63sq), Davison et Sutlive (1991 : 192sq), il développe plutôt l'analyse d'un culte de la fertilité liant la chasse aux têtes, le tissage et la riziculture. Le lien entre ces trois domaines particulièrement significatifs pour les Iban ne fait aucun doute. Néanmoins, il n'exclut pas nécessairement une compréhension animiste de la place des trophées.

La piste animiste est clairement exprimée par la désignation des trophées comme des *antu pala*, c'est-à-dire des *antu* de la tête qui, effectivement, n'ont plus de *semengat*. Cette transformation se réalise au moment de la mise à mort brutale, à la manière, me semble-t-il, dont un cochon abattu se transforme en *antu* bienveillants associé à une défense par exemple pour devenir un charme. Tel que rapportée pour les Kayan ou Kenyah, l'action des têtes fait penser à celle des charmes à certains égards. Furness (1902, cité par McKinley 1976 : 95) note que les têtes chez les Kayan ont une influence bénéfique, apportant prospérité et vitalité au village, et particulièrement à son détenteur. Elles favorisent les récoltes abondantes et la procréation humaine; elles éloignent la mort et la maladie (Needham 1976 : 75-76 citant Elshout). Metcalf (1982 : 127 citant Haddon 1901 : 397 et Furness 1899) fait le même constat chez les Berawan. Rousseau (1990 : 275) abonde dans le même en soulignant que les têtes peuvent également s'avérer dangereuses ce qui justifie que le chef du village en prenne soin. Tillema (1990 [1938] : 241) recense huit avantages des trophées pour les groupes de l'Apo Kayan : longue vie et santé; tort causé à l'ennemi; continuité de la coutume des ancêtres, compagnon d'un parent défunt; reconnaissance de ce défunt; honneurs militaires; position élevée parmi les morts dans le futur et estime du groupe. Au-delà de ces similitudes cependant, le traitement des trophées diffère significativement de celui des charmes.

6.3.2 Le traitement des trophées de guerre

Aux têtes, on ne donne pas d'onction sanglante comme aux charmes, mais de la chaleur. Un feu (*bedilang*) est régulièrement allumé sous elles pour les réchauffer (*bekindu'*) et les fumer (*besalai* ou *berasap*), une fois par semaine à l'heure actuelle, mais en permanence par le passé selon un villageois. *Bedilang* renvoie aux « *Hearth stones, esp. those over which head trophies are dried and which are in the care of Apai Embuas* » (Richards 1988). *Bekindu* signifie « se réchauffer à un feu » et je l'ai plus souvent entendu associé au feu allumé après un accouchement pour réchauffer la jeune mère et le nouveau-né que

pour les trophées. Un villageois souligne dans ce contexte l'ancienne architecture des villages avec les foyers (*dapur*) contre la paroi séparant l'appartement du passage, à proximité des trophées.

Au moins un des objectifs de cette pratique vise explicitement à empêcher la transformation des trophées en *antu* agressifs et leur vagabondage dans le village, visible aux humains sous la forme d'une lueur incandescente similaire à celle produite par une cigarette. Ils pourraient s'en prendre aux humains de différentes manières, par des relations sexuelles nocturnes (ils sont sexués) ou en provoquant la maladie chez leurs victimes. Je n'ai recueilli aucun exemple de ce type pour le village, mais un cas extérieur (à une époque non spécifiée) m'a été rapporté d'un jeune enfant tombé malade où le chamane a identifié un trophée (*antu pala*) comme responsable. Selon le villageois qui me raconte cette histoire, le père de l'enfant a cessé les soins aux têtes lorsqu'il s'est converti au christianisme, ouvrant ainsi la porte à leur transformation en *antu* prédateur.

Barrett et Lucas (1993) se sont intéressés aux catégories de « froid » et « chaud » chez les Iban et à l'apparent paradoxe d'un réchauffement parfois nécessaire pour éviter l'état de chaleur rituelle (*angat*). Cette pratique concerne les trophées, les femmes après un accouchement, les foyers. Dans tous ces exemples, la transformation en *antu* devient une possibilité en l'absence de ce réchauffement, liant ainsi le concept d'*angat* à des agressions d'entités concrètes. Si le foyer d'un *bilik* devenait rituellement chaud, il pourrait perturber les vivants (*iya ngachau kitai*) disent les villageois. Plusieurs *bilik* innocupées à *Rumah Manah* sont confrontées à ce problème. Certaines demandent à des proches d'allumer régulièrement un feu pour éviter tout problème. D'autres s'abstiennent de cette précaution, mais n'allument pas leur foyer sans une onction sanglante préalable pour le « refroidir » (f.n. *chelap*).

A d'autres égards, la création d'un *antu* par la mise à mort guerrière se rapproche du sacrifice, humain ou animal¹⁸⁹. Rousseau (1990 : 275) note ce lien chez les Kayan où la

¹⁸⁹ L'usage le plus couramment cité de la prise de tête concerne la fin du deuil (Gomes 1911 : 74, 139, Ling Roth 1980 [1896] I : 155 citant Brooke Low, Low 1990 [1848] : 215, St John 1986 [1862] I : 63, 71), mais aucun de ces auteurs ne propose de lien explicatif clair de cette pratique. Metcalf (1982 : 262-263) note que les Berawan, pressés de questions, mentionnent le fait d'apaiser la colère du défunt, lui procurer un esclave ou tout au moins un compagnon, encore qu'aucune de ces explications ne semble très convaincantes selon lui. L'auteur y voit plutôt un mode d'éloignement progressif de la mort en déplaçant, chez les proches de la victime, la perte et le soin de veiller à une « âme sans repos ». Cet éloignement se

prise de tête est une forme de sacrifice humain et peut-être substituée par un sacrifice d'esclave. Metcalf (1982 : 128) affirme que la prise de tête remplace une pratique antérieure de sacrifice humain chez les Berawan. Les trophées comme les sacrifices s'inscrivent dans une volonté de nourrir les esprits pour les apaiser (Gomes 1911 : 75)¹⁹⁰. Le sacrifice humain semble particulièrement présent dans les sociétés stratifiées lors de la construction d'une longue-maison ou des funérailles d'un chef par exemple (Metcalf 1982 : 129, 1996 : 269, Hose et McDougall 1993 [1912] I : 189, Rousseau 1990), mais on en trouve quelques exemples chez les Iban. Les Iban prenaient une tête lors de la construction d'un nouveau bâtiment, mais le sacrifice d'un cochon a remplacé cette pratique avant la fin du dix-neuvième siècle (Gomes 1911 : 75, Wagner 1972 : 108). Des captifs de guerre ont été sacrifiés pour oindre la pierre à aiguiser (instrument crucial des pratiques rituelles agricoles) ou dans les rites d'expiation des cas d'inceste (Freeman 1992 [1970] : 51, 71 qui cite également Charles Brooke 1866 II : 304sq.). Le sacrifice de porc ou de volaille remplace aujourd'hui le sang humain.

6.4 La parole d'une entité invisible sur les humains

La bénédiction d'un *antu* (*sumpah antu*) prononcée au cours d'un rêve constitue le soutien le plus puissant dont peut bénéficier un humain et elle provoque une transformation. Elle se présente sous la forme de propos tels que : « ton enfant sera riche et puissant; tu seras un grand guerrier etc. ». Une autre formulation courante consiste à rassurer le rêveur sur ses capacités à se mesurer à un champ de prestige. Le *antu* précise ainsi qu'il ne faut pas avoir peur (*anang takut*), qu'il n'y a aucune restriction (*nadai mali*) empêchant le rêveur de se lancer dans une activité précise.

Une vieille femme a appris les rudiments du tissage avec l'épouse du frère de son père qui, bien que très douée, était avare de son savoir et l'enseignait approximativement de manière délibérée. Cette informatrice a néanmoins eu un rêve dans lequel un *antu* qu'elle ne connaissait pas lui disait de ne pas être triste car elle saurait tisser. Elle est alors devenue une experte requise dans de nombreuses longues-maisons pour transmettre son savoir.

poursuivrait également en passant de la mort d'un humain à celle de l'animal sacrifié. Notons que les explications que Metcalf rejette sont animistes puisqu'elles se fondent sur la création d'une entité invisible par la mise à mort.

¹⁹⁰ Pour les Iban, Masing (1997 I : 25) note que le sacrifice des cochons est une part essentielle du rite et assure une vie humaine en satisfaisant les *antu*.

La bénédiction verbale d'un *antu* s'inscrit dans le *tuboh* qu'elle semble transformer, au moins partiellement. Elle lui est intimement liée et ce, jusqu'à la mort du rêveur. A ce moment-là, elle disparaît avec le *tuboh*. Dans certains exemples, une partie du « corps » est elle-même considérée comme un charme, voire le devient littéralement. Commentant certaines réussites, les villageois disent d'un autre qu'il avait un charme dans ses mains (*ubat dalam jari iya*) car il a été béni par un *petara* (*sumpah petara*). Certains nuancent cette affirmation en précisant que c'est comme si (*kira'*) il avait un charme dans les mains qui les lui rafraîchit (*jari chelap*). L'expression s'applique aux individus dont les récoltes sont abondantes et/ou qui attirent les biens matériels.

Ces exemples donnent à penser à des formules rhétoriques pour exprimer l'aide provenant d'une bénédiction d'un *antu*. Pourtant l'incidence de cette bénédiction sur le *tuboh* existe aussi au sens littéral. Un villageois affirme qu'un autre avait un charme sous la plante du pied, une pierre (*batu*) qui garantissait une bonne récolte lorsqu'il foulait un essart de riz. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ce dernier ne se promenait pas à proximité des essarts des autres, afin de ne pas les aider sans y être formellement convié. Un autre avait probablement un charme dans les mains, mais il est décédé sans livrer son secret à ses descendants. Personne n'a songé à prélever ce charme à sa mort. Un tel geste aurait pourtant été compréhensible. Le grand-père d'une villageoise a recommandé à ses descendants de lui couper les mains à sa mort, car celles-ci pouvaient servir à guérir les brûlures de la peau. Personne n'a cependant osé lui obéir. Uchibori procure un exemple de cette logique poussée à son terme.

Uyu [un grand guerrier enchâssé] is said to have had a body which was invulnerable (*kebal*) to injury - this is taken as the reason his corpse has remained in fairly good condition. The Iban in the vicinity of his *lumbong* [la plate-forme sur laquelle est déposé le corps] often go there to take a bit of his flesh or skin in order to feed it to their favourite fighting cocks, which, having incorporated it, will, supposedly, become invulnerable to the spurs of the opposing cocks (Uchibori 1984 : 21).

Ce constat ouvre une autre brèche dans la correspondance généralement établie dans l'ethnographie entre *semengat* et actions invisibles du ressort des entités d'une part et entre *tuboh* et actions visibles, normalement humaines. Les réussites les plus éclatantes d'ailleurs sont le fait, selon deux villageois, de personnes qui « cachent » (*karong*) un *antu* ou un *petara*. Leur *tuboh* forme une enveloppe, un manteau recouvrant l'entité invisible détaille une troisième personne. Cette entité invisible est omniprésente et agit dans un domaine

particulier (acquisition des biens, bravoure etc.). Elle surveille et aide constamment la personne. Autrement dit, ce processus semble très similaire de celui qui produit des charmes, encore que dans ce cas-ci, l'être vivant ne décède pas, mais son corps en est cependant transformé.

6.5 L'intervention des entités invisibles dans les entreprises prestigieuses

Le soutien des entités invisibles dans les entreprises humaines, qu'il réside dans un charme, un présage ou un rêve, prend différentes formes selon le type d'activité. Il agit sur les principes vitaux des êtres vivants, riz et biens à gouverner, mais aussi sur le foie des humains pour les influencer et augmenter leur créativité et leur mémoire¹⁹¹.

6.5.1 Gouverner le riz et les biens

Dans les rites de vie, de prospérité et de santé, les interventions des entités invisibles portent effectivement sur le *semengat*. C'est le cas pour la culture du riz, l'acquisition de biens matériels et les rites curatifs pour les humains. Ce sont des entités invisibles qui rassemblent, tirent et retiennent les *semengat* des êtres vivants. Les villageois disent des aides favorisant la prospérité qu'elles permettent de « gouverner » (*megai*) le riz ou les biens en collant les *semengat*. Ce sont là des aspects présentés dans le chapitre 4 que je ne reprends pas ici.

Rappelons toutefois que ces actions ne se limitent pas à la dimension invisible de la personne. Pressés par mes questions de préciser ce qui est attiré d'un essart à l'autre, les villageois nomment le *semengat* du riz. Néanmoins, ils ajoutent très souvent que c'est le riz qui part. Ainsi, un couple insiste sur le fait que le présage de leur rival a attiré leurs graines elles-mêmes, le riz ou encore les enfants du riz (*anak padi*). De la même manière, une aide pour l'acquisition d'un bien attire le *semengat* de la jarre et alors son *tuboh* dit un autre villageois. C'est toute la jarre qui se présente à l'acheteur.

6.5.2 Megai ati : gouverner les sentiments

Des aides agissent sur le foie des humains, siège de leurs sentiments et de leur volonté dont se nourrissent leurs actes. Elles permettent aux orateurs et aux leaders guerriers de susciter

¹⁹¹ Les *semengat* humains ne sont bien sûr pas épargnées puisque les *yang* des chamanes les aident à rapatrier ceux des patients.

la sympathie, de convaincre ou encore de soumettre des opposants. Je présente ici quelques exemples pour circonscrire le champ d'action des aides sans prétendre à l'exhaustivité.

Les personnes qui se produisent en public, les orateurs ou les défenseurs de l'*adat*, ont avantage à utiliser des charmes *pengerindu'* qui suscitent la sympathie. *Rindu'*, « *like, love, be glad* » (Richards 1988), est utilisé dans un contexte social et notamment l'expression *rindu' ke orang* (« aimer les gens »). Ce sentiment, qui relève du foie, se traduit par une attitude éminemment sociale fondée sur le partage de la parole (*jako'*), de savoirs (*penemu*), de services (*nolong*), de nourriture etc. De telles personnes soulèvent en retour la sympathie autour d'eux de personnes qui les apprécient (*rindu' ke iya*). C'est cet effet que provoque un charme *pengerindu'*.

Tout discours public, pour être bien reçu, gagne à être soutenu d'une aide, par exemple un charme pour discuter (*ubat berandau*) ou un charme pour parler (*ubat bejako'*). Cette aide agit sur les foies de l'auditoire, les rendant prêts à écouter (*nginga*) les propos tenus, à en apprécier la justesse et à abandonner toute envie de confrontation avec l'orateur (*enggai ngelaban*).

Dans la même veine, l'*ubat penundok* permet à son utilisateur d'obtenir l'assentiment des autres. La racine du terme, *tundok*, est traduite ainsi par Richards (1988) : « 1. *Bow the head, duck; submit, yield.* 2. *Coax, cajole, i.e. with success* ». Les précisions données par les villageois orientent la compréhension vers le sens premier du terme, puisque ces charmes assurent à leur propriétaire la prédominance de sa volonté (*barang ko' iya*), l'abandon de toute velléité d'opposition des autres (*nadai ngelaban*), la défaite (*alah*) de ces opposants et leur obéissance (*ngasi*), bref, leur soumission.

A l'heure actuelle, des politiciens et des fonctionnaires de l'état reprennent à leur compte ces charmes et les aides touchant le foie du public. Les villageois sont parfaitement conscients des tractations politiques qui se jouent derrière chaque élection, mais ils attribuent aussi le pouvoir sans partage d'un politicien à ses charmes qu'il exhibe lors de grands rassemblements politiques.

Les aides militaires sont associées aux *antu* chantés dans la liturgie, que ce soit la « divinité » de la guerre, Singalang Burong, ou les héros mythiques (Keling, Wen, Laja,

Sempurai). Malgré des origines et des effets variables, elles contribuent toutes au succès militaire. Il peut s'agir de la bénédiction d'un *antu* (*sumpah antu*), d'un augure ou d'un rêve favorable ou encore d'un charme. Les guerriers fixent solidement sur eux leurs charmes de guerre (*ubat berani*) : ils les attachent à la taille dans le dos, les bandent sur le corps ou les cousent aux vêtements.

Ces aides confèrent l'invincibilité (*kebal*) de diverses manières. Elles rendent le guerrier invisible à ses ennemis, le protégeant ainsi de leurs coups. Elles peuvent modifier les intentions des opposants qui renoncent à leurs intentions meurtrières, lorsqu'ils suspectent la présence de charmes puissants. Ils prennent peur, abandonnent tout courage (*enda' berani*) et s'enfuient. Les armes sont également affectées par les aides : le fusil ne se déclenche pas ou s'il le fait, il ne perce pas la peau; l'épée ne parvient jamais à destination; les coups pleuvent, mais toujours en vain, sans jamais atteindre le *tuboh*. Les *empelias* par exemple sont des charmes spécifiquement contre les coups d'épées.

Les aides qui s'appliquaient aux guerriers poursuivent aujourd'hui leur vocation parmi les militaires et les policiers. Un retraité de l'armée possède un *batu jawa*, un grain de millet pétrifié, qui l'a protégé durant toutes ses années de service. Pour son entrée dans l'armée, un jeune homme d'un village voisin s'est vu remettre, par sa grand-mère¹⁹², des charmes de bravoure durant le rituel *renong*. Ce dernier était organisé par le passé pour les raids guerriers.

Grâce à ces aides, les personnalités les plus marquantes « gouvernent les gens » (*megai orang*) voire « gouvernent ce monde » (*megai dunya*). Elles ont la capacité de soumettre les autres qui les veulent comme leaders. Elles rallient de larges troupes, que ce soit pour des expéditions guerrières ou au moment des élections aujourd'hui. L'avis d'un villageois sur le règne des Brooke est certainement partagé par plusieurs. Selon lui, les Rajah bénéficiaient d'un soutien extrêmement puissant pour bâtir un tel empire. La puissance du second Rajah, toujours selon ce villageois, se compare aisément à celle des *beliau* capables de commander les éléments, en provoquant une inondation par exemple.

¹⁹² La guerre étant une activité masculine, il est rare qu'une femme touche un charme guerrier.

6.5.3 *Nambah ati* : « augmenter les foies »

Enfin, les aides s'appliquent directement sur la personne soutenue dans le cadre d'activités faisant intervenir l'habileté et la compétence : les domaines des savoirs (*penemu*). Littéralement, elles augmentent les foies (*nambah ati*) des hommes et des femmes qui, ainsi, mémorisent mieux les chants rituels pour les *lemambang* ou développent un foie vif (*tajam ati*, « foie tranchant, coupant ») inspirant la créativité des tisseuses par exemple.

Les *ubat pengingat* favorisent la mémorisation des textes qui s'enrangent dans le foie (*simpan ba' ati*). Le *batu empelawa* (« charme araignée ») accélère la vitesse d'exécution d'un ouvrage à la manière des araignées qui tissent rapidement leur toile. La tisseuse ne sent ainsi pas la fatigue (*enda' berasai*). La réussite scolaire, plus récente, procède de la même logique. Tandis que l'école est maintenant obligatoire, seuls quelques enfants deviennent de bons élèves grâce à des aides qui favorisent leur compétence (*pemandai*) et leur capacité à mémoriser les enseignements.

6.6 Conclusion

Une partie des auteurs défendant une approche cosmocentrique considère que l'animisme étend la notion de personne à des êtres non-humains en leur prêtant des attributs humains. Or, lorsque l'on examine les facultés des *antu*, on constate des similitudes avec les humains, mais aussi des divergences majeures. Les entités invisibles peuvent sans contredit être considérées comme des personnes sans pour autant que leurs attributs coïncident parfaitement avec ceux des humains. Tout d'abord, à la différence des humains et de tous les êtres vivants, les *antu* ne possèdent pas de *tuboh*, malgré une apparence corporelle et sans être pour autant des créatures éthérées. Ils ne présentent pas ainsi un foie, siège des émotions et de la moralité, caractéristique de la personne humaine. En outre, il est des champs qu'ils maîtrisent à des degrés bien supérieurs aux humains : la capacité de se métamorphoser tout d'abord, largement attestée par l'ethnographie, mais aussi celle de provoquer des transformations d'êtres vivants. De la même manière que le pouvoir de métamorphose n'est pas nécessairement exclusivement du ressort des entités, bien qu'elles en disposent avec beaucoup plus de facilités, ces dernières surpassent de loin les humains quant il s'agit du pouvoir de « bénir, maudire » (*sumpah*) et de provoquer des transformations chez les êtres vivants. Des exemples de ces pouvoirs sont rapportés dans cette thèse que ce soit la pétrification des charmes, la

transformation des victimes de raids guerriers en trophées ou la transformation des êtres « bénis » en rêve. Tous ces exemples ont un commun la parole d'un *antu* (*sumpah antu*) induisant la transformation. Voilà des caractéristiques permettant de considérer les entités invisibles comme des personnes qui ne sont pas pour autant partagées par les humains, sauf certains êtres exceptionnels (d'ailleurs aidés d'entités invisibles pour ces résultats). Ainsi, les personnes humaines et les entités invisibles possèdent leurs facultés propres. Le seul point de rencontre entre les uns et les autres, mais il est de taille, se joue autour de la socialité qui, effectivement est partagée tant par les humains que les *antu*. Affirmer que l'animisme iban se caractérise par une extension des caractéristiques de la personne humaine à des êtres non-humains est un raccourci commode, mais somme toute problématique. Les humains et les entités invisibles sont différents ce qui n'empêche pas ces dernières d'être bien évidemment des personnes dont les actions ont une portée considérable pour les premiers.

La revue sommaire des ces actions permet de mettre en valeur un autre aspect de ces personnes – leur unicité - et confirme l'importance de ne pas traiter le corps et le principe vital, ou la forme/apparence et les *antu*, comme des dichotomies. En effet, les corps comme les principes vitaux se transforment toujours simultanément et leur lien indissoluble se transporte dans le nouvel être créé, par exemple la pierre/charme et un *antu*, le trophée et l'*antu* etc. Par ailleurs, contrairement à ce qu'avancent Sather (2001, 1980b, 1977) et Barrett (1993) dans leurs analyses des rites chamaniques et agricoles, il n'y a pas un univers visible sur lequel portent les actions humaines, celui des corps, tandis que les entités invisibles agissent dans le monde invisible, celui des *semengat*. Les *antu* agissent sur les différentes dimensions, visibles et invisibles, de l'être vivant, corps, foie et principe vital tout au moins. De la même manière que le chapitre précédent concluait que la distinction visible et invisible ne renvoie pas à deux univers distincts dans lesquels évoluent respectivement les humains et les entités invisibles, celui-ci prétend que la personne, humaine et non-humaine, est toujours la conjonction étroite de ces dimensions visibles et invisibles et que celles-ci se transforment simultanément. Là encore, la transformation est la clé permettant le passage d'un registre à un autre.

TABLEAU RÉCAPITULATIF DE LA SECONDE PARTIE

Types de métamorphoses / transformations	Éléments d'une approche cosmocentrique	Éléments de différenciation et de préséance
<p style="text-align: center;">Chapitre 4</p> <p style="text-align: center;">Être vivant (<i>semengat</i> et <i>tuboh</i>) en entité invisible (<i>antu</i>)</p> <p>Provoquée par :</p> <ul style="list-style-type: none"> - négligences rituelles - relations inadéquates avec les entités invisibles (non respect des présages, des rêves...) - comportement social - conditions particulières de décès. 	<ul style="list-style-type: none"> - Le <i>semengat</i> et le <i>tuboh</i> posent la conaturalité des êtres vivants : humains, animaux, végétaux ou minéraux. - Cette métamorphose explique la consubstantialité des êtres vivants et des entités invisibles. - Les pratiques entourant les êtres vivants visent à rendre le <i>semengat jinak</i> c'est-à-dire à le « coller », à l'arrimer solidement au <i>tuboh</i>; à protéger le principe vital d'agressions perpétrées par des <i>antu</i> et à prémunir l'être vivant contre la sorcellerie humaine. Ces pratiques concernent tant le riz que les jarres ou les humains, bref tout être vivant significatif pour les villageois. - Lorsque les <i>semengat</i> sont désarrimés des <i>tuboh</i> et deviennent <i>liar</i>, ils sont visibles aux entités invisibles et vulnérables à leurs attaques. En outre, ils peuvent se métamorphoser / transformer en <i>antu</i>. - Les pratiques entourant l'entité invisible (<i>antu</i>) sont très différentes et relèvent du champ social. - Les entités invisibles peuvent « perturber » les humains (<i>ngachau</i>) ou les soutenir (<i>nolong</i>). Dans le premier cas, diverses pratiques visent à les éloigner ou à rendre l'être vivant « invisible » tandis qu'une relation est instaurée dans le second cas sous la forme éminemment sociale du don de nourriture. 	<ul style="list-style-type: none"> - Des <i>semengat</i> solidement « collés » aux <i>tuboh</i> permettent de bonnes récoltes rizicoles ou l'abondance de biens matériels par exemple. - Ce champ est aussi celui de la compétition, visible dans les conséquences fâcheuses du partage des semences d'origine ou de charmes. - Le soutien des entités invisibles est absolument nécessaire à toute réussite humaine et constitue le fondement de la différenciation.

Types de métamorphoses / transformations	Éléments d'une approche cosmocentrique	Éléments de différenciation et de préséance
<p style="text-align: center;">Chapitre 5</p> <p style="text-align: center;">Des entités invisibles en animal et en oiseau</p> <p>Provoquée par :</p> <ul style="list-style-type: none"> - les <i>antu</i> qui maîtrisent le pouvoir de métamorphose / transformation. 	<ul style="list-style-type: none"> - Les villageois sont engagés de manière attentive dans leur environnement dont ils guettent les changements et les manifestations des <i>antu</i>. - Ces entités sont invisibles à la suite de séries de séparations et habitent des territoires plus ou moins proches des humains où elles mènent des vies similaires aux humains, quoique améliorée pour les <i>petara</i>. - le verbe « manger » et, plus généralement, les rapports de consommation sont au cœur des relations avec les <i>antu</i> que ce soit comme expression de la prédation (les victimes apparaissent comme gibier, nourriture aux prédateurs que l'on éloigne en leur concédant un substitut de nourriture) ou dans la relation sociale fondée sur le don de nourriture avec les entités bienveillantes. - Les <i>antu</i> sont dans des rapports d'ancestralité avec les humains comme le montrent les généalogies. Cette ancestralité comprend notamment le riz, les héros culturels et les <i>antu</i> prédateurs les plus célèbres. - Parmi les différents ancêtres, les entités bienveillantes à l'égard des humains (les <i>petara</i>) sont, par excellence quoique non exclusivement, celles qui se sont transformées en oiseau ou en animal établissant ainsi un lien très privilégié avec ces règnes. Voilà qui rapproche les Iban des chasseurs-collecteurs et les en différencie aussi car ces êtres ne sont pas les seuls ancêtres significatifs (le riz et les 	<ul style="list-style-type: none"> - Parmi l'ensemble des entités invisibles et de situations, on surveille celles qui annoncent un soutien et l'on instaure une relation sociale fondée sur l'offrande en retour de l'aide.

Types de métamorphoses / transformations	Éléments d'une approche cosmocentrique	Éléments de différenciation et de préséance
	<p>jarres le sont tout autant) et le rapport n'est pas celui de la chasse, mais du soutien aux entreprises humaines.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ce phénomène persiste aujourd'hui avec la transformation de défunts en serpents (créant un lien direct avec les héros mythiques) ou en cerfs. Ces défunts « deviennent des <i>petara</i> ». - dans ces situations de transformation, un tabou alimentaire est imposé à tous les descendants du défunt. Par défaut cependant, les êtres chassés et consommés par les humains sont des êtres vivants et ne requièrent pas de processus de déspiritualisation. - Ainsi, ces <i>petara</i> qui interviennent dans les vies humaines sont des ancêtres, mais d'une ancestralité qui ne se comprend pas selon la succession des générations, mais en fonction de phénomènes de transformations qui permettent à certains défunts de demeurer dans le voisinage des vivants et de les aider. Ce phénomène est valide pour l'ensemble des <i>petara</i>, des ancêtres transformés qui sont toujours contemporains aux humains. 	<ul style="list-style-type: none"> - Il existe une hiérarchie, de degrés plutôt que de nature, entre tous ces <i>petara</i> qui va se répercuter sur la préséance.
<p style="text-align: center;">Chapitre 6</p> <p>Transformations d'êtres vivants</p> <p>Provoquée par :</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>antu</i> à la suite de relations 	<ul style="list-style-type: none"> - Les entités invisibles sont des personnes car elles entretiennent des relations sociales. - Cependant, leurs pouvoirs dépassent ceux des humains d'abord par une maîtrise de leur métamorphose et par leur capacité à provoquer des transformations d'êtres vivants (<i>sumpah antu</i>). - Elles sont à l'origine de la production des charmes, 	<ul style="list-style-type: none"> - Ces charmes sont essentiels aux entreprises

Types de métamorphoses / transformations	Éléments d'une approche cosmocentrique	Éléments de différenciation et de préséance
<p>inadéquates avec eux.</p> <ul style="list-style-type: none"> - conséquence d'un manquement (non observation d'un présage, d'un rêve, des règles sociales etc.) 	<p>par excellence la pétrification d'un être vivant, c'est-à-dire d'un <i>semengat</i> et d'un <i>tuboh</i> en <i>antu</i> et pierre, les deux derniers entretenant des liens aussi étroits que les premiers.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Elles provoquent la mise à mort des humains lors des raids guerriers (là encore à la suite d'une erreur) et leur transformation en trophée, en <i>antu pala</i> (un <i>antu</i> intimement lié à la tête). - Elles suscitent une transformation du <i>tuboh</i> humain, parfois selon le même mode que la production d'un charme avec une partie du « corps » qui agit comme tel. - Ainsi, les <i>antu</i> possèdent des facultés bien supérieures à celles des humains. Il est donc erroné de considérer qu'il y a projection des caractéristiques de la personne humaine sur des êtres non-humains. - En outre, leurs actions portent tout autant sur les <i>semengat</i> que les <i>tuboh</i>. En fait, c'est l'être tout entier qu'elles transforment. - La ligne entre visibilité et invisibilité ne coïncide pas avec celle entre le monde des « corps » et des actions humaines d'une part et celui des principes vitaux et de l'action d'entités invisibles d'autre part. 	<p>humaines et à leur succès.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Les trophées agissent, entre autres, comme charme pour la longue-maison. - Cette aide est la plus importante de toute et assure de grand succès. Elle perdure jusqu'à la mort de la personne. - Il y a une gradation des aides en fonction de leur type d'action (rêve ou augure concernant l'année en cours; charmes qui se conservent ou transformation de l'humain), du lien direct établi avec la personne (un charme acquis soi-même est plus fort qu'un charme hérité par exemple) et de l'importance de l'entité qui la concède (des principaux <i>petara</i> aux défunts plus proches).
<p>Éléments communs aux différents chapitres</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Les entités invisibles sont au cœur de l'univers iban comme ancêtres, comme source de tout soutien, mais aussi par leurs capacités à provoquer des 	<ul style="list-style-type: none"> - Tous ces éléments et actions sont au cœur des processus de différenciation et de préséance.

Types de métamorphoses / transformations	Éléments d'une approche cosmocentrique	Éléments de différenciation et de préséance
	<p>métamorphoses / transformations (les leurs et celles d'êtres vivants).</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ces métamorphoses / transformations se produisent lorsque les humains entretiennent des relations inadéquates avec un ou plusieurs entités dans une situation précise. - Les entités invisibles agissent sur différentes dimensions, visibles et invisibles de l'être vivant. - Le « corps » et le principe vital sont indissolublement liés et se métamorphosent / transforment simultanément. - L'entité invisible et le cadavre conservent un lien aussi étroit que le <i>semengat</i> et le <i>tuboh</i>. - Selon l'activité qu'elles soutiennent, les entités invisibles agissent sur les <i>semengat</i> qu'elles rassemblent, les foies des humains dont elles infléchissent la volonté et les sentiments, ou encore qu'elles affinent en favorisant la mémorisation ou la créativité. 	<ul style="list-style-type: none"> - C'est en agissant sur les êtres vivants, via leur <i>semengat</i> ou leur foie que s'obtiennent les réussites humaines.

Enfin, derrière ces changements constants de l'univers iban se trouvent toujours un *antu* et des relations particulières. Les approches sociocentriques ont tendance à situer les humains au cœur d'un univers également peuplé d'êtres non-humains. Elles procèdent par élargissement du champ social toujours à partir d'un centre donné par les humains. Or, selon les prémisses iban, ce sont les *antu* qui trônent au cœur de cet univers avec des pouvoirs bien supérieurs de le modifier et de le transformer.

TROISIÈME PARTIE

DIFFÉRENCIATION, PRÉSÉANCE ET ÉGALITARISME

INTRODUCTION DE LA TROISIÈME PARTIE

La partie précédente est consacrée aux relations que les humains entretiennent avec leur environnement et les entités invisibles qui l'habitent. En cela, elle correspond à un axe important de l'approche d'Ingold, à savoir l'engagement attentif au monde. Cette partie s'intéresse à un second aspect de cet engagement : la constitution progressive des êtres humains à travers leurs relations avec des humains et des non-humains. En effet, ce processus correspond, selon les termes même des villageois, à celui par lequel se réalise la différenciation. La différenciation iban est le résultat d'un « renforcement / durcissement / maturation » variable des êtres dans toutes leurs composantes, visibles et invisibles, qui se réalise dans le fait de grandir, de se marier, d'engendrer, d'assurer sa subsistance, de vieillir ainsi que, pour certains, de se démarquer dans certaines sphères prestigieuses et d'assurer des offices rituels. Une formulation alternative met l'accent sur la maturité d'un bouclier invisible protégeant la personne. Cette thèse examine plus particulièrement la réussite dans les sphères prestigieuses et les habiletés rituelles qui, toutes deux, exigent des relations privilégiées avec les entités invisibles. Ce processus engage des « organismes-personnes » sous tous leurs aspects. Il permet de comprendre la préséance rituelle comme la nécessité de mettre en présence des « forces » équivalentes entre les humains d'un côté et les *antu* de l'autre, ou plus précisément des humains à la maturation variable, capables de soutenir la proximité d'entités invisibles, elles aussi différenciées et réparties sur une échelle de puissance. Il est ainsi possible de comprendre la différenciation et la préséance iban dans une approche cosmocentrique et non sociocentrique. Les lignées (entendues ici, comme l'indiquent les villageois, au niveau de la succession de générations au sein des maisonnées) sont alors envisagées sous l'angle du cumul de « forces, maturité » acquis par les membres successifs d'une maisonnée à travers leurs relations avec des entités invisibles. Il s'agit cette fois de départager la part d'héritage des générations antérieures et celle de destins individuels dans les succès de chacun et de repérer les cycles des maisonnées en termes d'accomplissements.

Trois ensembles de textes permettent de situer ce propos. Le premier est donné par l'analyse de l'historien John Walker (1998) de « l'imagination politique » des Bidayuh à l'endroit de James Brooke. Le portrait global de ce groupe de la première Division de

Sarawak présente d'importantes similitudes avec les Iban en ce sens que leur monde est imprégné d'entités invisibles tantôt belliqueuses tantôt bienveillantes à l'égard des humains. Walker (1998) puise largement à même l'analyse de Shelly Errington (1989, 1983) concernant le système de pouvoir au Sulawesi, elle-même inspirée de Benedict Anderson (1972). Selon ces théories, la puissance d'une personne découle de sa capacité de canaliser une énergie cosmique qui permet d'« augmenter » son *semengat*. Cette théorie fonde la différenciation individuelle. De plus, les forces vitales sont ainsi extensibles et leur puissance peut se diffuser, voire se voler¹⁹³, posant ainsi le *semengat* au cœur des relations humaines. Ainsi :

James Brooke's power among the Bidayuhs derived from Bidayan recognition of the intensity and expansiveness of his semengat, and their desire to participate in it (Walker 1998 : 113-114).

Cette force cosmique que les Bidayuh prêtent à Brooke est visible dans l'hégémonie politique qu'il a su établir sur Sarawak. Poursuivant sa démonstration, l'auteur affirme que les Bidayuh s'associent à Brooke pour se nourrir à cette énergie divine.

The Rajah's presence in a village, or that of his high ranking associates, enables Bidayuhs to replenish their semengat, directing potent energies into the community to ensure its spiritual and material welfare (Walker 1998 : 99).

Le *semengat* d'une personne s'imprègne dans ses possessions, vêtements et items qui lui sont présentés. Aussi, à défaut de la présence physique de Brooke, les Bidayuh se rabattaient parfois sur ses objets personnels.

L'analyse présentée ici part de faits très similaires chez les Iban : une réussite exceptionnelle atteste un soutien invisible; les villageois recherchent la présence de telles personnes et en bénéficient. L'analyse diffère cependant sur des points importants. Les succès humains dépendent de relations avec des entités invisibles concrètes et non de la capacité à canaliser une énergie cosmique abstraite et impersonnelle. De différentes manières, les *semengat* de ces individus sont fortes, mais plus largement encore, c'est toute la personne qui se renforce à travers ces relations et des pratiques appropriées. La présence de tels êtres, vus des *petara*, est principalement recherchée comme médiatrice des relations entre le village et les entités invisibles ce qui n'exclut pas forcément une forme de « contamination » et de renforcement des forces vitales des

¹⁹³ Tsing (1993 : 278sq) traite également de la capacité d'expansion des corps chez les Meratus.

voisins par simple proximité. Cet aspect toutefois n'a jamais été abordé par les villageois.

La notion de « dureté / renforcement » trouve écho dans le travail de Tsintjilonis parmi les Tana Toraja de l'Indonésie.

The indigenous notion of humanity comprises a multiplicity of heterogeneous manifestations. For instance, while some humans are described as ripe, others are depicted as raw, soft, wet, and even empty. Deeply embedded in myth and legend, epithets such as these are thought to encode disparate ways of being. This disparity, often expressed in terms of `essence` (bombong) is largely seen as immutable (Tsintjilonis 1997 : 244).

En outre, l'essence de chaque individu est associée avec l'or, le fer ou le bois, matériaux composant le « poteau » (*tana'* traduit par « stakes ») de chacun, terme renvoyant littéralement à une clôture, mais aussi au poteau sacrificiel (*ibid.* : 247-248). Les différents matériaux des poteaux correspondent également à une hiérarchie sociale tripartite, fondée sur la pureté de leur sang : les nobles, les gens du commun et les esclaves. Chaque statut social remplit des rôles rituel et religieux spécifiques qui fixent leurs relations entre eux.

Nobles are not simply purer or riper than the rest of the people, however. They are also better, more beautiful and, above all, more potent (`harder`). Due to their white or ripe blood, they are described as extremely hard. Material wealth itself is seen as a dimension of this potency, a potency that is the locus of supernatural power (Tsintjilonis 1997 : 250-251).

L'auteur se réfère à d'autres groupes austronésiens où tous les êtres vivants peuvent être rapportés à une source unique de vie dont la fragmentation graduelle coïncide et fonde la diversité humaine et non-humaine. La différence se déduit de la proximité à la source originale, elle-même exprimée par un « âge cosmique ». *Thus, ripe people are harder than those who are raw because they are older (that is, nearer the original source of life) (ibid. : 251).* Chez les Tana Toraja au contraire, les gens sont vieux parce qu'ils sont durs. Ces différences émergent du corps qui, chez les nobles « est plus ». A chaque *tana'* (poteau) correspond un type de corps, qui « au-delà de la diversité corporelle, donne lieu à différents modes d'actions et de transactions » (*ibid.* : 252). La différence se trouve ainsi incarnée, incorporée (*embodied*).

Chez les Iban, la « dureté, force » (*kering*) d'une personne est un processus réalisé sur l'ensemble de la vie individuelle qui implique toutes les dimensions de la personne. Pour réussir comme rizicultrice par exemple, une personne doit avoir le corps fort (*tuboh kering*) ce qui signifie qu'elle est vaillante. Cette dureté se construit également à travers la réussite dans les activités prestigieuses et des pratiques rituelles, dans le rapport aux entités invisibles donc, et concerne l'ensemble de la personne, *tuboh* et *semengat* compris. Au terme d'un parcours réussi, les personnes deviennent des *tuai bulu*, des personnes protégées par un « bouclier mature (littéralement vieux) ». A la différence des Tana Toraja donc, la dureté chez les Iban n'est jamais donnée; elle est un aboutissement. Étant éminemment personnelle, elle n'est pas transmissible et ne peut fonder des lignées ou des strates sociales. Cependant, les villageois espèrent créer des maisonnées fortes par des réussites individuelles générations après générations.

Enfin, le troisième ensemble de textes concerne le rôle du rituel dans la différenciation et la préséance iban. Plusieurs auteurs (Freeman, Sather, Masing et Sandin) en traitent.

Ainsi :

Only as an adult, however, is a person empowered to act as a ritual sponsor, and maturity marks the beginning, for both men and women, of a life-long quest for recognition of spiritual favour, prestige, power and reputation, pursued largely by ritual means (Sather 1993a : 84).

Pour Sather, le terme « sponsor » indique la personne agissant à titre de *tuai gawai*, le « leader » d'un rite collectif. Cette personne et la maisonnée dont elle est issue ouvrent systématiquement la marche rituelle. Ainsi, les invités de cette *bilik* sont les premiers à pénétrer dans le village; les offrandes sont préparées sur son *ruai*, sa galerie couverte; chaque étape du rite doit être effectuée d'abord par cet appartement avant que les autres puissent procéder, etc. On retrouve dans la forme, une préséance similaire à celle décrite par Sather (1993a) à propos des *pun rumah* lors de l'édification d'une nouvelle longue-maison ou des poteaux d'origine pour le *bilik* (voir chapitre 2). Avec les *tuai gawai* cependant, l'idée d'origine est absente et l'aptitude au leadership domine.

Freeman qualifie de « sponsors » les maisonnées qui organisent le *gawai amat*, le rituel guerrier le plus important dans la Baleh. En effet, ces festivités engagent des ressources matérielles importantes puisqu'il s'agit parfois de nourrir des centaines d'invités par maisonnée le temps que dure le *gawai*, parfois plusieurs jours (Freeman 1979 : 239). Le

gawai amat (littéralement le véritable rite) est une série de rites dont la séquence totale est réalisée sur des dizaines d'années, dédiée à Singalang Burong, la « divinité guerrière » et organisés pour les hommes braves dans la Baleh (Freeman 1981 : 40-41, 1979 : 238sq, Masing 1997 I : 38-40).

The gawai amat is performed in ascending stages, and with every performance of this ritual the length of the timang [invocation] chanted increases, as does he (sic) prestige of the man who performs it [...] Thus, once an Iban has decided to stage this class of gawai he is like a man who is putting his foot on the first rung of a ladder. As he becomes more successful in his undertakings he takes another step up the ladder until he reaches the top (Masing 1997 I : 38).

Les hommes ayant pris une tête peuvent entreprendre cette série rituelle pour accroître leur renommée comme guerrier et leur soutien « spirituel ». Dans la région de la Saribas, l'équivalent du *gawai amat*, est le *gawai burong*, lui aussi présidé par Singalang Burong, le rite qui « *traditionnally formed the culminating ritual celebration in the formerly elaborate cult of Iban warfare* » (Sandin 1977 : viii) et dans lequel les guerriers se distinguaient. Avec l'éradication de la chasse aux têtes, ces rites ont aujourd'hui décliné dans leur version guerrière – le *gawai burong* par exemple ne perdure que comme rite curatif.

Il est essentiel cependant de ne pas confondre ces « sponsors rituels » avec les grands hommes en Nouvelle-Guinée par exemple pour lesquels le contrôle des échanges confère les ressources matérielles pour organiser les rituels, capacité qui est convertie en pouvoir politique. De plus, d'autres analyses montrant la conversion de surplus matériels en monopole rituel, le contrôle des relations aux entités tutélaires et ainsi la responsabilité religieuse et politique des villages ne s'appliquent pas aux Iban. Chez ces derniers, l'enjeu ultime n'est pas matériel, mais la relation privilégiée avec les entités invisibles. Bien sûr, il faut des ressources pour organiser des rites et ces derniers sont l'occasion pour les maisonnées de faire preuve de générosité envers leurs invités, largesses qui seront abondamment commentées par la suite. Aucune cependant ne peut se targuer de la responsabilité matérielle et symbolique des grands rites collectifs. Au contraire, ces derniers sont répartis équitablement entre toutes (voir chapitre 8).

Cette thèse met l'accent sur un aspect différent du rituel, au cœur de la différenciation iban qui, tout au moins à l'heure actuelle dans la Saribas, s'effectue à travers la

capacité à remplir les offices rituels, le « travail » (*pengawa*) le plus significatif du rite. Cette tâche rituelle est toujours confiée à un officiant extérieur à l'unité organisatrice, qu'elle soit la maisonnée ou la longue-maison, à l'exception des rites mineurs, sans invités, assumés entièrement par la *bilik*. C'est par cette capacité qu'une personne assoit sa réputation, son prestige et la reconnaissance de ses liens privilégiés avec les entités invisibles. Ainsi la capacité matérielle d'organiser un rite est clairement séparée de la compétence rituelle pour y officier. Si la première permet d'établir la générosité des organisateurs, la seconde seule fonde une réelle différenciation convertible en préséance. Elle nous oblige à considérer les rituels avec un regard nouveau.

Cette thèse propose d'envisager la différenciation iban comme un processus qui se construit tout au long de la vie des personnes et s'accomplit particulièrement à travers deux moteurs principaux, tous deux intimement liés aux relations avec les entités invisibles : la réussite dans un domaine prestigieux et la capacité de remplir des offices rituels. Le chapitre 7 porte sur ces questions. Le chapitre 8 examine alors le processus de renforcement des humains et de maturation de leur bouclier invisible dans ce processus. À cette gradation continue des humains correspond une puissance variable des entités invisibles et la préséance rituelle s'explique par la nécessité de mettre en présence des forces égales sous peine de conséquences graves pour les humains. Si la différenciation et la préséance ne sont pas des données, acquises par la naissance, mais se construisent tout au long de la vie dans les relations aux entités invisibles, il n'en demeure pas moins que les villageois sont toujours soucieux d'émuler, voire de surpasser, leurs prédécesseurs, particulièrement ceux de leur appartement. La succession de plusieurs personnes ou couples aux accomplissements importants crée des lignées, des « *bilik fortes* », nous incitant à adopter une notion d'une généalogie qui se construit avec chaque génération plutôt qu'une donnée de départ comme le recommand'Ingold. Ces aspects sont traités dans le chapitre 9 qui propose ensuite une matérialisation de l'ensemble du propos de cette thèse à travers les généalogies des maisonnées constitutives du village.

CHAPITRE 7 : LA DIFFÉRENCIATION IBAN

Trois éléments sont majeurs pour comprendre la différenciation iban. Tout d'abord celle-ci est indissociable des entités invisibles, absolument nécessaires à toute réussite humaine. De mille et une manières, les villageois rappellent que les entreprises humaines ne se concluent par un succès qu'avec le soutien d'un *antu*. Par ailleurs, la différenciation se conçoit comme une ascension progressive sur deux échelles. La première concerne les différents registres prestigieux qui doivent être abordés pour chacun dans un ordre prescrit, du plus simple au plus dangereux. Les individus qui s'engagent sur ces avenues en gravissent progressivement les échelons. La réussite sur une échelle prestigieuse se transpose en capacité d'officier dans des rituels liés à ce registre, créant ainsi une seconde échelle, en correspondance continue avec la première, qu'il s'agit également de parcourir selon un ordre progressif. Relations privilégiées avec les entités invisibles, réussite sur les registres prestigieux et charges rituelles sont ainsi inextricablement liées et font l'objet de ce chapitre.

7.1 Le soutien des entités invisibles

Pour les villageois, les accomplissements individuels impliquent nécessairement l'aide d'une entité invisible. Bien sûr, les succès individuels exigent des efforts de la personne. Pressés d'expliquer les bonnes récoltes de riz, les villageois invoquent en premier lieu la force humaine, le *kereja tulang* ou *gawa' tulang* (« travail des os »). Il s'agit là d'une condition *sine qua non*, mais insuffisante. Pour obtenir une excellente récolte, *a fortiori* pour y parvenir années après années, l'intervention bénéfique d'une entité invisible est absolument indispensable. Il ne fait aucun doute pour les villageois que tout individu qui réussit dans une forme de prestige ou une autre bénéficie d'un tel support. Il convient donc de cerner ces aides à travers ce qu'elles nous disent de la moralité iban et d'en dégager les principales caractéristiques.

7.1.1 Le soutien des entités invisibles et la moralité

Recueillir des informations sur les aides accordées par des entités invisibles et les charmes notamment est une tâche difficile. Il faut initialement une bonne dose de naïveté, puis de persévérance, pour se présenter le soir dans une *bilik* avec un tel thème pour l'entrevue. Un

rire bref, suivi d'un silence, accueillent souvent la proposition, que j'associe avec le temps à la gêne provoquée par mon manque de tact.

Les villageois cachent les aides dont ils bénéficient; ils en parlent à la rigueur à leurs proches, germains ou membres de la même *bilik*. Ils donnent plusieurs raisons à cette réserve. Ils conservent soigneusement leurs charmes qu'ils évitent de sortir hors contexte et de laisser manipuler par des enfants. Sans ces attentions, les pouvoirs des charmes risquent de disparaître. Pour les mêmes raisons, on n'en parle pas inconsidérément. Se glorifier d'une aide et l'étaler publiquement, par le geste ou la parole, menace sérieusement l'efficacité de cette dernière. Ils testent donc d'abord leurs charmes pour s'épargner la honte suscitée par une réussite anticipée qui n'aboutit pas, car l'aide peut toujours mentir (*bula'*) ou ne pas obéir (*enda' ngasi*).

En fait, les aides s'inscrivent d'emblée dans un champ de forte compétition, tempéré par l'affirmation égalitariste. En ne publicisant pas leurs charmes, les détenteurs évitent les demandes de partage. Cette attitude est à la fois normale et source de tensions. Les charmes, comme tout ce qui touche au succès personnel, échappent aux règles de partage et de générosité qui régissent fortement d'autres domaines. Néanmoins, quelques villageois invoquent la jalousie et l'égoïsme pour expliquer l'absence de partage des charmes. On ne partage pas les charmes, disent-ils, pour que les autres n'acquièrent aucun bien (*enda' boleh utai*), n'atteignent pas la même réussite (*enggai baka iya raja*), pour les laisser dans leur misère (*kapa enda' suntoh*). Deux termes expriment cette attitude : *papas*, aux connotations les plus fortes d'égoïsme et de jalousie, ou encore *sayau* (littéralement « désolé pour ») qui traduit dans ce contexte le refus de laisser partir quelque chose.

De plus, il est peu délicat d'aborder de tels sujets car ils contraignent les villageois à préciser ce qui est délibérément laissé dans l'implicite. En effet, ces derniers affirment avec force le caractère aléatoire de l'aide des entités invisibles qui ne peuvent pas alimenter tout le monde et distinguent donc uniquement certaines personnes. En même temps toutefois, il est tacitement admis qu'une personne à la moralité douteuse ne risque pas de bénéficier de la faveur des entités invisibles. De même, derrière un événement malheureux semblent toujours poindre une erreur de jugement, une relation inappropriée avec une entité invisible. Si l'aide est imprévisible, elle n'est donc pas aléatoire, mais le dire explicitement revient à commenter publiquement la dignité de chacun, à se vanter soi-même et à humilier

les autres. Le tact et le doigté commandent donc de taire, du moins en public, ce que certains, les plus démunis, ne voudraient pas entendre (*enggai ninga*).

Pourtant, ces thèmes sont au cœur des préoccupations quotidiennes des villageois, de leurs attentions et de leurs commentaires. Le moindre événement les fait resurgir et les rituels les révèlent au grand jour. La confusion, pour l'anthropologue, provient du fait que parallèlement à tous les mystères entourant les aides, les plus significatives sont connues de tous. En outre, on les expose dans certains contextes. Les rites sont l'occasion de voir les charmes exhibés, d'entendre des détails de leur acquisition et de leurs pouvoirs. Le reste du temps, ils sont soigneusement enveloppés et cachés dans le grenier (*sadau*) ou dans les jarres, loin des yeux, des mains et des oreilles. Globalement donc, les villageois connaissent les charmes et les aides les plus significatives dont jouissent leurs voisins, même s'ils en ignorent généralement les détails¹⁹⁴.

7.1.2 Trois caractéristiques importantes du soutien des entités invisibles

Pour comprendre la différenciation entre les humains, il faut considérer trois caractéristiques essentielles de l'aide accordée à ceux-ci par les entités invisibles : la hiérarchie existant entre les diverses entités; la gradation des types d'aide et la limitation du soutien à des registres prestigieux précis.

Ce sont les *petara* qui soutiennent les humains, tous les *petara*, des illustres « divinités » du panthéon au *antu* le moins connu qui pose un geste bienveillant. Ces entités sont hiérarchisées entre elles et la puissance de leur aide l'est tout autant. Ainsi, le soutien d'un être du panthéon est prodigieusement efficace, mais très rare. Seules les personnes à la destinée remarquable en bénéficient. Puis vient l'aide des héros mythiques. Les Ibanologues, qui parlent généralement des êtres d'exception, rapportent le plus souvent des exemples de soutien octroyé par l'un ou l'autre groupe de *petara* ou encore de célèbres *antu* réputés dangereux comme le *antu gerasi* qui, à l'occasion peuvent se montrer bienveillant. Dans les exemples moins spectaculaires, les défunts occupent une place prééminente. Rappelons enfin l'exemple d'un *antu* issu d'un humain vivant. Un individu peut bien sûr recevoir le soutien de plusieurs entités. Par ailleurs, rappelons toutes ces aides

¹⁹⁴ Sather (1980b : 84) note également que souvent les villageois ignorent la nature exacte des charmes agricoles d'une *bilik*.

sont personnalisées et qu'il est rare qu'une entité soutienne une personne puis sa descendance. Chaque génération doit donc nouer des liens significatifs avec les entités invisibles pour s'assurer leur soutien.

Les formes qu'empruntent les aides sont également hiérarchisées et peuvent s'additionner. Il peut s'agir d'un rêve, d'un présage, d'un don de charme ou encore de la « bénédiction d'un *antu* » (*sumpah antu*) reçue en rêve. Les villageois distinguent les rêves porteurs d'un signe positif de ceux impliquant directement un *antu*. Les premiers sont du même ordre qu'un présage et, comme lui, « se mangent » dans l'année en cours, c'est-à-dire qu'ils permettent une bonne récolte ou l'obtention d'un item de valeur. Ils ne se renouvelleront pas nécessairement l'année suivante. À un jugement par les rites tenus à ces occasions, un présage ordinaire semble moins important que celui issu d'un défunt transformé. Le premier annonce un événement heureux, tandis que le second signifie plutôt que le défunt s'apprête à aider une personne sur une longue durée. Les charmes ont le mérite de la durée, mais leur efficacité n'est jamais garantie d'une personne à l'autre. Les charmes les plus efficaces sont acquis personnellement plutôt que hérités ou partagés. Leurs pouvoirs durent normalement durant toute la vie de leur possesseur. Ils peuvent s'amenuiser ou s'éteindre à la génération suivante. Enfin, l'aide la plus puissante découle d'un *antu* rencontré en rêve qui « bénit » le dormeur et cette action s'imprime dans son corps (voir chapitre 6).

Comme troisième caractéristique, l'aide accordée par les entités invisibles est spécifique à un domaine prestigieux particulier : le charme s'utilise à la culture du riz ou à la chasse aux têtes, mais jamais aux deux à la fois; la parole d'un *antu* vise la prospérité matérielle ou le tissage, mais non plusieurs secteurs prestigieux. Le seul contre-exemple possible peut venir du fait que la richesse matérielle et la bravoure guerrière se combinent pour ne former qu'une seule catégorie : *raja berani*. Il est possible donc qu'un *antu* annonce à un homme qu'il sera riche et brave en même temps. Ainsi, les personnes se démarquent généralement dans un ou deux domaines, mais ne cumulent jamais l'ensemble des honneurs possibles, même si plusieurs aides peuvent se combiner. La prospérité matérielle peut accompagner la bravoure guerrière ou le talent de tisseuse; les bardes peuvent également maîtriser la loi coutumière. Parmi les vivants et les morts dont on se souvient au village, un seul réunissait l'excellence dans trois domaines : un homme bien nanti, un grand barde, doublé d'un maître hors pair de la loi coutumière. Il est plus fréquent de voir accolés ensemble la bravoure pour les hommes et le tissage pour les femmes avec l'aisance matérielle. Enfin,

les êtres maîtrisant de multiples registres religieux sont rares et la majorité des villageois qui se démarquent excellent dans un ou deux domaines.

7.2 *Les échelles des registres prestigieux*

Les registres prestigieux constituent le cœur de la différenciation iban. Parallèlement à une morale égalitaire, la compétition entre les individus est fortement encouragée et se matérialise par des performances variables dans des registres prestigieux. Il est préférable toutefois de parler de différenciation plutôt que de stratification ou de rangs sociaux. En effet, la stratification n'est pas un concept iban et Freeman rapporte les propos d'un Iban de la Baleh notant que les Iban ne sont pas stratifiés à la différence des Kayan. Les villageois *Rumah Manah* insistent tout autant sur leur égalitarisme en se démarquant de leurs voisins de la Paku, réputés très sensibles aux rangs et au protocole d'accueil des invités. Aussi, la langue iban ne contient pas de mot exprimant la stratification ou le rang social et elle emprunte au malais le terme *pangkat* pour dénoter ces notions (Freeman 1981 : 58, note 35). Dans son sens premier, *pangkat* signifie « *pile, pile up* » (Richards 1988, Sutlive et Sutlive 1994, Howell et Bailey 1900 cités par Freeman 1981 : 53, note 6). Dans son sens second, directement issu du malais, il est traduit laconiquement par Richards (1988) et Sutlive et Sutlive (1994) par « rang, position » et renvoie à une gradation de rangs ou de mérites ou encore des postes administratifs importants (Wilkinson 1932 II : 208, cité par Freeman 1981 : 35).

Avec des connotations figées lorsqu'il est traduit par « rang » ou « position », le terme *pangkat* ne rend pas justice au système de différenciation iban qui n'établit aucun groupe héréditaire d'un *pangkat* donné, à l'exception des esclaves par le passé. L'euphémisme « gens au *pangkat* bas » et plus simplement les « gens bas » (*orang baroh*) les désignent. Pourtant, même sur ce registre, la transmission de cette tare le dispute à l'oubli et à la capacité d'inverser le cours des choses (voir chapitre 9). Sinon, le *pangkat* est toujours individuel et prend son sens uniquement en fonction du domaine dans lequel l'individu se distingue. Ainsi, il est question d'un *pangkat pengeraja* lié à la réussite matérielle; un *pangkat nakar* ou *ngambun* pour désigner les opérations délicates du tissage; d'un *pangkat berani* ou *raja berani* pour qualifier respectivement les guerriers braves et ceux qui en plus sont riches.

En fait, le terme *pangkat* est souvent superflu dans ces expressions et les villageois disposent d'une manière d'indiquer la différenciation sans recourir à l'emprunt malais. Ils disent alors « *iya orang pangeraja, iya boleh utai* ou *iya pembisi* » (« il/elle est quelqu'un de prospère », « il/elle est riche », « il ou elle possède des biens »), « *iya orang nemu gawa' indu* » (« c'est quelqu'un qui connaît le travail des femmes »), « *orang berani* » (« les gens braves »), « *raja berani* » (« riche et brave ») ou tout autre périphrase désignant l'activité d'excellence et le niveau acquis. Ainsi, bien plus qu'un agencement précis de rangs, la différenciation iban se joue selon des échelles d'accomplissements dans chaque domaine qu'il convient de reprendre individuellement¹⁹⁵.

7.2.1 La riziculture et la prospérité matérielle

Par le passé, riziculture et prospérité matérielle sont intimement liées puisque les surplus agricoles sont convertis en biens matériels, parmi lesquels les jarres précieuses sont les plus prisées. L'activité rizicole est le fait du couple producteur de chaque maisonnée et les mérites sont attribués également à l'homme et à la femme de ce couple.

7.2.1.1 La riziculture

La gradation dans le domaine agricole comprend globalement trois catégories. Les grands riziculteurs sont réputés réussir systématiquement leurs récoltes, ce qui est exprimé aujourd'hui par le fait qu'ils n'achètent jamais de « riz chinois ». Ces personnes disposent nécessairement d'une aide invisible. Au moment du terrain, le village compte quatre couples dans cette catégorie.

La grande majorité des villageois se situe dans la moyenne, avec des récoltes qui fluctuent d'une saison à l'autre. Certains connaissent parfois une année exceptionnelle grâce à une aide ponctuelle, un augure ou un rêve, mais la réussite n'est jamais assurée d'un cycle à l'autre. Les années fastes compensent pour les années difficiles et globalement les maisonnées parviennent à se nourrir. D'autres ont plus de difficultés années après années, mais maintiennent cependant leur subsistance. L'expression *idup kair pantoh, baka manok* (« une existence à gratter et picorer, comme les poulets »)

¹⁹⁵ Il n'y a pas de chamane au village depuis de nombreuses générations et cette option n'est donc pas traitée ici faute de données.

s'applique à ces situations.

La pire situation découle de l'incapacité, temporaire ou récurrente, d'assurer une production rizicole suffisante pour nourrir la maisonnée. Le terme *suntoh* (« *short of, in want* ») s'applique à ces situations jugées misérables. Des stratégies permettent de pallier un problème temporaire ou récurrent telle que l'échange de journées de travail contre une quantité de riz.

This kind of work may be engaged in at any stage of the agricultural cycle -and by either men or women. However, a family seldom seeks employment on someone else's farm unless compelled to do so by food shortage. In most long-house communities there are families which have great difficulty in providing sufficient rice for their subsistence. Chief amongst these are those bilek-families (usually of widows), that lack mature males; [...] each year some families have a surplus of padi, while others are not able to provide for their minimum needs. In these circumstances those families possessing a surplus are usually willing to employ others in an attempt to increase production. Among the Iban padi is the most readily convertible of all forms of wealth. With few exceptions a family will only work for others when forced to do so by shortage of food, and when they do work, it is in padi that they want to be paid (Freeman 1992 [1970] : 238-239).

Ces stratégies relèvent encore du système d'entraide à la condition qu'elles ne deviennent pas permanentes. Ainsi, les villageois qui y ont recours insistent sur le caractère temporaire de leur situation, par exemple le temps de construire un appartement, pour compenser une absence de main d'œuvre ou la maladie. Cet expédient traduit une précarité toujours vaguement honteuse pour les villageois qui soulignent toutefois son caractère plus ou moins temporaire ou accidentel et, surtout, l'autonomie qu'ils conservent en n'étant jamais obligés d'aller travailler pour un employeur. Leur recours n'est pas considéré comme de la vente de la force de travail mais comme une aide (racine *nolong*) de parents retournée sous forme de riz. Les appartements privés d'hommes (par veuvage ou divorce) ne peuvent produire leurs propres essarts de riz et sont condamnés à ce genre d'expédients, ce qui les place parmi les maisonnées les plus pauvres du village.

Une autre stratégie consiste à recourir à l'emploi salarié (*bukuli* de la racine anglaise *coolie*) au sein du village. Les *bilik* les plus pauvres travaillent plus ou moins régulièrement dans les poivrières ou les rizières irriguées des mieux nantis, pour des salaires quotidiens de 8 à 10RM en 1996. Sur l'échelle morale, le *bukuli* au sein du

village est la forme de travail la plus entachée. Cependant, la grande majorité recourt à ce procédé en plus de la riziculture et seules cinq maisonnées se targuent de n'entretenir que des rapports d'échange de la main d'œuvre (*bedurok*) ou d'entraide (*nolong* et *saup*) sans jamais vendre leur force de travail au village. Le pas entre la pauvreté et la dépendance est franchi par un couple qui néglige ses propres essarts pour travailler comme journalier pour le compte d'une des maisonnées les plus opulentes du village. Les villageois les citent souvent en exemple de la situation économique la plus répréhensible et établissent un lien entre cette forme de *bukuli* et l'esclavage pour dettes¹⁹⁶, lien mentionné d'ailleurs par Murray (1981 : 33-34) et Freeman (1992 [1970] : 239).

Ainsi, sur l'échelle rizicole se trouve d'abord la dépendance puis l'autonomie même dans la pauvreté, la production de récoltes plus ou moins importantes et enfin le succès répété permettant la conversion de surplus en richesses matérielles. Les deux pôles de ce continuum trahissent des relations avec une entité invisible, l'erreur relationnelle dans un cas et la relation réussie dans l'autre. Entre les deux, se trouvent les gens ignorés, « non vus », des *antu*.

7.2.1.2 Les biens matériels

Rappelons que les jarres précieuses constituent le plus prisé de tous les biens matériels. Il est difficile de repérer précisément les différentes jarres et leurs caractéristiques. Leurs noms varient au cours des époques, des régions et des spécialistes. Les villageois mentionnent cependant trois types importants correspondant à ceux établis par B. Harrison (1986 : 25-26). Les jarres *rusa'* sont utilisées, selon les groupes de Bornéo, comme ossuaires, comme cercueils, comme marqueurs de tombes ou encore, chez les Iban, elles sont associées au deuil. *Menaga* est la désignation répandue dans le nord de l'île pour les jarres, de plus grande valeur, arborant des motifs de dragons. Les jarres *guchi* (également appelées *gusi*) sont plus rares. Plus petites et très solides, elles sont ornées de six anses et dites manufacturées par des « esprits » (Richards 1988). Les villageois établissent la hiérarchie suivante : *rusa'*, *menaga* et *guchi*.

Des normes régissent l'achat d'une jarre. L'acquisition de jarres par un couple doit

¹⁹⁶ Dans le même esprit, mais à l'inverse, une villageoise prête volontiers de l'argent à une jeune mère seule pour s'attacher celle-ci qui ne peut refuser alors d'exécuter des travaux pour elle.

toujours procéder de la plus commune à celle de plus grande valeur, idéalement donc une jarre *rusa'*, puis une ou deux *menaga*, les jarres plus couramment introduites à l'heure actuelle. L'introduction de la jarre doit être précédée la veille ou l'avant-veille de l'achat d'un *bangka'*, un esclave de la véritable jarre selon certains. Impossible d'acheter deux jarres ensemble : l'une d'elle serait alors reléguée au rang d'esclave de l'autre. De manière générale, du temps doit s'écouler entre l'introduction de deux jarres dans le même appartement. Par contre, deux *bilik* proches achètent volontiers chacune une jarre au même moment et organisent conjointement le rite d'introduction dans le *bilik*.

7.2.2 Le tissage

Le niveau d'excellence atteint par les tisseuses est indiqué par des expressions idiomatiques (Ong 1996 : 106-107, Jabu 1989 : 95, Datin Jabu 1991 : 80-81, Gavin 1991 : 3-5). *Indu Nakar Indu Ngar/Gaar*¹⁹⁷ souligne la compétence d'une femme capable de doser les ingrédients du mordant végétal et de diriger le rituel accompagnant la teinture du coton. Elles sont en cela supportées par une entité invisible, apparue en rêve, et des charmes nécessaires au succès de l'entreprise. Ces tisseuses exceptionnelles ont un statut comparable à celui d'un leader de guerre (Sather 1977c : xv). Aujourd'hui, les femmes ne maîtrisent plus cette technique tombée en désuétude lors de l'introduction du coton commercial¹⁹⁸, disponible sur le marché depuis la Seconde guerre mondiale. *Indu Nengkebang Indu Muntang* désigne une tisseuse créant elle-même ses motifs plutôt que de puiser dans la réserve collective. Elle est inspirée par des êtres rencontrés en rêve qui lui montrent le motif et la dotent d'un surnom honorifique¹⁹⁹ (Gavin 1991 : 16). Elle se démarque par des tatouages sur ses doigts et le port d'un piquant de porc-épic attaché par un fil de coton. *Indu Sikat Indu Kebat* témoigne d'une bonne expertise dans le tissage. Enfin, les Iban distinguent les femmes ne pratiquant pas le tissage sur la base de leurs compétences comme hôtesse et leur

¹⁹⁷ Ong et Gavin écrivent « *Ngar* » tandis que Jabu et Datin Jabu préfèrent « *Gaar* ». « *Nakar* » et « *Ngar* » sont synonymes, mais j'ignore ce que signifie « *Gaar* », absent des dictionnaires consultés. Les villageoises abrègent volontiers cette expression par *Indu Nakar*.

¹⁹⁸ Gavin (1991) a cependant suscité un tel rite en 1988 qu'elle décrit en détails.

¹⁹⁹ Les noms honorifiques des *pua'* sont annoncés en rêve à la tisseuse en même temps que son motif et ils sont révélés publiquement en même temps que l'ouvrage terminé, gardé jalousement secret jusque là. Les tisseuses sont nommées d'après le *pua'* le plus important qu'elles ont réalisé et leur nom voyage avec ce dernier lorsqu'elles l'offrent à un homme de renom vivant de préférence dans une région éloignée; ainsi *pua'* et tisseuse acquièrent une réputation à distance (Heppel 1989 : 84).

générosité : *Indu Temuai Indu Lawai* ou *Indu Asi Indu Ai* reconnaissent les talents d'une bonne hôtesse; *Indu Paku Indu Tubu* qualifie une femme ordinaire dont les énergies sont péniblement consacrées à la subsistance.

Comme pour l'achat des jarres, les tisseuses développent leur talent de manière ordonnée. Les jeunes filles, qui le souhaitent et le peuvent, apprennent à tisser avec leur mère ou une proche parente et débute par des petites pièces. Elles se lancent ensuite dans la confection d'un *pua'*, au motif simple, aidée par une femme plus expérimentée pour les opérations délicates. Elles se limitent souvent aux pièces faciles et aux vêtements pour la maisonnée durant leur vie d'adultes productrices réservée essentiellement aux soins des enfants, aux travaux agricoles et domestiques. Plus tard, libérées des contraintes économiques et familiales, elles peuvent entreprendre des travaux d'envergure lorsqu'elles bénéficient d'une « sanction spirituelle », reçue sous forme de rêve (voir notamment les profils de tisseuses dans Ong 1996 et Gavin 1991 : 3-5).

Leur progression se mesure à la largeur croissante des *pua'* (Jabu 1989 : 96-97, Ong 1996 : 107) et à leur usage de plus en plus sophistiqué, de la fonction vestimentaire et sociale à l'utilisation rituelle dans des *gawai* de plus en plus importants culminant avec le *gawai burong* (voir Jabu 1989 : 96) et, globalement, par une proximité grandissante avec des entités invisibles puissantes visible dans les motifs (Jabu 1989, Gavin 1991). Seules les grandes tisseuses peuvent se permettre de représenter des entités invisibles, de même que seules des personnes soigneusement choisies pourront porter ces vêtements ornés d'« esprits » (Ong 1996 : 15). Il faut pour cela faire preuve d'un « degré de renforcement » suffisant (voir chapitre suivant).

7.2.3 La chasse aux têtes

Dans le domaine de la chasse aux têtes, la distinction suprême, *raja berani*, souligne la réussite à la fois guerrière (*berani*) et matérielle (*raja*), tandis que *bujang berani*, littéralement « jeune homme brave », ne renvoie qu'à la bravoure. Les villageois distinguent également ceux qui ont tranché eux-mêmes une tête (*bedengah*) des autres²⁰⁰. Ces derniers ont le recours de boire du sang de la victime ou, plus important

²⁰⁰ Les tatouages sont signes de distinction pour les hommes également et ceux ayant pris une tête peuvent se faire tatouer le dos des mains (Freeman 1979 : 238).

encore, de consommer un peu de son cerveau cru²⁰¹. Enfin, de manière générale, il semble que la participation active à un raid victorieux assure la bravoure, même sans prise effective de tête ou meurtre. Les échecs ou les tentatives avortées ne sont évidemment pas comptabilisées, même si, parfois, les guerriers arrivant trop tard sur les lieux d'une attaque peuvent se rabattre sur le pillage du village abandonné.

Dans cette déclinaison sur le mode du courage se trouve enfin la capacité de prendre soin des trophées dans le village. Normalement, les trophées échoient à ceux qui « possèdent » (*empu*) le canot utilisé pour l'opération (Ling Roth 1980 [1896] II : 159). Ils sont introduits rituellement au village et fumés régulièrement par la maisonnée responsable. Aujourd'hui, ceux qui « enfument les têtes » (*nyampu pala*), les descendants actuels des grands guerriers, ne peuvent prétendre au titre de *berani* n'ayant pas eux-mêmes participé à une attaque victorieuse, mais le courage requis pour cette opération est reconnu. En effet, cette dernière est dangereuse et exigeante, aussi beaucoup d'héritiers potentiels refusent cette charge. Ils préfèrent ne pas s'encombrer d'une lourde responsabilité (*enggai kiroh*) ou invoquent la peur de se confronter à la menace exercée par le *antu pala* (le *antu* des trophées) sans être eux-mêmes braves.

Il y a deux grappes de têtes au village. L'une résulte de guerriers du village, plus particulièrement des prouesses de Todak l'ancien et Kaling l'ancien (celui avec l'épée devenue charme)²⁰². Le propriétaire du canot utilisé pour l'expédition, un autre villageois, l'a accrochée devant son *bilik* au village. Des descendants l'ont plus tard déplacée lorsqu'ils ont fondé un autre appartement au village. Un de leurs fils a été adopté jeune par l'arrière petit-fils de Todak l'ancien. Cet homme a rapidement abandonné son fils adoptif à son frère, marié et occupant le même appartement, lorsqu'il a épousé une femme dans l'état de Sabah qu'il a rencontrée lors d'un séjour pour recueillir du *jelutong* (latex sauvage). À son mariage, cet enfant devenu homme, intègre le *bilik* voisin de celui de ses parents biologiques, sur la galerie desquels sont accrochés les trophées de guerre. Cependant, toute sa famille biologique a déserté le village pour Miri, laissant à cet homme le soin des trophées. Il est légitime que cette tâche lui

²⁰¹ Rousseau (1990 : 269) rapporte que les Kayan consomment un peu de chair des joues de leur victime pour chasser les dangers liés à la mort. Gomes (1911 : 83) note la même pratique pour acquérir le pouvoir et les vertus de la victime. Les villageois rapportent des pratiques visant le même effet en buvant le sang de la victime ou en mangeant un morceau de son cerveau.

²⁰² Tous les noms sont fictifs.

incombe puisqu'il est à la fois le descendant par adoption de ceux qui ont pris les têtes, et le descendant, par la naissance, de ceux qui en ont pris soin depuis. Un frère de cet homme, l'actuel dépositaire de l'appartement d'origine des trophées (avant qu'ils ne soient bougés lors de la fondation d'un nouvel appartement) aurait pu se prévaloir de cette charge, mais il l'a refusée par peur du danger encouru. Il ne se sentait pas suffisamment fort pour un contact aussi étroit avec un *antu* de cette taille.

L'autre grappe de trophées provient d'une longue-maison située dans un bassin riverain voisin, le long de la rivière Padeh. Encore célibataire, l'arrière-grand-père de l'actuel dépositaire a tranché des têtes lors d'une bataille contre des Iban de la Skrang²⁰³ et les a ramenées dans son village. Marié, il a trois enfants. L'aînée, Endun, demeure dans sa *bilik* d'origine à son mariage tandis que les deux autres intègrent la *bilik* de leur conjoint, tous deux à *Rumah Manah*. Endun et sa famille migrent de la longue-maison dans la Padeh et fondent un appartement à *Rumah Manah*, emportant toutes leurs possessions avec eux. Endun aurait souhaité confier les trophées à un frère, mais s'est heurtée au refus de celui-ci. C'est ainsi que les trophées sont pris en charge depuis trois générations dans l'appartement qu'elle a créé avec son époux.

Enfin, un homme aurait tenté de rapatrier les trophées qu'il avait acquis par le passé jugeant que la maisonnée d'un village voisin qui en a la charge ne dispense pas des soins adéquats. Cet homme est décédé et son initiative a avorté.

7.2.4 Les *lemambang* (les bardes)

Devenir *lemambang* requiert un long apprentissage et la confirmation de sa vocation par un rêve (Jensen 1974 : 62). Les bardes, hommes et femmes, amorcent leur carrière par des sessions d'apprentissage avec un ou deux *lemambang* chevronnés. Ils mémorisent les longues invocations rituelles en les écoutant durant les rituels et, pour les hommes, en les reprenant en cœur (f.v. *nyaut*, « répondre ») lors des rites dirigés par des aînés. Ils font leur marque en devenant à leur tour barde principal d'une cérémonie et en œuvrant dans des rituels de plus en plus importants. Chaque génération compte au village des

²⁰³ Les Iban de la Layar et de la Skrang sont pourtant des alliés historiquement. Ils mènent conjointement des raids contre leurs voisins et s'adonnent à la « piraterie » sur la mer de Chine avant l'arrivée de James Brooke. Ils se rallient à ce dernier par la suite pour combattre les « rebelles » de l'intérieur. Par ailleurs, les liens entre le bassin de la Padeh et celui de la Layar sont évidents à l'heure actuelle et marqués par de nombreux intermariages.

lemambang pun (« la source, l'origine », souvent désignés aussi comme des *tuai*, « les aînés ») et des *lebong*, des « suppléants » qui leur répondent et apprennent ainsi les chants. Seuls les premiers jouissent d'une réputation enviable; il est entendu que les seconds ne possèdent pas encore véritablement cet art. Ils peuvent le perfectionner par ailleurs au cours de séances avec des bardes confirmés qui, vraisemblablement, leur donnent des charmes à cette occasion. Nombreux sont les villageois ayant tenté leur chance avec de telles séances en plus d'agir à titre de seconds lors d'un rite. Seuls quelques-uns parviennent au terme de ce parcours, lorsqu'ils reçoivent une aide d'un *antu*. Ils dirigent alors des rituels de plus en plus diversifiés et accroissent leur réputation.

7.2.5 Les figures politiques et le leadership

Le leadership politique et juridique se construit à partir de la maîtrise de l'art oratoire et/ou de la loi coutumière. Les postulants peuvent tout d'abord suivre avec intérêt les situations où ces arts sont en œuvre et apprendre par mémorisation. Ils peuvent consulter les maîtres du village et suivre leurs enseignements. C'est ainsi qu'il est possible de trouver des personnes versées dans ces domaines. Cependant, pour atteindre un niveau remarquable, ces dernières doivent recevoir le soutien d'une entité invisible.

Les fonctions de *tuai rumah* et de *penghulu* confèrent du prestige aux hommes qui les remplissent. Notons cependant qu'elles ne semblent pas nécessiter de soutien particulier des entités invisibles et ne possèdent d'ailleurs aucune connotation « religieuse ». Ce constat est cohérent avec leur histoire puisqu'elles découlent directement du régime colonial qui les a imposées pour des raisons administratives.

7.2.6 Conclusion

Les registres prestigieux mettent chacun en œuvre une échelle que les individus doivent gravir progressivement durant leur vie. De plus, ils sont autonomes les uns par rapport aux autres : pas besoin d'être matériellement à l'aise pour devenir barde par exemple. De fait, le chapitre 9 montre qu'un barde réputé, une tisseuse talentueuse ou un grand guerrier peut vivre dans la pauvreté par exemple. Enfin, dans tous les domaines, les individus qui se démarquent bénéficient d'un soutien invisible. Cette affirmation est largement confirmée par les textes ethnographiques alors que les auteurs mentionnent les aides reçues par les êtres exceptionnels dont ils parlent. Cependant, la proposition inverse

est également exacte et, pour les villageois, une personne qui se distingue dans un domaine est nécessairement aidée des entités invisibles. Cette différenciation créée dans les registres prestigieux se transpose en capacité de remplir des fonctions rituelles.

7.3 Les charges rituelles

Le verbe *nginjau* (racine *injau*) se traduit par « emprunter » et il désigne toute sollicitation pour un travail (*gawa*'), que ce soit un service qui sera rendu ultérieurement ou une tâche rituelle qui est rétribuée (voir chapitre 8). Les officiants rituels sont sollicités (forme passive *dinjau*) sur la base de leur capacité à remplir des charges rituelles du fait de leur réussite dans un domaine prestigieux. Il y a transposition d'un registre à l'autre que les villageois expliquent très aisément. Les personnes qui bénéficient d'un soutien invisible sont « bénies » (*berekat*) et très chanceuses (*bidik*). Elles brillent, elles sont visibles (*tampak*) aux *petara* qui leur accordent leur soutien. Elles deviennent utiles (racine *guna*) à leur communauté en intercédant pour elle auprès des entités invisibles dans les rites. C'est parce que les entités invisibles les voient, comme l'attestent leurs succès, qu'elles accorderont une attention bienveillante aux requêtes véhiculées par le rite dans lequel ces personnes officient. Qui irait demander à des humains visiblement dédaignés des entités invisibles de jouer les intermédiaires entre celles-ci et les villageois ? A plus forte raison aux personnes dont la vie témoigne d'une relation problématique, fondée probablement sur une erreur, avec les *antu*. C'est là le fondement de la capacité rituelle.

De plus, le rite est une affaire sérieuse qu'il ne faut pas prendre à la légère (*enda' tau se barang*) car la moindre erreur menace la communauté toute entière. La recrue doit « connaître le travail » (*nemu pengawa*'), l'effectuer de manière « juste » (*betul*) et « honnête, directe » (*rurus* ou *mujur*) afin d'attirer favorablement l'attention des *antu* et de se faire « obéir » (f.v. *ngasi*) d'eux. *Mujur* s'oppose à *sial* (« malchanceux, frappé par le malheur »), ce dernier comportant la connotation de conséquences négatives dues à l'intervention d'entités invisibles. En bref, les officiants sont choisis sur la base de leurs succès dans un domaine car on espère étendre leur bonne fortune à ceux qui les emploient; on les juge dignes d'attirer le regard des entités invisibles; on les sait capables de réaliser correctement le rite et de ne pas commettre d'erreurs entraînant des sanctions de la part d'êtres invisibles. Après une brève présentation des principales

catégories rituelles, cette section est consacrée à des exemples de cette échelle de travaux rituels et de ses caractéristiques.

7.3.1 Les principales caractéristiques des catégories rituelles

Les rites se divisent en trois grandes catégories : *bedara'*, *gawa'* et *gawai*. Le *bedara'* est le moins complexe de tous les rites iban. Il est essentiellement un rite de neutralisation (pour un mauvais présage, un mauvais rêve) ou de remerciements des entités invisibles pour une bonne fortune (Masing 1997 I : 23). Cette catégorie inclut ainsi tous les rêves dans lesquels des entités invisibles « réclament à manger » (*mintamakai*), donnent des charmes ou bénissent de leur parole (*sumpah*). Sandin (1980 : 40) distingue les *bedara' mata* (non mûr, non mature) des *bedara' mansau* (mûr, mature), les premiers se tenant dans les *bilik* tandis que les seconds sont organisés sur le *ruai* et impliquent alors d'autres villageois.

Gawa' signifie littéralement « travail, affaire » et désigne, dans un sens secondaire, des rites de complexité moyenne dont la première fonction est d'invoquer les « dieux » pour leur support dans des activités de la vie quotidienne (Masing 1997 I : 25). Les *gawa'* sont tenus sur les galeries couvertes et impliquent des invités d'autres maisonnées et d'autres longues-maisons. Si les auteurs s'entendent sur cette définition d'un rite intermédiaire (Sather 1993a : 83, 1988 : 157, Jensen 1974 : 195), aucun ne rapporte un autre usage du terme, pourtant essentiel pour le propos de cette thèse. Les villageois utilisent le terme *gawa'* pour indiquer les différentes tâches rituelles au sein d'un grand rite qui sont assumées par des personnes sollicitées spécialement à cette fin (voir plus loin).

Les *gawai*, dont l'étymologie est la même que *gawa'* (Jensen 1974 : 195, Masing 1997 I : 32) sont les grands rites collectifs dirigés par les bardes (*lemambang*), organisés par une longue-maison et mobilisant leur parentèle et les villages d'une région entière (Sather 1993a : 83, 1988 : 157). Plusieurs villages y sont conviés. Les invités se rassemblent à proximité du lieu de baignade de la rivière où leurs hôtes viennent les chercher. Ils sont alors séparés selon le sexe et ordonnés pour pénétrer en procession dans la longue-maison. Ils parcourent toute la rue principale et reçoivent un verre de *tuak* (la bière de riz, boisson rituelle) ou d'alcool devant chaque appartement. Ils

s'installent sur le *ruai* des ou de la *bilik* qui les reçoivent²⁰⁴. Des orateurs prononcent des discours au nom de leur village. Boissons et nourriture sont servies. Les participants sont libres de se déplacer, mais se rassemblent à nouveau sur la galerie à certains moments charnières du rite : les *gawa* proprement dit, variables d'un rituel à l'autre et exigeant des officiants spécifiques.

Notons que l'importance du rite est marquée par le lieu dans lequel il est tenu – la maisonnée, la galerie couverte, la galerie extérieure – et les invités conviés – même maisonnée, parents dans le même village, parentèle dans différents villages, villages au complet pour les gens d'un même réseau rituel (*sapemakai*). De plus, à l'intérieur du rite, les tâches rituelles sont elles-aussi graduées.

7.3.2 La gradation des charges rituelles

Tous les rites importants (*gawai*) supposent des *lemambang* (des bardes) qui sont départagés selon l'étendue de leur registre et leurs qualifications. Ils assument généralement, quoique pas obligatoirement, le balayage, l'onction sanglante et les prières²⁰⁵ et, bien sûr, les chants invocatoires (voir notamment Masing 1997, Sandin 1980, 1977, Harrisson et Sandin 1966 pour des exemples de chants). Les plus grands rituels convient des bardes seniors qui récitent les chants et d'un chœur composé de bardes juniors, les *lembong*. Des maîtres de l'art oratoire et de la loi coutumière sont également sollicités lors de rites où ces talents sont nécessaires.

Par ailleurs, chaque rite contient un certain nombre d'offices rituels, littéralement des « travaux » (*gawa*'), qui sont ordonnés selon une gradation du plus simple au plus dangereux. Cette hiérarchie correspond à celle qui prévaut entre les différents types de rituels, elle-même fonction de l'unité organisatrice et du lieu du rituel. Ainsi, tous les rites supposent des offrandes (*miring*) qui constituent l'acte rituel le plus ouvert aux hommes. En fait, seuls les villageois les plus « bas » (*orang baroh*), c'est-à-dire les descendants d'esclaves sont exclus de cette pratique. Cependant, un même élément rituel, la préparation d'une offrande par exemple, gagne en importance selon qu'il est réalisé dans l'essart, dans la *bilik*, sur la galerie couverte (*ruai*) et, point culminant, sur la

²⁰⁴ Les *bilik* du village hôtes se répartissent les invités par longues-maisons - en distinguant lorsque c'est nécessaire le groupe de fonctionnaires.

²⁰⁵ Les prières (*sampi*) ne sont pas nécessairement récitées par les *lemambang* (Harrisson et Sandin 1966 : 169).

galerie ouverte (*tanju*). Dans les cas de mise à mort des porcs, les tâches mineures se déroulent dans les essarts, généralement pour des rites agricoles concernant les maisonnées. L'échelon supérieur concerne un rite pour une maisonnée et tenu au village, la veille d'un augure par exemple. Un cran au-dessus se trouve la mise à mort pour un rite collectif (*gawa'*) et enfin pour un grand festival (*gawai*).

Les rites comptent un dispositif rituel, appelés *pun sabang* qui comprend trois items : *tiang teresang/sandung* (poteau rituel); *pemulai sumpah* (plante croton); *sukong ranyai*²⁰⁶ (le poteau de soutien de l'autel)». S'asseoir à proximité de ce dispositif (*dudok pun sabang*, littéralement s'asseoir à côté de la cordyline) est réservé à un guerrier par le passé ou un homme réputé aujourd'hui qui agit comme « *the head of the functionary for that special ceremony* »²⁰⁷. Les villageois, quant à eux, ne mentionnent que les guerriers.

Par ailleurs, il est une tâche qui est souvent donnée par les villageois comme significative, pour laquelle mes données sont incomplètes et l'ethnographie muette. Il s'agit de « *nali kelingkang* ». *Kelingkang* est « 1. *Small square basket or mat, roughly made of slips of bamboo for holding an offering at a gawai and hung by the four corners.* 2. *Repository for offerings made of a bamboo splayed and woven into a cone at the top* (Richards 1988). L'expression complète est expliquée ainsi par deux Iban œuvrant à la Tun Jugah Foundation à Kuching²⁰⁸:

It is to provide a woven kelingkang with pieces of red thread in order to ritually re-enforce the original hanging strings of the kelingkang. It is done by the head of the men functionary, after receiving those pieces of red thread from the head of the woman functionary. This special kelingkang will be padded with the leaves of Cordyline, into which offerings for the Bunsu

²⁰⁶ L'élaboration de l'autel est décrite ainsi par Masing : *The action of constructing or erecting the shrine is called nanam ranyai (lit. planting the shrine), and the man who erect it is called orang nanam (lit. the person who plants). The trophy head (antu pala) or its symbol, a coconut that is often referred to in the timang [le chant invocatoire] as a nibong (a thorny palm), or nangka (jackfruit tree), or other seed-bearing plants the seeds of which may be planted for human consumption. There is, I would suggest, little reason to doubt Iban conception of the shrine (ranyai) as a kind of plant or tree of inestimable value. It is also, in Iban belief, the abode of the gods while partaking of their ritual feast, and the place where the gods leave their charms (pengaroh) for the Iban* (Masing 1997 I : 44). Bien sûr, la proximité avec ce lieu de prédilection des entités invisibles est dangereuse.

²⁰⁷ Je dois ces informations concernant le *pun sabang* et l'expression « *dudok pun sabang* » à Indai John (madame Siah anak Tun Jugah) et monsieur Janang Ensiring ainsi qu'au Dr Vinson Sutlive qui leur a acheminé mon questionnement.

²⁰⁸ Pour ces informations également je suis redevable à Indai John (madame Siah anak Tun Jugah), à monsieur Janang Ensiring et au Dr. Sutlive.

Remaung are to be placed. The kelingkang will be placed on the ridge of the roof of the longhouse celebrating the ceremony.

Dans mes données, il n'est question que de la dimension féminine de la tâche dont il est difficile d'apprécier l'importance. Pour préciser les tâches rituelles au-delà de ces généralités, des exemples sont nécessaires.

7.3.3 Exemples de charges rituelles

Les textes sur les rituels iban fait l'objet d'études intensives grâce à des chercheurs tels que Benedict Sandin, Clifford Sather et James Jemut Masing notamment. Les lecteurs intéressés par des descriptions plus approfondies des rituels peuvent se référer à ces écrits. Je me borne ici à en présenter rapidement quelques-uns afin d'en dégager les principaux travaux à remplir.

7.3.3.1 Les rites rizicoles

Au niveau de la maisonnée, les rites rizicoles sont normalement l'affaire des femmes de la *bilik* qui utilisent les charmes familiaux et se transmettent les prières et les procédures appropriées. Cependant, certains appartements ne possèdent ni charme ni aide pour les rites rizicoles et éprouvent de grandes difficultés à assurer leur subsistance. D'autres disposent d'un attirail rituel en propre, mais le jugent peu efficace. Enfin, l'officiante des *bilik* peut être indisponible une année, par maladie ou absence du village. Dans ces diverses situations, les maisonnées sollicitent (*nginjau*) une personne réputée pour l'abondance de ses récoltes afin d'officier dans les rites du cycle agricole : le rite initial du *manggol* et le rite qui lie le riz (*nanchang padi*), tous deux décrits par Sather (1992, 1977b). Elles espèrent ainsi explicitement bénéficier de l'aide accordée à l'officiant.

Deux hommes sont régulièrement requis pour ces tâches au village, ce qui est paradoxal puisqu'il s'agit de fonctions principalement féminines²⁰⁹. Cependant, tous deux sont réputés pour la fraîcheur rituelle de leurs mains (*jari chelap*); ils bénéficient de soutiens tangibles d'entités invisibles, attestés années après années par l'abondance de leurs récoltes. Généralement, ils laissent un peu d'eau dans lequel leurs charmes ont trempé à

²⁰⁹ Chez les Iban, le fait de bénéficier d'une aide l'emporte sur toute autre considération. Ainsi, des hommes aux mains rituellement froides pour la riziculture seront sollicités pour des offices généralement féminins. De même, il existe dans la région un grand tisseur contemporain, oeuvrant donc dans un domaine éminemment féminin, qui bénéficie d'une aide reçue en rêve. Une femme barde d'un village voisin est également sollicitée pour ses talents oratoires, un registre normalement masculin.

la *bilik* pour laquelle ils ont réalisé le rite. Ils ne semblent pas craindre de se faire voler leur charme en les partageant ainsi avec leurs voisins. Leur réussite est tellement établie qu'elle ne saurait se renverser brutalement. De plus, une personne solide ne saurait être menacée par une autre dépourvue : entre les deux le fossé est tel qu'aucune comparaison n'est possible, aucune « défaite » (*alah*) envisageable. Au contraire même, le requérant doit payer une compensation rituelle afin que les charmes agissent pour lui et ne demeurent pas « collés » (racine *lekat*) aux mains de leur propriétaire²¹⁰.

Les villageois les plus généreux acceptent volontiers de prêter main forte aux plus démunis avec lesquels ils sont liés, même de manière assez éloignée. Ce faisant, ils font vivre ceux qu'ils aident (*ngidup kitai*) exactement comme les entités invisibles qui apportent leur soutien à une entreprise humaine. Les plus égoïstes cependant prétextent un mauvais rêve, un état de malaise (*enda' lantang*) pour décliner la requête. Cette attitude est qualifiée de *papas*, c'est-à-dire du refus de partager la réussite et de hisser les autres à égalité avec soi-même.

Notons encore que ces sollicitations rituelles empruntent des voies radicalement distinctes des réseaux d'entraide. Les personnes sollicitées pour les rites agricoles ne participent pas nécessairement au système d'échange de la main d'œuvre de la maisonnée qu'elles soutiennent : seules leurs compétences rituelles comptent. A l'inverse, ces compétences ne sont pas prises en considération lors de la constitution des réseaux d'entraide.

7.3.3.2 Un petit rite impliquant la parentèle : « veiller le présage » (*ngintu burong*)

Dans l'exemple du python trouvé lové dans un chaudron relaté dans le chapitre 6), un expert en la matière a jugé le présage favorable et recommandé la tenue d'un rite approprié auquel est conviée la parentèle du couple. Le spécialiste en augure préside le rite. D'autres personnes sont sollicitées pour les diverses composantes du rite : un *lemambang* du village agissant à titre de leader des prières et d'autres aînés pour le seconder; un couple prospère pour le sacrifice du porc, l'épouse effectuant la

²¹⁰ De même, il faut donner quelques cents pour « coller les médicaments » (*lekat ubat*) reçus d'un villageois ou pour « coller les savoirs » (*lekat penemu*) d'un ou d'une enseignante. La même obligation prévaut lorsque le chamane soigne les maux des villageois (Sather 2001).

préparation de l'animal et l'époux sa mise à mort. Par ailleurs, des proches sont sollicités (*nginjau*) pour les préparatifs du rite (repas, préparation des instruments etc.), mais ils ne remplissent pas un office rituel : leur geste s'inscrit dans des rapports d'entraide et sera retourné dans un autre rituel. Je décris rapidement ce rite qui n'est pas couvert par l'ethnographie à ma connaissance.

Le jour dit, la parentèle arrive des villages voisins, de même que les collègues de travail de l'homme chez qui le rite se tient et les principaux responsables administratifs du district. Un groupe d'hommes âgés prépare les offrandes sous la supervision de l'expert en présage. Ce dernier entame une prière en balayant un poulet au-dessus des offrandes, puis il pratique une incision à la crête de celui-ci pour l'onction sanglante destinée au serpent. La femme qui va préparer le porc se joint au groupe pour préparer les offrandes adressées à l'animal. Puis les hommes entreprennent à tour de rôle un balayage accompagné d'une prière et, fait inusité, quarante hommes et quarante femmes sont invités à prononcer quelques mots favorables. Chacun est récompensé d'un œuf cuit dur selon l'*adat* du leader du rite, pratique inexistante au village.

Ces préparatifs entrecouperont les festivités, les allers et venues des invités et la circulation de nourriture et de boissons. Par la suite, le *lemambang* mord une lame pour renforcer son *semengat* et entonne une prière accompagnant un balayage avec un poulet. Les offrandes sont alors ointes de sang et consommées par les invités.

Enfin, vient le temps du sacrifice du porc. La maisonnée hôte s'installe à proximité du cochon et des offrandes qui lui sont destinées. Des personnes font trois tours autour d'elle : l'homme qui va mettre l'animal à mort ouvre la marche avec son épée et son couteau; son épouse le suit avec l'assiette de préparation du porc qui contient une pierre pour frotter et laver le cochon, un peigne et des fils rouges et bleus, de l'huile, un plat (*pinggai buku*), des bananes et un piquant de porc-épic. Deux villageoises portant respectivement du maïs soufflé et un pichet d'eau la suivent. La femme pressentie pour ce rôle prépare le porc sacrificiel : elle jette du maïs soufflé en l'air, masse l'animal, l'asperge d'eau et le frotte avec la pierre, puis l'enduit d'huile odorante et le revêt d'un collier avec le piquant du porc-épic. Enfin elle le nourrit. Son époux le tue avec son épée en bois d'un coup dans la jugulaire et un autre villageois attrape le foie qui est déposé sur un plateau recouvert d'une feuille. Le foie est ensuite amené à l'expert en

augure et aux divers aînés autour de lui, puis il est mis en circulation à travers toute l'assemblée, permettant à chacun de se faire une idée de l'issue du rite. Très rapidement, les esprits s'animent et plusieurs personnes s'empressent de confirmer l'aide future d'une entité invisible dans le domaine de la prospérité économique. Enfin, l'expert en augure prend la parole pour décrire les caractéristiques du foie et les conclusions favorables qui en découlent. Dès les premières réactions à la vue du foie, très clairement positif, un véritable élan de satisfaction et de joie s'est emparé de l'assemblée²¹¹. A partir de là, le rite est terminé et la fête se poursuit. Il reste à rétribuer les principaux officiants (voir chapitre 8), mais non les personnes du réseau d'entraide.

7.3.3.3 Le *gawai burong* : grand rituel guerrier et curatif

Autrefois le plus grand rite guerrier de la Saribas, le *gawai burong* n'est aujourd'hui plus pratiqué dans la région que dans sa version mineure, comme rite curatif. Pour une description détaillée de ce rite et de son homologue dans la région de la Baleh, se reporter respectivement à Sandin (1977) et Masing (1997). Je n'en présente ici que les fonctions importantes.

Masing (1997 I : 41) rapporte cinq positions rituelles importantes pour ce rite. Le *lemambang* et ses assistants ont la charge d'invoquer les divinités pour qu'elles prennent part au rituel. Un superviseur rituel en chef, un spécialiste en augure ou un grand guerrier, érige l'autel (*ranyai*) et supervise les différentes opérations telles que l'interprétation des présages et la logistique entourant les offrandes²¹². Une femme supervise, en complément du précédent, la cuisson et la préparation des aliments pour les offrandes. Après la construction de l'autel, des guerriers paradent en tenue rituelle, tenant une épée dégainée, agitant un pompon de feuilles de palmier sauvage et poussant des cris de guerre²¹³. Enfin, les offrandes sont préparées par des hommes de renom.

²¹¹ Lors d'une séance d'hépatoscopie à un autre rite, des visages consternés ont accueilli le foie. Personne n'a osé prononcer un verdict défavorable (ce serait l'équivalent d'une malédiction), mais les organisateurs du rite étaient effondrés et prêts à sacrifier un second porc. Finalement, après de longues délibérations, les aînés ont déclaré le résultat satisfaisant, ce qu'un homme ivre a contesté publiquement en créant un véritable émoi.

²¹² On peut supposer qu'il s'agit de la personne habilitée à s'asseoir à proximité du *pun sabang*, mais ceci reste de l'ordre de la spéculation.

²¹³ Dans un rite curatif observé en 1991, les guerriers transportaient également des trophées.

Une femme est également chargée de la préparation du porc sacrificiel sur la galerie extérieure le soir du rite. Comme pour le petit rite de veille d'un augure, elle lave l'animal, le masse, le peigne, l'enduit d'huile, le revêt d'un collier et le nourrit.

7.3.3.4 Le *gawai antu* : le grand rite pour les défunts

Le *gawai antu* est devenu le rite le plus important de la Saribas²¹⁴. Ce rituel, organisé une fois par génération, est l'occasion pour les vivants d'installer définitivement leurs morts sur la terre Sebyan. Toutes les maisonnées participent aux festivités (*begawai*), mais seules celles ayant des défunts depuis le dernier *gawai antu* organisent les rites (*gawa'*) appropriés afin de célébrer leurs morts²¹⁵. Selon Sather (1993a : 94), le rite complète la transformation de ceux-ci en *antu* (*merantu*). Les deux derniers *gawai antu* de *Rumah Manah* ont eu lieu en 1956 et 1988.

Le rite consiste essentiellement à installer une hutte tombale (*sungkup*) pour les défunts.

These elaborately carved huts are made of ironwood and are equipped with miniature furnishings and garong baskets, the latter symbolizing the personal achievements of each individual dead. In the Otherworld these huts represent full-size longhouses or, in totality, the parts of a single longhouse. The Gawai Antu thus establishes the dead in a longhouse of their own, thereby providing them with the means for a self-sufficient existence independent of the world of the living (Sather 1993a : 94).

Pour cette raison, le rite est parfois décrit par les bardes comme des constructions de maison et il est encadré à son commencement et à sa fin par des rites de construction (*ibid.* : 94).

Parmi ces préparatifs, certains relèvent d'offices prestigieux. C'est le cas du tressage des objets pour les morts et particulièrement des paniers. Les objets tressés pour les défunts lors du *gawai antu* sont proportionnels à leur *adat pemat* (voir chapitre suivant). Les enfants reçoivent des jouets : *buah limau*, *buah melanjan*, littéralement « fruit du citronnier, fruit du *melanjan* (un arbre à fruit sauvage) »²¹⁶. Pour les adultes, l'ordre des paniers est le suivant : *gelayan*, *garong tunggal*, *garong sapit* (se dit aussi *beranggong dua*, ou *garong beranggong*, *garong ranggong dua*), *garong ranggong tiga*, *ranggong*

²¹⁴ Les villageois rapportent que ce rituel, alors moins important, a pris de l'ampleur dès les années 1980.

²¹⁵ Il n'existe pas de description exhaustive du rite en anglais, mais Benedict Sandin (1972) en a rédigé une en langue iban.

²¹⁶ Rappelons que les enfants morts-nés ne reçoivent pas de funérailles, pas d'*adat pemat* et ne sont pas fêtés lors de ce rite.

lima et *ranggong tujuh*²¹⁷ (voir également Sandin 1972 : 9). Le *gelayan* et le *garong* sont des paniers différents, mais tous les autres sont des *garong* accolés (*ranggong*, littéralement empilés) par deux (*dua* ou *sapit* qui signifie jumeau, jumelle), par trois (*tiga*), par cinq (*lima*) ou par sept (*tujuh*). Le fond des paniers n'est pas plat, mais repose sur des « piques » tressées et leur nombre, toujours impairs, permet d'introduire des distinctions entre les paniers d'une même sorte. Ce système de différenciation des paniers correspond aux accomplissements des défunts du temps de leur vivant, eux-mêmes sanctionnés par une *adat pemat* (voir chapitre 8).

Un interdit prohibe le tressage de deux *garong* dans la même maisonnée au cours d'un rite, au risque de devenir « rituellement chaude » (*angat*), état sanctionné par la maladie, la mort ou la famine. Les maisonnées composent différemment avec cet interdit. L'une d'elle a été confrontée à ce problème en 1988 avec deux *antu* réclamant un *garong sapit* : le père de l'actuelle dépositaire de l'appartement et sa grand-mère. La maisonnée a choisi de rétrograder la grand-mère en lui attribuant un panier simple, mais en lui donnant de nombreuses piques, onze en fait. Face à une situation similaire, un autre appartement a opté différemment. Il a confié la charge de l'un des deux défunts à un autre appartement qui lui est lié par des liens de parenté (en l'occurrence comme petite-fille). L'arrangement convient aussi à cet appartement qui n'a qu'un seul *antu* à honorer, un bébé. Or, un enfant n'est pas apte à assumer la position de *pun* (« origine, racine, ») d'un appartement durant un *gawai antu* : il ne sait pas transporter les items donnés par les vivants. Ce transfert de *antu* entre deux *bilik* constitue donc une solution pour les deux. Une autre manière de résoudre le problème d'un enfant seul *antu* d'une *bilik* consiste à l'honorer dans un autre appartement.

Les personnes habilitées à tresser les paniers sont des expertes du tissage « aux mains habiles » (*jari pandai*), recrutées par les maisonnées dans les villages alentours. L'une d'elle dirige les opérations, elle est la *tuai* (littéralement l'aînée, la *leader*) d'un groupe et elle sollicite d'autres femmes pour l'assister. En 1996, trois femmes de *Rumah Manah* sont sollicitées pour le *gawai antu* d'un village voisin, dont l'une comme *tuai*. La *tuai* est pauvre et la troisième femme issue d'un appartement aux ressources modestes. Des trois femmes, une seule combine le talent en tissage à la prospérité économique. Toutes

²¹⁷ En fait le *garong ranggong* peut être simple (*tunggal*), double (*sapit* ou *dua*), triple (*tiga*), quintuple (*lima*) ou sextuple (*tujuh*).

cependant entretiennent des rapports privilégiés avec des entités invisibles, visibles dans leurs succès à tisser des *pua'*, qui leur assurent la compétence rituelle. Une femme cependant avoue ne pas être habilitée à tresser des *garong* double et se limite aux *garong tunggal*. Pour être à même de les tresser correctement le jour venu, elle s'entraîne quelques semaines à l'avance. Elle dispose d'un panier tressé qui lui sert de modèle. Or, c'est sa fille qui a tressé cet aide-mémoire, bien qu'elle se déclare totalement inapte au tressage pour les *antu*. Clairement, la compétence n'est pas du côté technique, mais bien dans la relation avec les entités invisibles.

Outre le tressage des objets qui s'effectue plusieurs semaines avant le rite, ces femmes présentent les paniers lors du *gawai antu* pour qu'ils soient emplis de la boisson rituelle. Cette dernière est emportée par un danseur vers l'homme qui va la consommer. Danseurs comme consommateurs sont recrutés parmi les braves.

Deux catégories de guerriers (*orang berani* et les *raja berani*) sont recrutés pour le *gawai antu* : les premiers, des braves, consomment la boisson rituelle, la bière de riz « sacrée » dans des coupes (*ai' jalong*) durant la nuit tandis que les seconds, des personnes braves et prospères, boivent l'*ai' buloh* au petit matin, marquant ainsi le point culminant du rite. Durant la nuit du rituel, les guerriers prospères habilités à boire l'*ai' buloh* ouvrent le chemin pour les morts le long de la galerie couverte (*ngerandang jalai*) qu'ils parcourent en dansant (*berayah*) et en coupant les obstructions invisibles. Les guerriers qui consomment l'*ai' jalong* les suivent et rendent ce passage sécuritaire en y établissant une barrière invisible (Sather 1993a : 97). Les bardes, sollicités par chaque *bilik*, peuvent alors entonner leurs invocations en parcourant la galerie couverte avec la coupe (*jalong*) dans laquelle sera servie la boisson rituelle au premier groupe de guerriers durant la nuit. Leurs invocations font les louanges de cette boisson (*nimang jalong*). Les plus importantes tresseuses de paniers sont employées à la tâche très dangereuse de servir cette boisson rituelle. Elles s'avancent avec un *pua'* pour servir le *jalong* aux guerriers, opération qui déclenche des applaudissements généreux. Les guerriers tranchent ensuite la noix de coco, symbole des têtes coupées, et la déposent dans un *pua'* tenu par une femme recrutée parmi les tresseuses, reproduisant ainsi la cérémonie d'introduction des trophées dans un village (Freeman 1976, 1979, Masing 1997).

Au petit jour, des *raja berani* (des guerriers prospères)²¹⁸, boivent le *buloh* (littéralement le bambou dont sont faits les paniers), c'est-à-dire la boisson servie dans des items de bambou. Les tresseuses recrutées par les *bilik* remplissent les paniers de bière de riz (*tuak*), la boisson consacrée, qui sont présentés aux guerriers à tour de rôle par les danseurs qui ont bu le *jalong* durant la nuit, c'est-à-dire des gens braves (*orang berani*).

Boire le *buloh* constitue la charge rituelle la plus élevée. Il faut pour cela cumuler la richesse matérielle et la réussite guerrière. Les trois officiants du *gawai antu* auquel j'ai assisté avaient tous tué un humain. Parmi les ancêtres du village dont la mémoire est conservée, un seul pouvait boire le *buloh*. Il avait tué des ennemis lors d'un raid (remémoré comme le raid de Chalong aux côtés du Rajah Brooke), sans prendre de trophées, mais en consommant en revanche un morceau de cerveau humain cru. Par ailleurs, il a connu une forte prospérité économique, accumulant les récoltes de riz, les items de valeur et l'argent.

De manière générale, toute charge supposant le contact avec les défunts ou les entités guerrières, particulièrement Singalang Burong, est attribuée à des hommes braves et à des expertes en tissage. L'équivalence entre ces deux domaines se confirme et l'expression *kayau indu* (« le sentier de guerre des femmes ») pour qualifier le tissage prend toute sa mesure ici. Les femmes capables de doser le mordant végétal (*indu nakar*) peuvent recevoir des têtes (Gavin 1991 : 5). Le rite a disparu avec l'éradication de la chasse aux têtes et aujourd'hui les tisseuses mesurant le mordant sont recrutées pour chanter les chants louant les trophées (*antu pala*) et recevoir le foie des porcs sacrifiés (Gavin 1991 : 5).

Certains villageois affirment qu'une transformation importante s'est produite avec la fin de la chasse aux têtes : les descendants des combattants victorieux peuvent endosser certaines prérogatives liées à la bravoure sans être eux-mêmes des guerriers. On dit alors que des hommes s'accotent au *pun sabang* ou boivent la boisson rituelle en vertu de leur lignée (*ari aris*). Des femmes peuvent aussi effectuer le rite sur la galerie couverte (*nali kelingkang*) en son nom. L'une d'elle par exemple m'affirme que sa

²¹⁸ Ils étaient trois lors du *gawai antu* auquel j'ai assisté.

capacité rituelle sur le *tanju* lui vient de sa lignée et non ses propres habiletés. Quoi qu'il en soit, peu se risquent à agir sur la seule base de leur ascendance ou le paient très cher, comme nous allons le voir dans le chapitre 8.

7.3.4 Les tensions entre les élites urbaine et animiste lors des rituels

C'est à l'occasion des rituels que les tensions entre les différentes formes d'élites iban se manifestent le plus. Les réussites professionnelles en ville, dans la fonction publique et le secteur privé, sont reconnues et valorisées parmi les villageois qui souhaitent un tel destin à leurs enfants. Cependant, cette réussite n'est pas convertible en offices rituels. En effet, les rituels concernent les activités traditionnelles villageoises et il faut exceller dans ces domaines pour devenir officiant. L'impossibilité pour les élites urbaines de remplir des tâches rituelles témoigne de la correspondance nécessaire entre un office et une réussite dans le domaine correspondant et de l'étanchéité des différents registres prestigieux. En outre, la conversion des élites urbaines au christianisme les éloigne peut-être de la possibilité de remplir des offices rituels, encore qu'elle ne les empêche pas d'y participer ni même d'organiser des rites pour leur propre compte.

Il reste à ces élites le domaine discursif, fondamental dans toute assemblée et rituel. En effet, les discours prononcés à ces occasions ne sont pas de l'ordre des fonctions rituelles. L'élite urbaine, composée d'hommes mais aussi de femmes comprises, s'est visiblement engouffrée dans cet espace, avec une maîtrise très inégale de l'art oratoire. Ainsi, lors du *gawai antu* auquel j'ai assisté, les membres de cette élite ont littéralement monopolisé tous les discours, se cédant mutuellement la parole sans jamais solliciter un membre de l'élite traditionnelle animiste, parmi laquelle se trouve un grand maître de l'art oratoire. Les animistes, et particulièrement ceux qui pourraient aisément faire valoir leurs talents en la matière, ont exprimé un ressentiment à peine voilé de cette situation, mais ils se rattrapent lorsque vient le moment des offices qu'ils sont seuls habilités à remplir. À ce moment, le rituel devient leur espace.

7.4 Conclusion

Pour les villageois, la différenciation n'est pas un produit social et culturel, mais le résultat de relations privilégiées avec des entités invisibles. Ces dernières accordent leur soutien aux entreprises de certains qui se démarquent ainsi sur un ou plusieurs registres

prestigieux. Les succès des humains les autorisent à officier dans des rituels de plus en plus importants, de plus en plus dangereux, dans des unités sociales de plus en plus grandes. Ainsi, ces personnes consolident leur réputation (*penama*) sur un territoire allant s'élargissant. Pourtant, que ce soit à travers les succès prestigieux ou les charges rituelles, elles font bien plus que d'asseoir une réputation : elles investissent toute leur personne qu'elles construisent et renforcent dans le processus même. C'est l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE 8 : LE RENFORCEMENT INDIVIDUEL ET LA PRÉSÉANCE

Le succès dans les sphères prestigieuses et les charges rituelles sont bien plus que des marqueurs sociaux de la différenciation et du prestige iban. Ils participent activement à un processus de renforcement qui concerne la totalité des individus, les « organismes-personnes » dans la terminologie d'Ingold. Il serait erroné de parler de subjectivation des corps ou de « corporalisation » des dimensions intangibles, car toutes ces dimensions s'entremêlent et travaillent ensemble au « durcissement », à la maturation des personnes humaines²¹⁹. La première partie du chapitre est consacrée à ce processus qui est sanctionné au terme de la vie par une *adat pemat*, une mesure des accomplissements de chacun et du degré atteint en termes de « renforcement ». Cette mesure fait l'objet d'une seconde section. Nous avons donc d'un côté des humains différenciés selon une échelle conçue en termes de « renforcement » de la personne dont le niveau atteint au moment de la mort est marqué par une *adat pemat*. D'un autre côté, se trouvent des entités invisibles de puissances variables, parmi lesquels des *antu* issus des humains qui conservent au-delà de la mort la « force » acquise de leur vivant. Tous les éléments sont alors réunis pour comprendre la préséance iban comme un ordre généré par la nécessité de respecter une relative équivalence des « forces » de chacun lors de la mise en présence des humains et des *antu*. Cette mise en présence est particulièrement officialisée et marquée lors des rituels, expliquant ainsi que la préséance domine cette sphère tandis que la moralité et les pratiques égalitaires régissent les relations entre humains. Ces arguments sont défendus dans la dernière partie du chapitre.

8.1 Le processus de renforcement

Chez les Iban, la réussite dans les activités prestigieuses et des pratiques rituelles, le rapport aux entités invisibles donc, contribue à « renforcer, durcir » (*ngering*, racine *kering*) la personne dans toutes ses dimensions, *tuboh* et *semengat* compris. Les personnes aux parcours les plus accomplis se renforcent dans leur corps, leur *semengat*, et deviennent des *tuai bulu*, c'est-à-dire qu'elles sont protégées par un « bouclier mature

²¹⁹ Comme le soulignent Ingold (2000) ou Howell (1996 : 132), il est tout aussi juste de parler de « spiritualisation des corps » (*minded bodies*) que d'incarnation (*embodiment*) pour aller au-delà de la dichotomie corps-esprit.

(littéralement vieux) ». Ce processus peut être abordé de trois manières, par une exploration de la notion de *tuai bulu*, des dangers et précautions qu'il comporte et, enfin, par ses ratées, soit le dépérissement de la personne.

8.1.1 La notion de *tuai bulu*

Les parcours individuels, de la naissance à la mort à travers toutes les étapes du cycle de vie, alliant réussite personnelle et fonctions rituelles se comprennent comme un long processus de renforcement. Plus précisément, les individus « renforcent leurs *bulu* » et ceux qui se démarquent deviennent des *tuai bulu*, des *bulu* matures. Littéralement, « *bulu* » signifie « *feather, quill fur, hair (except of the head)* » (Richards 1988).

However, when used in this context (rituel) it symbolizes a kind of invisible mantle or armour of the human body which the Iban believe shields them from the evil intentions of antu. The Iban believe that a man's bulu, or 'mantle', must, at least once in his lifetime, be strengthened with the potent charms of the gods lest it be weakened by constant assaults of the spirits (Masing 1997 I : 28).

Précisons que l'expression *tuai bulu* semble s'appliquer plus précisément aux riches, aux braves et aux tisseuses. Bien que la notion d'échelle progressive concerne tous les registres, j'ignore si un *lemambang* réputé par exemple serait qualifié de *tuai bulu*.

La notion de *tuai bulu* est articulée autour d'un processus de « renforcement » qui s'opère à travers les deux vecteurs principaux de la différenciation iban (la réussite dans une sphère prestigieuse et la capacité de remplir des charges rituels) qui, tous deux, engagent toute la personne. Il existe une correspondance entre le « renforcement » des *bulu* et la progression dans les sphères prestigieuses et les charges rituelles. Cette correspondance est évidente dans les règles qui régissent ces domaines. C'est un motif explicite de l'achat d'une jarre sans valeur juste avant une acquisition importante : littéralement, pour que les *bulu* de l'acquéreur soient plus matures encore (*bulu tuai agi*), pour que l'acheteur soit « renforcé » (f.v. *ngering*, racine *kering*). C'est également la raison de l'achat des jarres dans un ordre progressif en commençant par une *tajau rusa*'. Les acheteurs potentiels attendent d'être suffisamment mûrs, littéralement en termes d'âge et de force personnelle, avant de se lancer dans l'achat d'une jarre précieuse. Cette même explication prévaut dans le domaine du tissage où les femmes réalisent successivement des ouvrages de plus en plus dangereux sans jamais brûler d'étapes ou encore dans l'apprentissage des bardes. L'ordre des charges rituelles se

comprend lui-aussi en fonction du degré de maturité, de la force atteinte par les officiants. À chaque palier de ces échelles, chacun s'assure de sa compétence et de sa « force » avant d'entreprendre l'étape suivante. L'inverse s'énonce d'ailleurs ainsi : « tu ne peux pas effectuer cette tâche (rituelle) ». Ton ou tes *bulu* n'est ne sont pas encore âgé(s)\mature(s) » (*enda' oleh kereja nuan gawa' . Bulu nuan apin tuai\ enda' chukup tuai*); ou encore « tu n'as pas encore de *bulu* » (*apin bisi bulu*).

Cette correspondance nécessaire entre la « maturité des *bulu* », les activités prestigieuses et les tâches rituelles est également exprimée par la paire *mali/jadi*. Les *pemali* (de la racine *mali*, « interdit, sacrilège, tabou » dans son sens premier, en opposition à *jadi*) sont généralement envisagés comme les interdits, restrictions et tabous en liens avec la loi coutumière. Jensen (1974 : 113sq) présente l'état de chaleur rituelle qui peut suivre l'enfreinte de l'*adat*, et Sather se penche plus particulièrement sur le non-respect des tabous rituels.

Their infraction requires, in most instances, ritual expiation and the provision by the transgressor of ritual objects (penti pemali) for sacrifice and to strengthen the soul or the souls of those endangered by his actions. [...] On the other hand, faithful observance of pemali and other ritual injunctions prescribed by adat is thought to ensure spiritual favour and the continuing goodwill of the gods and spirits (Sather 1980b : xxviii).

Les libertés prises avec les interdits et les prescriptions provoquent un état de « malédiction spirituelle » (*busong*) sur le transgresseur tout d'abord, mais potentiellement sur sa famille et ses proches, qui se manifeste par la maladie, les accidents et la mauvaise fortune (Sather 1980b : xxviii). Les conséquences des offenses plus graves, telles que l'inceste et les moqueries envers les animaux, retombent sur l'ensemble de la communauté sous forme de *kudi'*, une « malédiction » entraînant des calamités naturelles, la stérilité des femmes, des champs, la maladie, la mort et la pétrification du transgresseur voire de son village²²⁰ (*ibid.*, Jensen 1974 : 113). Il existe généralement, quoique pas toujours²²¹, des remèdes à ces transgressions sous forme de *penti pemali*, des gestes et objets rituels destinés aux sacrifices expiatoires et au renforcement du *semengat* des personnes mises en danger.

²²⁰ Ce phénomène se nomme *batu kudi'* (*batu* pour la pierre/pétrification et *kudi'* comme sanction d'une transgression).

²²¹ Sather (1980b : xxix) précise qu'il n'existe pas de réparation pour certaines offenses mineures, pourtant dangereuses et suscitant la désapprobation.

Débordant des champs normalisés de la loi coutumière et des prescriptions et interdits rituels, la notion de *mali* régit également les « travaux » (*pengawa'*) au cœur des activités prestigieuses ou rituelles. Sur ces registres, l'interdit est relatif. Boire la boisson rituelle est *mali* pour la majorité des personnes sauf pour les guerriers pour lesquels il n'y a pas d'interdiction (*nadai mali*). Tresser les paniers des morts est également de l'ordre de l'interdit, sauf pour les tisseuses averties. Pour ces dernières comme pour les guerriers, le « travail » n'est pas interdit; il est de l'ordre du *jadi*, de ce qu'une personne est autorisée à faire. D'ailleurs, la « bénédiction » des *antu* (*sumpah antu*) reçue au cours d'un rêve se borne très souvent à une phrase laconique telle que le fameux « tu n'as pas d'interdit » (*nadai mali nuan*), signifiant que cette personne va avoir un destin exceptionnel dans un domaine. Autrement dit, les interdits dans les sphères prestigieuses et rituelles tombent au fur et à mesure qu'une personne gravit les échelons de ces échelles, au fur et à mesure de son « renforcement » individuel.

8.1.2. Les dangers et précautions du processus de renforcement

Le processus de « renforcement » des personnes est parsemé de dangers et requiert des précautions qui concernent toute la personne-organisme. Un villageois exprime la nécessité de se prémunir contre les dangers par la métaphore suivante : nul ne se promène nu dans la forêt risquant les éraflures, estafilades et autres agressions; de même, nul n'officie dans un rituel sans se protéger. Pour cela, les individus « édifient un mur autour de leurs *bulu* » (*ninding bulu*)²²². La personne toute entière bénéficie de ces mesures et se trouve renforcée (*ngering ke kitai*). L'expression courante dit que ses *bulu* sont endurcis (*ngering ke bulu*). Il est difficile de trancher dans quelle mesure les *bulu* sont des constituantes de la personne au même titre que le *semengat* par exemple. Les expressions idiomatiques suffisent aux villageois qui les offrent en réponse à toutes mes questions. L'un d'eux a cependant précisé qu'il s'agissait d'une métaphore (*jako' sempama*). Quoiqu'il en soit, ces expressions concernent clairement le *tuboh* : les conséquences portent sur lui et les villageois l'associent explicitement à ce phénomène de protection : *dinding bulu tuboh diri' empu* ([ériger] un mur de *bulu* [ceignant] notre propre *tuboh*). Nous verrons plus loin que la force du *semengat* est également en jeu.

²²² Cette protection est connectée au souffle (*seput*) de la personne humaine qui serait également menacé si elle s'avérait insuffisante. Je n'ai malheureusement pas exploré ces liens.

Les *bulu* peuvent être renforcés par des rites, celui du *timang bulu* (Masing 1997 I : 28) ou du *betambah bulu* (littéralement « augmenter, additionner, ajouter les *bulu* »), traduit par « ajouter des plumes » (Kedit 1969). Ces rites visent à ériger un bouclier pour le *tuboh* afin de le rendre comparable à celui des héros mythiques (*orang Panggau*)²²³. Par ailleurs, des mesures additionnelles protègent l'officiant.

8.1.2.1 La compensation rituelle

Une protection est assurée à l'officiant par le biais des compensations rituelles, appelée *upah*, *sabang* ou encore *adat*. Le terme *upah* désigne à la fois la rétribution rituelle ou une récompense informelle. Il dénote autant les items nécessaires pour des activités rituelles que les quelques dollars ou autres formes de remerciement donnés en échange d'un service. Dans le premier sens, *upah* est synonyme de *sabang*, terme également utilisé pour les rétributions rituelles, quoique moins fréquemment. Une désignation plus précise et excluant l'idée d'une récompense gracieuse est donnée par le terme « *adat* ».

L'*adat* est absolument nécessaire pour toutes les activités dangereuses. Elle protège les *bulu* et elle est proportionnelle à ce danger. D'ailleurs, l'exigence ou non de cette compensation constitue un indice fiable du danger encouru et de la nature de l'intervention, du caractère *mali* ou *jadi* de l'opération. Les interventions dans les grands *gawai* sont largement rétribuées; les rites mineurs ne requièrent que quelques items. Les prières supposent une petite récompense, relativement faible. Les discours n'engagent manifestement pas la personne qui les prononce et ne commandent aucune protection²²⁴. Ceux prononcés lors des mariages par exemple, demandant la prospérité pour le couple, ne supposent aucune *adat* car ils ne sont pas du domaine des interdits (*mali*). Un orateur réputé explicite cette nuance en précisant que ses mots « guident les paroles des *petara* » (*ngulu jako' petara*) et évoquent un résultat bénéfique qu'il ne peut cependant provoquer. À la différence des officiants, il ne semble pas engager tout son être dans cette activité. Tandis que l'orateur s'en remet à l'éventuelle générosité des bénéficiaires de ses paroles pour gagner une récompense, l'officiant réalisant des tâches rituelles (*ngereja gawa')* doit être rétribué. C'est ce qui permet de repérer le caractère *jadi* ou *mali* de l'activité.

²²³ Ainsi, la puissance des héros mythiques est du même ordre que celle visée par les humains, en plus forte simplement. On voit poindre un élément essentiel de la présence.

²²⁴ Ils ne sont clairement pas considérés comme des charges rituelles et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'élite urbaine peut se faire valoir sur ce registre.

La rétribution rituelle varie selon l'importance de la charge et le type de rite. Elle puise parmi les items suivants : un *keris semengat*, destiné à « renforcer » le *semengat*, généralement un *duku'*, un large couteau à usage domestique ou agricole, une herminette (*beliong*) ou tout objet contenant une lame de fer (*besi'*); un poulet en contrepartie du balayage dans lequel il est utilisé; une *tepayan*, une large jarre en terre cuite, pour contenir le *semengat* de l'officiant; une assiette (*chapak*) comme couvercle du contenant; une pièce de calicot non teintée (*belachu'*) comme « manteau » (*baju*) et protection des *bulu*, porté en couvre-chef (*labong*); un *pua' kumbu*, une jarre sans valeur et un couteau ancien assurent la protection de la *lemambang* qui récite la route guidant les défunts vers le monde des morts; un *kain*, pièce de tissus portées par les femmes, qui rétribue souvent les officiantes à titre de remerciements. Par ailleurs, du riz est également donné aux guerriers qui boivent le *jalong* lors du *gawai antu* en plus des items nécessaires à leur protection²²⁵. Toutes les rétributions comptent une somme d'argent rituelle mesurée en jarres, et/ou une somme laissée à l'appréciation du donneur (*sagu ati*) pour couvrir les frais de l'officiant (transport par exemple) et le remercier. Il arrive en outre que l'officiant ne veuille pas des items et les convertisse en un montant d'argent.

Un *keris semengat* est exigé chaque fois que le *semengat* de l'officiant est mis à contribution, et donc en danger. Un villageois précisera même : chaque fois que « notre force vitale (va) là-bas » (*semengat kitai kin*). Le *keris semengat* permet de « renforcer, durcir » (f.v. *ngering*, racine *kering*) le *semengat*²²⁶ des officiants. Richards (1988) le traduit par « *soul-strenghtener* » et précise que dans cette expression *keris* est employé pour *kering*. Un villageois émet toutefois la distinction suivante : le *keris semengat* désigne toujours l'item de fer requis tandis que *kering semengat* correspond à une qualité de la force vitale : sa résistance, sa dureté. Une tâche rituelle ou un acte dangereux demande de mordre une pièce de fer pour renforcer le *semengat*. C'est le cas des grandes tisseuses avant d'entreprendre le processus de teinture du coton (Ong 1996 : 23), d'un guerrier qui doit mettre un terme à un deuil pour la première fois (Uchibori 1978 : 119), d'un chamane avant d'entamer un chant curatif (*pelian*) (Barrett 1993 : 257). Sather (1980b : xxix) mentionne également qu'un tort causé à une personne

²²⁵ Voir Sather (2001) pour la protection des chamanes.

²²⁶ La pratique ne se limite pas à la personne humaine et le *semengat* du riz est également renforcé à l'aide d'un objet en fer déposé à proximité du *padi pun*.

affaiblit son *semengat*. Dans ce cas, la partie offensante doit procurer les items d'un rite de restauration dont un objet de fer comme *kering semengat*.

Dans la majorité des versions des villageois, le *keris semengat* durcit le *semengat* qui, à son tour, agit comme bouclier protecteur des *bulu* (*dinding bulu*, f.v. *ninding bulu*). Dans une forme très ramassée, une villageoise explique la nécessité de réclamer un *keris semengat* lors d'un rite : *Keris semengat. Semengat kitai kering. Dinding bulu kitai. Nya utai mali. Enggai kitai mamau* (« *keris semengat* (un objet en fer). Notre *semengat* est dur. Mur protecteur de nos *bulu*. Il s'agit de choses *mali* (de l'ordre des dangers rituels). Nous ne voulons pas devenir *mamau* (« amnésique, stupide, à l'esprit dérangé » Richards 1988)²²⁷ ». Sa réponse contient plusieurs idées.

La dureté du *semengat* va de paire avec la réussite et ses diverses composantes. Une villageoise l'associe au fait de travailler fort. Un autre affirme qu'une personne prospère a un *semengat* dur ou fort (*kering*) et, réciproquement, qu'un *semengat* dur signifie qu'un individu possède de nombreux biens. Une troisième note d'abord que rien ne distingue le *semengat* d'un guerrier brave si ce n'est qu'il est « dur, résistant, fort » (*kering*). Elle ajoute immédiatement que son *tuboh* est également dur et poursuit sa pensée sur le thème de l'aide d'un *antu*. A l'inverse, ceux sans aide peuvent être transpercés d'une flèche. Dans une autre entrevue, elle distingue les *semengat* des uns et des autres par le fait qu'ils ont ou non rencontré un *antu*. Ainsi, un *semengat* fort accompagne la réussite, liée à une aide invisible. De plus, la sanction pour les personnes qui surestiment leur force se manifeste cette fois par un esprit dérangé, confus (*mamau*).

La rémunération des officiants, ou plutôt les prestations pour assurer leur protection, est proportionnelle aux dangers encourus et elle peut représenter un petit pécule lorsqu'il s'agit d'officier dans de grands rituels. Une villageoise par exemple a réclamé une jarre de valeur pour ses prestations dans le *gawai antu*, considérant à la fois l'importance de sa tâche et les moyens financiers de ceux qui l'embauchaient. La récompense (*sagu ati*) peut aujourd'hui exceptionnellement s'élever à plusieurs centaines de ringgit lorsque les demandeurs possèdent un revenu élevé et stable. Toutefois, ces exemples demeurent

²²⁷ *Mamau* est souvent utilisé pour qualifier les personnes vieillissantes, de plus en plus confuses et me semble pouvoir également se traduire par « sénilité » à la fois dans son sens médical et dans l'usage courant.

encore minoritaires et le sens de la rémunération est rituel bien plus que pécuniaire. Les sommes engagées pour la rétribution d'un officiant dans la majorité des rituels mineurs à moyens oscillent de quelques ringgit à quelques dizaines de ringgit.

8.1.2.2 La sorcellerie

La sorcellerie, conséquence courante de la jalousie et de l'envie suscitées par la réussite personnelle, constitue un danger qui guette constamment les personnes qui se démarquent et les officiants. Elle fait clairement apparaître que le parcours de maturation engage, outre les relations avec les entités invisibles, celles avec les humains. C'est l'un des risques fréquemment invoqué à propos de la consommation de la boisson rituelle (*jalong* ou *buloh*) lors du *gawai antu* : des personnes pourraient glisser des charmes empoisonnés (*pengaroh*) dans le liquide, conduisant à la maladie ou à la mort celui qui les ingère. Un villageois avance cet argument pour décliner l'offre de boire la boisson rituelle lors du *gawai antu* organisé par un autre village en 1996. Il y serait pourtant habilité : il a lui-même tranché une tête dans sa jeunesse; il supporte la proximité du *pun sabang* (le dispositif rituel central) et il transporte des trophées lors du *gawai burong*, le rite curatif collectif. En dépit, de ces accomplissements, il ne se sent vraisemblablement pas suffisamment fort et redoute la sorcellerie.

En effet, les *tuai bulu* sont normalement prémunis contre la sorcellerie. Ils sont suffisamment forts pour que celle-ci n'ait pas d'effet contre eux. Ainsi, les villageois ont souvent parlé d'un homme craint de son vivant et réputé *papas*, c'est-à-dire « avare de ses savoirs » extrêmement étendus en matière de loi coutumière et de sa prospérité matérielle exceptionnelle, une cible idéale pour des pratiques de sorcellerie apparemment²²⁸. Aucun villageois n'a émis explicitement un tel commentaire, mais plusieurs ont mentionné les charmes *sabang* que cet homme possédait, c'est-à-dire des charmes capables de faire écran à la sorcellerie et de la retourner contre son expéditeur.

En dépit de ces précautions et de la protection qui s'accroît avec le renforcement des *bulu*, nul n'est totalement à l'abri. Les villageois ont évoqué un très grand guerrier doublé d'un homme prospère, qui a succombé à un empoisonnement de la boisson rituelle avalée lors d'un *gawai antu*. Sa capacité rituelle n'est pas mise en cause et un

²²⁸ Les qualités humaines et sociales sont certainement de très bonnes garanties contre le risque de sorcellerie.

villageois suppose qu'il a connu un état de malaise (*enda' lantang*) dû à un mauvais rêve et / ou a été victime de sorcellerie. Le premier favorise l'action de la seconde. En théorie un mauvais rêve devrait inciter une personne à renoncer à sa fonction rituelle, mais ce *gawai* est d'une telle importance qu'il est quasi impossible de se retirer au dernier moment pour une charge difficile à combler. L'officiant est ainsi fragilisé et donc vulnérable à la sorcellerie.

La capacité de résister à la sorcellerie se construit donc également dans le processus de renforcement individuel dont elle est tout autant un marqueur. Deux frères dans la jeune quarantaine connaissent une grande prospérité matérielle qu'ils doivent tous deux à des stratégies très similaires : vente ambulante par le passé; organisation du système de transport des villageois; grandes poivrières qu'ils exploitent en louant des journaliers; cessation de la riziculture pour l'un et rizières irriguées en amont pour l'autre. Leurs réussites matérielles sont donc très similaires et pourtant un seul des frères a prudemment amorcé une carrière d'officiant rituel et les villageois le désignent, avec son épouse qui maîtrise de surcroît le tissage, comme de futurs *tuai bulu*. Une villageoise hausse les épaules lorsque je suggère que l'autre frère serait lui aussi apte à remplir ces tâches. Le fait qu'il soit victime de sorcellerie depuis plusieurs années, se remettant difficilement d'une longue maladie provoquée par elle, me semble être ce qui entame la confiance des villageois qui ne le sollicitent pour aucun rite. Il n'a de toute évidence pas les *bulu* suffisamment forts.

8.1.3 Le dépérissement

Un danger guette les personnes présomptueuses qui franchissent trop rapidement les étapes d'un registre prestigieux, ne respectant pas l'ordre d'achat des jarres par exemple, ou qui officient sans se prémunir. Ce phénomène, nommé *layu'* (« 1. Fané, dépérissement; 2. Mort ») ou *alah ayu* (« défaite de l'*ayu* »), correspond au dépérissement de la personne.

Freeman (1992 [1970] : 21) définit l'*ayu* comme une « seconde âme » ou le substitut d'une âme qui partage le même souffle que le *semengat*. Cependant, l'*ayu* n'est pas arrimé au corps, mais prend la forme d'une plante poussant sur une montagne lointaine et soignée par le chamane céleste, Manang Betuah. Sather (2001 : 61) conteste la traduction de Freeman de seconde âme, mais sa description présente des analogies avec

celle de Freeman Il parle d'une image végétale, généralement comparée à un plant de bambou ou de banane du fait de la multiplication de pousses à partir de sa base, située sur le Mont Rabong de « l'Au-delà chamanique » (Sather 1993a : 92).

In the Lower Saribas, each bilik family is identified with a single 'rootstock of ayu' (pugu ayu) from which the individual ayu of each family member is thought to spring, with the whole forming a single clump of plants. In death, the dead ayu [...], must be cut away from the clump in order to protect the health of the remaining family members and to make room for new shoots (Sather 2001 : 61-62).

Selon un chamane informateur de Sather (2001 : 58), l'ayu sert de maison au *semengat*.

Uchibori (1978 : 27-28) quant à lui souligne que les Iban de la Layar-Skrang (deux rivières voisines) disposent de deux notions portant chacune les deux dimensions de l'ayu dans la Baleh²²⁹. La notion de grappe dont chaque rejeton correspond à un membre de la maisonnée est portée par le terme *bungai* (littéralement fleur) qui est une plante invisible poussant dans chaque *bilik* au pied du pilier soutenant l'espace de stockage du bois au-dessus du foyer (Uchibori 1978 : 19-22). Lorsqu'un membre de la *bilik* décède, la partie de la plante lui correspondant se fane et tombe. L'ayu pour sa part, correspond à la « vie individuelle (*ibid.* : 25) et Uchibori la qualifie d'image de la vie (*ibid.* : 28) car il s'agit d'un concept abstrait faisant vaguement référence à un état de vie (*ibid.* : 26).

Dans tous les cas, la santé de l'individu dépend de son ayu et le chamane (humain) s'assure de sa vitalité et tient le rite approprié le cas échéant (Freeman 1970 : 21)²³⁰. L'ayu évoque un état de santé/vie de la personne et associé à sa longévité, son âge (*umur*) (Jensen 1974 : 115sq, Sather 2001 : 61).

The health of a person is believed to be connected with the state of growth and vitality of the ayu, which, as an encompassing life image, is thought to mirror the conditions of both the body and the soul. Similarly, if the ayu is ill (penyaki), the both soul and body suffer (Sather 2001 : 62).

L'ayu des enfants et des personnes âgées est la plus vulnérable et des rites peuvent la renforcer. Masing (1997 : 28-29) évoque un rite destiné à prolonger la vie humaine en travaillant la santé de l'ayu d'une personne ainsi qu'un autre nourrissant sa croissance.

²²⁹ Précisons que les travaux de Sather, bien que dans la Saribas, concerne des Iban d'une troisième rivière proche, la Padeh.

²³⁰ Sans mentionner le terme iban, Gomes (1911 : 169)

Les chamanes sont sollicités pour effectuer un rite pour les enfants, les femmes enceintes ou les personnes malades à la suite d'une faiblesse de leur *ayu* ou pour ceux ayant de mauvais présages prédisant de graves maladies ou la mort (Sather 2001 : 62).

In illness, a person's ayu is said to `wither` (layu'), or become overgrown, and in death, to `die` (perai) (Sather 1993a : 92).

Le risque de dépérissement, *layu'*, est présent chaque fois qu'une personne brûle une étape, que ce soit dans sa progression dans les sphères prestigieuses ou rituelles. Une tisseuse entreprenant un *pua'* trop difficile pour elle, un couple qui achète d'emblée une jarre *menaga* sans commencer par une jarre *rusa'*, un homme buvant la boisson rituelle (*nyirup jalong* ou *nyirup buloh*) lors d'un *gawai antu* ou s'asseyant à proximité du *pun sabang* lors d'un *gawai burong* alors qu'il n'a pas pris de tête; une femme tressant les items destinés aux défunts lors du *gawai antu* ou assurant le *nali kelingkang* alors qu'elle n'y est pas habilitée. Les écrits font état de cette crainte à plusieurs reprises. Uchibori (1978 : 119) rapporte que les guerriers ayant pris une tête mettent leur *ayu* en danger du fait de leur action auprès d'ennemis dangereux. Aussi ils poussent un cri de guerre pour se prémunir. D'autres exemples proviennent du tissage. Gavin (1991 : 16) présente une tisseuse qui s'est pliée à plusieurs rêves dans lesquels des *antu* lui affirment qu'elle peut créer de nouveaux motifs (*tau nengkebang*) et qu'il lui faut les réaliser sous peine de se faner et mourir (*layu*). Ong (1996 : 107) rappelle que les femmes respectent scrupuleusement les différentes étapes du tissage par crainte de dépérir (*layu*) sous l'action de la colère des « esprits » associés au tissage.

And each state of creating textile has a prerequisite. This is the tacit acceptance of the individual by a variety of spiritual agents and a creative understanding of the art of weaving. These reflect not only her relative success in terms of her knowledge and expertise, but also the state of her soul. Should a woman attempt the creation of cloth considered to be beyond the appropriate stage, she will invoke disfavor from the spirits and is termed LAYU in Iban or WILTING as in plant (Jabu 1989 : 94-95).

En fait, le risque de dépérissement est présent dans tout travail (*gawa'*) supposant le contact avec une entité invisible. Souvenons-nous de l'épée de Kaling l'ancien responsable de trois trophées lors d'un raid. Ce *duku* n'a pas de fourreau et son propriétaire actuel ne trouve personne pour lui en fabriquer un. Il s'est adressé à un homme brave (*berani*) ayant déjà bu du *jalong* et côtoyé le *pun sabang*. Cet homme a décliné l'offre par peur d'être défait (*takut alah ayu*). Le *duku* est trop puissant (*bisa'*) et

pourrait l'agresser (*ngachau*). C'est la même peur de ce dépérissement qui incite certains villageois à décliner les soins aux trophées ou encore à éviter de s'asseoir à proximité du *pun sabang* alors que leur lignée les y autoriserait. Un villageois pourrait s'asseoir à proximité du *pun sabang* et boire le *jalong* en vertu de l'*aris* (la lignée) et des soins qu'il dispense aux trophées accrochés sur la galerie voisine. Il s'y refuse cependant, s'estimant trop jeune pour une telle entreprise qui, de surcroît, ferait honte aux plus âgés.

Enfin, ce risque est très présent lors des charges rituelles. Même s'ils se sentent autorisés à remplir un « travail » rituel, les officiants se garantissent toujours contre ce danger en s'enduisant le corps d'un charme destiné à les protéger des entités invisibles et notamment de leurs malédictions (*busong*) (Sandin 1967 : 258). Ces charmes, *ubat enda' layu'*, empêchent le dépérissement de la personne. Ils ne sont pas donnés par des entités invisibles, mais transmis entre les humains. Les villageois concernés ont tous admis recourir à de tels charmes, acquis auprès d'un humain, mais aucun n'a accepté de nommer cette personne. D'autres pratiques, non rituelles, sont destinées à éviter le dépérissement de l'*ayu*, par exemple de pousser le cri de guerre en revenant d'un raid (Sather 2001 : 61). Le dépérissement de l'*ayu* est aussi exprimé par la notion de « sa défaite » (*alah ayu*) qui a comme conséquence d'abrégier la vie humaine (Sather 2001 : 61, Uchibori 1978). A l'inverse d'ailleurs le terme apparenté, *gayu*, traduit la longévité, que les villageois se souhaitent régulièrement dans leurs formules de politesse : *gerai nyamai, gayu guru* (« [Puissiez-vous] vivre en santé et dans l'aisance, une longue vie avisée »).

Il n'y a pas un strict système d'équivalence entre le degré de compétence dans un domaine et leur transposition en capacités rituelles. Chacun doit évaluer au plus juste ses aptitudes et franchir prudemment les étapes; cette évaluation laisse place à l'interprétation et à l'imprudence. Ainsi, il existe toujours des personnes téméraires pour surestimer leurs forces : la maigreur d'un villageois est attribuée à sa tentative irresponsable de passer pour un grand guerrier en allant s'asseoir à proximité d'un *pun sabang* (le dispositif rituel central). Un homme d'un village en amont a voulu boire le *jalong* dans un *gawai antu* et il en est mort. Plusieurs villageois attribuent le décès d'un homme à une « défaite de son *ayu* », encore que son épouse, elle, invoque la sorcellerie. Cet homme est, comme son frère, descendant direct d'un grand guerrier. A ce titre, il

pourrait prétendre à toutes les prérogatives rituelles des grands guerriers, dont s'asseoir à proximité du *pun sabang*. A la différence de son frère cependant, il a mené une vie relativement ordinaire, sans gloire personnelle dans quelque domaine que ce soit : pas de soutien invisible notoire, pas de parcours rituel progressif et pas d'acquisition de richesses matérielles. Par ailleurs, ce n'est pas lui, mais son frère qui s'occupe de fumer les trophées de leurs ancêtres communs. Tandis que ce frère peut s'accoter au *pun sabang* sans danger, le même geste aurait été fatal à cet homme selon plusieurs villageois. L'*aris*, la lignée, s'avère insuffisante pour prémunir les personnes des menaces des entités invisibles.

En résumé, ce sort accable ceux et celles qui entreprennent une tâche qui leur est prohibée (*mali*) et qui n'y résistent pas (*enda' tan*) car ils sont trop jeunes (*biak*), qu'ils n'ont pas les *bulu* suffisamment matures²³¹. En ce sens, le dépérissement est l'envers du processus de maturation des *bulu*, l'erreur qui l'interrompt fatalement. Il frappe lorsque les *bulu* ne sont pas suffisamment âgés. Ce dépérissement, tout autant que le processus de renforcement, s'applique à la personne.

Alah ayu affecte clairement le *tuboh*. Les villageois ne m'ont jamais expliqué l'expression *alah ayu* autrement que par des conséquences physiques : la personne jaunit, s'affaiblit, maigrit, est constamment malade et peut même finalement mourir. Une formulation alternative met l'accent sur la brièveté de la vie (*enda' gayu, pandak umur, enda' penuai*), sur la « défaite de la durée de la vie » (*umur kitai alah*). La victime « se fane et dépérit » (*layu*), terme renvoyant à la mort des végétaux.

On pourrait penser que le dépérissement est inversement proportionnel à la résistance du *semengat*, lui-même protecteur des *bulu*. Quelques interlocuteurs proposent un lien de cet ordre. L'un d'eux explique que la personne tombe malade car son *semengat* est affaibli. La citation de Jabu (1989 : 94-95) reprise plus haut pose un lien entre l'état du *semengat* et le dépérissement. Pourtant, la majorité n'évoque jamais un tel lien causal. Une villageoise les dissocie explicitement au contraire. Elle affirme qu'un *semengat*

²³¹ S'il est clair que le dépérissement sanctionne ceux qui outrepassent leurs compétences, ce risque concerne d'autres négligences, par exemple le manquement aux règles de générosité (*puni'*) d'une personne qui refuse une nourriture offerte. Le cas suivant constitue une autre illustration de ce dépérissement : les chiens ne doivent pas grimper dans le grenier sous peine de provoquer la « défaite de l'*ayu* » des membres de la maisonnée. Un chien enfreignant cet interdit est immédiatement abattu, situation qui s'est produite en 1996. Je n'ai trouvé personne pour expliciter le lien entre cet acte et le dépérissement.

peut être « dur » (*kering*) et la personne malade car son *ayu* est défait. Les nuances entre les deux apparaissent d'ailleurs dans les conséquences d'erreurs éventuelles. L'affaiblissement de l'*ayu* sanctionne la témérité et la surestimation de ses capacités, tandis que la confusion (*mamau*) fond sur ceux qui omettent le *keris semengat*, le « durcisseur » de *semengat*²³². A l'inverse par contre, un *tuai bulu* possède nécessairement un *semengat* « fort, dur » et ne risque pas le dépérissement.

Le dépérissement sanctionne, me semble-t-il, un écart entre deux forces mises en présence à travers l'activité prestigieuse ou le rite. La plus faible des deux est « vaincue/battue » (*alah*). A deux reprises, la notion de *alah ayu* m'a été expliquée avec l'exemple d'un feu auquel on se brûle si on l'approche trop sans être aussi fort que lui. Les charmes pour éviter cet état auraient précisément la capacité de repousser ce feu métaphorique dangereux ou de donner à son détenteur la capacité de lui résister. La seconde force mise en présence est celle de l'*antu* impliqué par l'activité. C'est aussi cet *antu* qui provoque le dépérissement.

Derrière le dépérissement d'une personne, se trouve un *antu*. Sandin (1977 : 29) mentionne la « malédiction » (*busong*) comme cause de la défaite de l'*ayu*; Uchibori (1978 : 22, 31) affirme que le dépérissement est provoqué par le *tulah* (« mauvaise fortune, calamité provoquée par une erreur rituelle ») délivré par un être surnaturel. Un villageois affirme que le dépérissement subi par un homme « mangeant le *jalong* » sans avoir pris de trophée provient de la malédiction (*sumpah*) lancée par les prédécesseurs (*orang dulu*). Un autre précise que les guerriers qui « boivent le *jalong* » craignent le dépérissement provoqué par une agression des trophées. Ainsi, ce dépérissement est provoqué par une ou plusieurs entités précises et ne découle pas d'une sanction administrée de manière mécanique par une autorité suprême. De plus, il est clair à nouveau que les *antu* ont un impact, non seulement sur les *semengat* humains, mais aussi sur leurs corps.

²³² Cette double conséquence rappelle le risque, lui-aussi double, encouru dans les relations aux *antu* : la « stupidité sociale » (*tuyu*) dans le cas des soins aux charmes par exemple et les attaques sur le *semengat* (voir chapitres 4 et 6).

8.1.4 Conclusion

Les personnes qui se lancent dans les activités prestigieuses et les charges rituelles engagent tout leur être, avec des répercussions sur toutes leurs dimensions, visibles et invisibles : le « corps », le *semengat* et, finalement, les *bulu*, une sorte de bouclier protecteur. Ce constat fait le pendant de celui, établi dans le chapitre précédent, selon lequel l'action des entités invisibles vise l'ensemble de la personne et non seulement leur *semengat*. Il est à nouveau possible d'en conclure qu'il n'y a pas une dichotomie du corps et de l'esprit qui ferait écho à une autre entre le visible et l'invisible. Il y a des êtres entiers, visibles et invisibles, qui interagissent entre eux et avec des entités invisibles avec des conséquences sur l'ensemble de leur personne, à travers ses diverses constituantes.

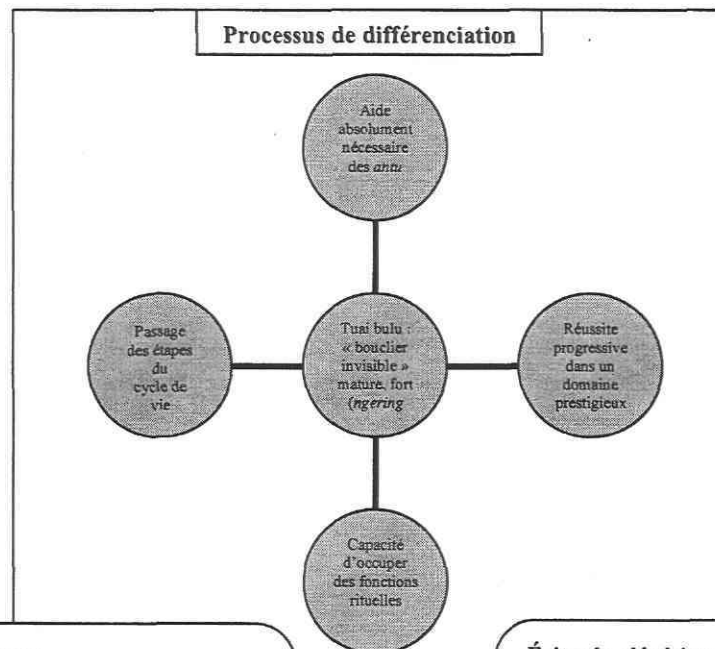
C'est dans le contact avec les entités invisibles, qu'il se produise à l'occasion des activités prestigieuses ou des charges rituelles, que les humains se renforcent. Pour rendre justice à ce phénomène, il faut admettre que ce contact a bien lieu et qu'il n'est pas métaphorique. C'est d'ailleurs ce qui le rend dangereux. Or, il se produit car les humains engagent tout leur être dans ces activités. Lorsqu'un *iban* lie le riz dans le rite du *nanchang padi*, son geste a une portée réelle sur le riz, une portée qui n'est véritablement efficace que si elle est appuyée par un geste similaire d'un *antu*. C'est par la conjonction de ces deux gestes que le *semengat* du riz et son *tuboh* peuvent être véritablement arrimés. C'est à cette condition que le rituel est efficace et c'est pour cela qu'il est dangereux également pour l'officiant. Ainsi, l'officiant ne mime pas les entités invisibles; il pose des gestes réels ayant eux-aussi leur efficacité. Il est possible maintenant de résumer dans un schéma le processus de différenciation en fonction des diverses dimensions traitées dans cette thèse (voir page suivante). Au cœur de ce schéma, se situent les principaux ingrédients de ce processus et à leur périphérie les multiples influences. Toutes ces dimensions interfèrent les unes avec les autres, allant dans le sens d'un « renforcement de la personne » et toutes sont nécessaires. En effet, il suffit qu'une seule de ces influences soit néfaste et le processus s'enraye. Les chapitres précédents en ont fourni des exemples. Un homme a hérité de charmes puissants, mais il est fainéant et ne travaille pas sérieusement les essarts : il perd son autonomie et doit vendre sa force de travail à d'autres pour survivre. Un autre est issu d'une lignée puissante, mais a commis un impair sérieux dans ses relations aux entités invisibles : il est *busong* ou *tulah papah* et condamné à une existence misérable. Une personne peut

bénéficier du soutien d'un *antu* et briller dans une sphère prestigieuse, mais elle est victime de sorcellerie, ce qui souligne une faiblesse, et personne ne la sollicite pour remplir une tâche rituelle. Une autre présente toutes les caractéristiques d'un *tuai bulu*, mais néglige un signe annonçant un état de malaise et décède des signes d'un empoisonnement lors du rituel où il officiait. Un homme se fie sur sa lignée guerrière et s'assied à proximité du *pun sabang* alors qu'il n'a pas lui-même démontré de talents particuliers : il est victime d'un *alah ayu* et dépérit jusqu'à la mort. En outre, il est préférable de faire preuve d'un comportement social moral pour espérer bénéficier du soutien d'un *antu*, c'est-à-dire d'entretenir des relations fondées sur le partage et l'entraide, mais il existe au moins un exemple d'une personne asociale ayant connu de grands succès. Enfin, presque toutes ces dimensions impliquent des *antu* à l'exception de celles concernant le foie humain (caractéristiques personnelles et capacités relationnelles avec les autres humains). Les entités invisibles sont non seulement omniprésentes, mais elles influent sur les multiples dimensions de la personne humaine : son « corps » (*tuboh*), son principe vital (*semengat*), son foie (*ati*), son ombre végétale (*ayu*) et ultimement son « bouclier » (*bulu*). C'est bien une personne dans toutes ses dimensions qui se constitue dans ses relations avec son environnement humain et non-humain.

Schéma récapitulatif : le processus de différenciation (renforcement du *bulu*) et ses influences

La part proprement individuelle

- Travail à la « force des os »
- Renforce le *tuboh* (*tuboh kering*)



Engagement attentif dans l'environnement humain et non-humain

- socialité adéquate avec les humains : partage, entraide, *se ati* (un seul foie)
- attention aux manifestations des entités invisibles et réactions appropriées; relations sociales fondées sur l'échange de nourriture en retour de l'aide.

Protection contre la sorcellerie humaine

- par une socialité appropriée (limite la jalousie)
- par des charmes protecteurs (*sabang* pour les humains) obtenus d'autres humains et l'intervention de *beliau* pour la protection des biens et des essarts.
- par une attention aux signes qui annonce un état de malaise (*enda' lantang*) et de vulnérabilité.

Protections spécifiques : *ndinging bulu*

- par des rites (*betambah bulu, timang bulu*);
- par des charmes enduits sur le corps avant tout office rituel qui protègent le « *tuboh* »;
- par la compensation rituelle (*sabang*) qui évite que l'humain ne devienne « stupide » (*mamau*)
- par le *keris semengat* qui renforce la force vitale.

Éviter le dépérissement (*layu' ou alah ayu*)

- processus de dépérissement de l'*ayu*, contrepartie végétale de l'humain.
- manifestation dans le « corps » : jaunissement, amaigrissement, affaiblissement pouvant conduire à la mort.
- évitement par une progression conforme aux capacités de chacun, sur les registres prestigieux et rituelles.

8.2 L'adat pemat

Le processus de renforcement individuel est sanctionné à la mort par une *adat pemat* ou *adat mati*²³³. Les Ibanologues considèrent cette *adat* comme une mesure des accomplissements de chacun annoncée lors de la dernière veillée funèbre. Par ailleurs, il faut préciser que l'*adat pemat* évalue autant la réussite dans les sphères prestigieuses que le degré atteint sur l'échelle des tâches rituelles. Je prétends en outre qu'elle fait plus que cela : elle indique clairement le « degré de renforcement / maturation » atteint par chaque personne au terme de sa vie. Ainsi, cette *adat* constitue une véritable mesure de la différenciation iban.

Sather (1996a) considère fort justement cette *adat pemat* comme une charnière importante entre l'égalitarisme et la différenciation iban puisqu'elle permet à la fois de reconnaître les succès individuels et d'empêcher la transmission, aux héritiers, du prestige et des prérogatives associées à ces réussites. En effet, l'*adat pemat* est individuelle et, comme le *pangkat*, elle n'est pas transmissible. Elle pose ainsi la nécessité pour chaque génération de faire à nouveau ses preuves, comme l'indique le proverbe iban suivant :

*Ragi ubong samoa dedudok are burak magang,
Tang chura iya digaga' dudi, nya' alai bisi' mansau,
Kuning, gadong enggau biru.*

*All cotton threads start out as white,
But after they are dyed, they become red,
Yellow, green, and blue. (Sather 1996 : 70).*

Tous les enfants naissent égaux, mais se colorent différemment dans leur vie selon leurs accomplissements. Ces derniers sont strictement individuels et l'*adat pemat* est non transmissible, ce qui permet à la société iban de concilier une morale égalitaire avec une forte compétition permettant la différenciation. Les conclusions de Sather s'appliquent aux villageois de *Rumah manah* avec quelques nuances toutefois puisque nous verrons dans le chapitre suivant que tous ne naissent pas rigoureusement égaux.

8.2.1 Les degrés de l'adat pemat

Selon un villageois, l'*adat pemat* est d'introduction récente et remplace le *pana*, le nombre de jours de deuil strict et de réclusion imposés aux proches. Cette période est

²³³ *Pemat* est construit sur la racine *mati* signifiant « mort ».

proportionnelle aux accomplissements du défunt²³⁴. Cette pratique a été remplacée par une *adat* déclinée selon un système de jarres avec une équivalence monétaire, lui-même standardisé par la suite. Le système standardisée est appelé « l'*adat perintah* », l'*adat* du gouvernement, que les villageois distinguent de celle en vigueur dans la longue-maison (*adat rumah*). L'*adat pemat*i comporte plusieurs dimensions.

[...] at death a final stock is taken of each person's accomplishments and, on this basis and in terms of the age and generational status he or she has attained, an *adat mati* or death *adat* is awarded by the deceased's kindred and community elders. This *adat* is figuratively reckoned, like a fine, in terms of grades of prestige wealth. *Adat mati* determines the details and duration of mourning observances and the type of *garong* basket that is woven for the deceased during the *Gawai Antu*, the final memorial rites for the dead held roughly once in every generation (Sather 1996a : 100)²³⁵.

Un villageois donne l'ordre suivant des *adat*, avec leur équivalence monétaire actuelle : *mangkok batu*, *jumat*, *setak iring manok*, *menukol* (ou *mungkul*), *sigi' (1) jabir* (1RM)²³⁶, *sigi' pending* (2RM), *sigi' alas* (4RM), *sigi' alas ngerang* (5RM), *sigi' rusa'* (8RM), *sigi' rusa' betandok* (10RM). Les valeurs sont légèrement plus faibles dans le « système de la longue-maison » selon lequel, à titre d'exemple, *sigi' jabir* vaut 0.60 RM. Cependant, les propos des villageois sur les degrés de l'*adat pemat*i ne sont pas toujours cohérents. Quelques-uns laissent penser que ces mesures auraient fluctué dans le temps. A l'heure actuelle, l'*adat pemat*i normale (*jelan adat*, une *adat* « normale, usuelle ») d'une personne adulte dans la moyenne, c'est-à-dire capable de vivre de manière autonome sans distinction particulière, se chiffre à trois *igi' jabir*. D'après certains villageois, le montant moyen était plus élevé par le passé, plutôt *sigi' (1) alas* :

²³⁴ D'autres groupes de Bornéo pratiquent encore la réclusion des proches, dont les Berawan (Metcalf 1982 et les Ngaju (Schiller 1997).

²³⁵ Les descriptions de Sandin (1980 : 35-37) du *pana* et de l'*adat mati* ne concordent pas d'emblée avec celle des villageois et de Sather. Sandin donne le *pana* comme une période de trois jours suivant la mise en terre durant lesquels la maisonnée est gardée dans le noir, évoquant ainsi une période de réclusion. De retour du cimetière, les villageois sont censés se regrouper dans la *bilik* du défunt pour y voir la femme senior de la maisonnée consommer le *asi pana* composé de trois boules de riz noir (correspondant aux trois jours du *pana*). Ces trois jours s'appliquent à l'ensemble des villageois qui doivent payer une compensation de *sigi' jabir* (1 RM), le *pana benda*, s'ils se rendent sur leurs essarts. Chaque soir du *pana*, « un feu est allumé » (*nungkun api*) pour le défunt et des offrandes déposées à son intention afin d'éviter qu'il ne puise dans les réserves des survivants. Par ailleurs, Sandin traite l'*adat mati* comme une compensation monétaire à une série d'infractions touchant le défunt, sa sépulture et le deuil. Il y inclut également des références aux paniers tressés pour les morts lors du grand rituel à leur intention, le *gawai antu*.

²³⁶ La langue iban, à l'instar d'autres langues malayo-polynésiennes, attribue des coefficients grammaticaux en fonction des caractéristiques des items comptés. *Igi'* est le coefficient pour les fruits, les oeufs, les graines, les dents et ce qui leur ressemble (Richards 1988), en fait des objets ronds. *Sigi'* est la contraction de « *selsa (satu, 1) igi'* ».

un villageois donne ce montant pour ses grands-parents sans accomplissement particulier et un autre confirme que *sigi' (1) alas* est une faible *adat pemati*. De même, les chiffres recueillis pour les *adat* des ancêtres semblent nettement supérieurs à ceux attribués pour les défunts plus récents : une *adat* de trois *igi' alas* pour un guerrier valeureux et de deux *igi' alas* pour une grande tisseuse serait plus proche, aujourd'hui, de *sigi' (1) alas*. A l'inverse, une maisonnée donne les *adat pemati* des ancêtres en *mungkul* et leur description de la vie de ces personnes semble correspondre aux *jabir* contemporaines.

La difficulté consiste à faire coïncider cette échelle avec les accomplissements de chacun et peut donner lieu à des négociations. La parentèle du défunt notamment peut obtenir une *adat* plus élevée que celle octroyée par les aînés, et que les villageois vont éventuellement juger exagérée. Ainsi, lorsque le verdict final est annoncé publiquement lors de la dernière veillée funèbre, il donne parfois lieu à des commentaires. De tels exemples m'ont été rapportés, mais globalement, l'*adat pemati* semble satisfaisante pour marquer les accomplissements des défunts tant sur l'échelle de prestige que des charges rituelles.

L'*adat pemati* des défunts détermine le type de paniers qui leur seront tressés lors du *gawai antu*. Il n'y a pas stricte équivalence, mais l'ensemble des données recueillies est assez cohérent. Le *gelayan* correspond à une faible *adat*, quelques *jabir*, et le *garong sapit* débute avec une *adat* de *sigi' (1) alas* à l'heure actuelle. Entre les deux, un nombre élevé de *jabir* ou des *pending* se traduit par un *garong tunggal*. Les autres paniers, les *garong dua*, les triplés, quintuplés ou septuplés doivent correspondre à des *adat* de *sigi' alas ngerang*, *sigi' rusa'* et *sigi' rusa' betandok* respectivement. Le nombre de piques des paniers permet de raffiner le mode de différenciation pour les *adat* comprises entre quelques *jabir* et de nombreux *pending*.

8.2.2 L'adat pemati comme échelle de différenciation

Que marque l'*adat pemati* ? Tout d'abord, elle pose un seuil à l'humanité en démarquant les humains des chiens ou des poulets par exemple qui n'ont aucune forme d'*adat*. Puis, elle discrimine des ensembles parmi les humains en fonction du cycle de vie et des accomplissements individuels. Les mort-nés n'ont ni *adat pemati* ni funérailles. La majorité des villageois n'indique pas d'*adat pemati* pour les nourrissons

et jeunes enfants décédés, mais plutôt l'équivalence en paniers tressés lors du grand rite funéraire, le *gawai antu*. Les plus rigoureux précisent qu'une *adat* est bien attribuée, mais qu'elle est très faible, *sigi' (1) menukol* pour un bébé dont la première dent n'a pas poussé. Les bébés ne « supportent pas » (*enda' tan*) une forte *adat pemat*i. Les jeunes gens, célibataires, peuvent écoper de *sigi' jabir* ou de 6 *igi' mungkul* selon les versions. Quoiqu'il en soit, l'*adat* augmente progressivement.

La différenciation se dessine à partir de l'âge adulte et discrimine les personnes qui vivent en deçà du seuil de l'autonomie et les descendants d'esclaves, les personnes parvenant à assurer leur subsistance honnêtement mais sans éclat particulier, et enfin celles qui se distinguent dans un domaine prestigieux. La vie adulte suppose le mariage, une descendance, l'installation dans une maisonnée et l'engagement actif dans la vie productive, en bref, la capacité de vivre de manière autonome (*ngidup kediri*). L'*adat pemat*i sanctionne ce passage. Ceux qui ne parviennent pas à cette autonomie de même que les descendants d'esclaves reçoivent une *adat pemat*i inférieure au seuil minimal pour des adultes de 3 *igi' jabir*, ce qui permet de les repérer facilement²³⁷. Certains villageois affirment que les esclaves et leurs descendants n'ont pas d'*adat*; d'autres les corrigent, soulignant qu'il est impossible de ne pas attribuer une *adat pemat*i, simplement que celle-ci est très basse (1 ou 2 *igi' jabir* pour un adulte) et inférieure à celle des gens très pauvres. Notons cependant, que des descendants d'esclaves ayant fait preuve de mérites dans un domaine ou un autre obtiennent une forte *adat pemat*i. Les accomplissements l'emportent donc sur les origines serviles.

Le seuil minimal de *tiga (3) igi' jabir* concerne des hommes et des femmes ayant réussi tant bien que mal à assurer leur subsistance, à la manière « du poulet qui gratte le sol » selon l'expression consacrée, et qui ont acquis pour cela les savoirs utilitaires requis par leur sexe. Les femmes cuisinent, savent tresser les nattes et les différents instruments nécessaires à l'économie, produire le riz et pêcher, et éventuellement tisser des items pour la maisonnée dès lors que les opérations délicates sont prises en charge par une compagne habilitée. L'expression idiomatique *indu asi indu ai* (littéralement « femme de riz, femme d'eau ») résume ces compétences. Les hommes ont appris la pêche, la

²³⁷ Là encore la prudence est de rigueur car des villageois énoncent des *adat pemat*i de deux *igi' jabir* pour des défunts qui ne sont pas des descendants d'esclaves et dont il n'est pas sûr qu'ils ne parvenaient pas à assurer leur subsistance.

fabrication de leurs outils, les différentes tâches agricoles et ont éventuellement participé à des expéditions destinées à gagner de l'argent et des biens. La longévité (*gayu*) intersecte avec la capacité de subvenir à ses besoins pour définir une vie moyenne (*tengan*) sanctionnée de trois *igi' jabir*. Même sans succès notoire, parvenir à la vieillesse, c'est déjà accomplir un destin humain méritoire et faire preuve d'une force qui croît avec l'âge (Sather 1988 : 159 s'appuyant sur Masing 1981 : 61).

Au-delà de ce seuil, l'*adat* s'accroît en fonction des succès obtenus dans les sphères prestigieuses. Tout d'abord, le nombre de « jarres *jabir* » augmente pour finalement passer dans la catégorie supérieure de *sigi' (1) alas*. Cette *adat* sanctionne la prospérité matérielle, l'expertise en tissage, la bravoure guerrière, les talents de bardes et, actuellement, la réussite liée à la scolarisation et l'emploi qualifié dans la fonction publique ou l'industrie privée. Enfin, une *adat* de *sigi' alas ngerang* couronne des succès exceptionnels et/ou la combinaison à un haut degré de plusieurs talents prestigieux.

Passé un certain âge, les aînés ne s'impliquent plus dans la production de la maisonnée, ils n'officient plus vers la fin de leur vie, les tisseuses ne produisent plus de *pua'* et bien entendu il y a longtemps que les guerriers ne vont plus à la guerre. Ce déclin provoqué par l'âge n'entame pas leur *adat pemat*. Ainsi, des personnes ayant été prospères toute leur vie productive reçoivent une forte *adat pemat* en reconnaissance de leur réussite matérielle y compris si elles décèdent dans la misère.

Il est donc possible de retracer sept ensembles d'*adat pemat* : celle des enfants et des célibataires; celle des personnes n'ayant pu mener une vie d'adulte autonome et des descendants d'esclaves sans succès particulier; celle des personnes ayant mené jusqu'au bout leur vie d'adultes autonomes; celle, de *sigi' alas*, des personnes ayant maîtrisé un registre prestigieux puis, celle, de *sigi' alas ngerang*, pour les êtres exceptionnels²³⁸. Mes données ne vont jamais au-delà de ce degré mais rappelons qu'il existe également deux degrés supérieurs : *sigi' rusa'* et *sigi' rusa' betandok*. Selon Sather (1996a : 100), les quatre *adat mati* les plus élevés marquent principalement les accomplissements masculins. Mes données diffèrent sur ce point puisqu'il est courant d'attribuer *sigi' alas*

²³⁸ Sather (1996a : 100) mentionne quant à lui cinq degrés, mais j'ignore où nos données divergent précisément.

à une femme, encore qu'effectivement *sigi' alas ngerang* soit plutôt du domaine masculin. Je dispose cependant d'un contre-exemple avec une femme ayant obtenu une telle *adat*. Cependant, des différences entre les sexes subsistent sur ce point, dont je traite plus loin.

Quoiqu'il en soit, plus encore qu'une mesure du prestige, l'*adat pemat*i sanctionne les parcours individuels sur toute la vie. Elle traduit clairement une conception selon laquelle quelque chose augmente au fur et à mesure de la vie humaine, dans le fait de grandir, de se marier, de vivre de manière autonome et de se distinguer dans certains domaines. Dans cette thèse, je considère que ce « quelque chose » correspond à la « force / maturation » des individus. Dans cette optique, l'*adat pemat*i marque les étapes d'un processus continu de renforcement personnel qui se forge dans le fait de vivre, de grandir, de se marier, d'engendrer, d'assurer un foyer et la continuité d'un appartement et dans la réussite personnelle. Par ailleurs, l'*adat pemat*i marque également la « force » des *antu* que deviennent ces personnes, établissant une passerelle entre la différenciation entre les vivants et celles entre les morts. Ce passage est très net dans les pratiques qui régissent le traitement des défunts lors du grand rite collectif des morts (*gawai antu*) présenté dans le chapitre précédent. En effet, rappelons que les items tressés varient selon l'*adat pemat*i des défunts. Autrement dit, si la personnalité des vivants ne se communique pas au *antu* qu'il devient, sa force / dureté / maturité lui survit. C'est là une des raisons de la différenciation des *antu*.

8.2.3 Précisions sur le calcul de l'*adat pemat*i

Trois précisions quant au calcul de l'*adat pemat*i permettent de saisir en quoi cette dernière est plus qu'une sanction prestigieuse, mais correspond à la « force » d'une personne. Il s'agit de l'apport des jarres précieuses, des différences entre hommes et femmes et des changements historiques possibles.

Un grand principe général domine tous les calculs de l'*adat pemat*i. Chaque individu n'est crédité que de ses réussites personnelles. Le calcul est individuel pour le tissage par exemple ou les actes de bravoure, mais il concerne le couple lorsqu'il s'agit de riziculture et de prospérité matérielle. En effet, le succès rizicole est associé au couple assumant la responsabilité économique de la maisonnée, y compris si les parents âgés sont encore vivants. Les richesses matérielles qui accompagnent cette réussite rizicole

tombent sous le coup de la même règle de calcul. Un couple n'est crédité que des biens qu'il a lui-même acquis et ne peut se prévaloir des biens du patrimoine de l'appartement. Un cas de figure est en revanche plus complexe : l'achat de jarre précieuse.

Une jarre « nourrit » (les villageois disent *sangkong*, « procurer, alimenter, fournir ») l'*adat pemat*i des seniors encore vivants de la *bilik* et non celle du couple producteur qui, normalement, est le véritable acquéreur. Ainsi, le couple responsable d'une *bilik* a acheté une jarre en 1991 grâce au salaire de l'époux, alors que les parents de cet homme vivaient avec eux mais étaient retirés depuis longtemps de la production du fait de leur âge avancé. Cette jarre pourtant est allouée au couple le plus âgé qui risque, dans le cas contraire, d'être « vaincu, défait », *alah ayu*, par le couple plus jeune. Le lien entre la « force » d'un individu et l'acquisition d'une jarre apparaît nettement ici.

Certains aménagent cette règle dans la pratique. Dans un cas, deux jarres ont été achetées par les mêmes personnes : l'une est attribuée aux parents, l'autre au couple producteur. Certains villageois affirment que leur jarre leur revient, même si l'un de leur parent âgé vit sous leur toit. La norme ne fait donc pas l'unanimité. Ce qui la sous-tend pourtant est un concept essentiel, supposant la comparaison de deux « forces » et le dépérissement du plus faible. Ces précisions marquent le fait que l'*adat pemat*i évalue la « force » d'une personne autant que ses réussites et son prestige.

Même si la prospérité économique est comptabilisée au couple producteur, l'*adat pemat*i d'une femme est légèrement plus faible que celle de son conjoint à *Rumah Manah*. Pour qu'une femme obtienne un montant supérieur à son époux, il faut qu'elle excelle dans un domaine féminin, le tissage généralement, alors que lui ne fait preuve d'aucun talent particulier. Si les deux réussissent dans leur champ respectif, leur *adat pemat*i peut être équivalente, comme des exemples vont le montrer, ou celle de la femme légèrement plus faible.

Par ailleurs, l'échelle masculine maximale est supérieure à celle des femmes. Les villageois n'expliquent pas ces différences, mentionnant parfois la plus grande variété des registres masculins de prestige. Ces résultats tendent donc à contredire la thèse de Mashman (1991) sur la stricte équivalence des sphères féminines et masculines de

prestige. Les femmes disposent effectivement de leur propre sphère de distinction, le tissage, posé comme alternative à la bravoure guerrière, mais les hommes, globalement, dominant la scène prestigieuse²³⁹. Cette différence se comprend en termes de comparaison des personnes en présence (bien plus que des sphères de prestige) : à réussite égale, les hommes ne doivent pas être « vaincus » (*alah*) par leur épouse.

Enfin, une villageoise affirme que l'*adat pemati* s'évalue selon une gradation plus fine que celle que j'ai observée. Les exploits des parents et grands-parents d'une personne définiraient un seuil à partir duquel débiterait nécessairement la propre *adat* d'un défunt. Ainsi, deux personnes dans la moyenne auraient un montant légèrement différent si leurs ancêtres ont suivi des trajectoires différentes, les uns sans se démarquer tandis que les autres auraient connu une grande réussite. Cette discrimination serait particulièrement en œuvre pour les descendants de guerriers. A partir d'un seuil minimal défini selon les mérites des ascendants, seraient alors comptabilisés les mérites de chacun. Dans la même veine, Ong (1996 : 107) précise que l'*adat pemati* de l'époux d'une tisseuse confirmée est plus élevée que celle du conjoint d'une femme ordinaire. Mes données, ainsi que l'écrasante majorité des propos recueillis, affirment exactement le contraire : seuls les accomplissements personnels sont évalués, à l'exception des descendants d'esclaves. Pourtant, la version de cette villageoise et la note de Ong sont congruentes avec une notion des destinées, présentée dans le chapitre suivant, conciliant l'héritage des lignées et une réussite individuelle aléatoire du fait de l'intervention imprévisible des entités invisibles. Ainsi, ces nuances de l'*adat pemati*, aujourd'hui limitées aux origines serviles – et encore sans jamais les désigner explicitement -, ont pu par le passé ou dans d'autres régions être plus courantes.

Dans la version actuelle, l'*adat pemati* se définit strictement par les accomplissements personnels, indépendamment des origines de la personne, et soutient la morale égalitaire des Iban. Comme le souligne Sather, chacun commence sa vie à l'égal aux autres et doit sa différenciation à ses succès. Dans l'autre version, le départ n'est pas égal pour tous, mais l'*adat pemati* mesure néanmoins la réussite personnelle. Pour réconcilier ces deux versions, il faudrait spéculer sur des tendances historiques selon lesquelles

²³⁹ A la défense de Valérie Mashman, il faut préciser que cette différence entre les hommes et les femmes n'est pas répandue sur toute la Layar selon les villageois. Une longue-maison voisine semble pratiquer une échelle plus égalitaire.

l'égalitarisme s'est progressivement accentué. Or, lorsqu'il est question des lignées, les villageois eux-mêmes insistent sur de tels changements (voir chapitre 9). Par ailleurs, les deux versions concordent quant à la signification de cette *adat* comme mesure des accomplissements personnels et toutes deux donnent un sens au fort sentiment d'émulation entre les générations abordé dans le chapitre suivant.

8.3 La préséance et l'égalitarisme

La préséance est très manifeste dans la sphère rituelle (Sather 1993a), domaine qu'elle dispute pourtant à l'égalitarisme. En fait, préséance et égalitarisme sont activés à des moments différents d'un rite important. Dans cette thèse, je soutiens que la préséance l'emporte chaque fois que le rite suppose de côtoyer les entités invisibles. Plus précisément, elle découle de la nécessité de mettre en présence deux « forces » équivalentes, c'est-à-dire des humains dont le degré de renforcement personnel permet la proximité d'une entité invisible. La préséance est le besoin de faire correspondre l'échelle de différenciation humaine avec celle des entités invisibles, sous peine de conséquences graves pour les impudents. Par contre, entre humains, la morale égalitaire l'emporte.

8.3. L'égalitarisme dans les rituels

8.3.1.1 La prise en charge matérielles et symbolique des rituels

La morale égalitaire se concrétise par une prise en charge rigoureusement égale des grands rituels collectifs par les *bilik*. Deux aspects des rites méritent une attention : les « travaux » rituels (*gawa'*) proprement dits et la partie festive. Chaque maisonnée doit solliciter les officiants capables de tenir les premiers. Les *bilik* ayant des morts à célébrer lors du *gawai antu* sollicitent les tresseuses de paniers, les bardes et les guerriers danseurs et buveurs de boisson rituelle. Il arrive fréquemment qu'en ces grandes occasions, plusieurs maisonnées s'adressent aux mêmes officiants, mais ceux-ci précisent toujours pour qui ils effectuent cette tâche et chaque maisonnée les rémunèrent pour l'acte rituel la concernant. Par exemple, dans le cas des grands rituels pour la prospérité matérielle et les jarres précieuses notamment, les « travaux » ont lieu sur chaque *ruai* (galerie couverte attenant les *bilik*) et les officiants se déplacent ainsi de l'un à l'autre. Lors d'un *gawai antu*, les buveurs de *buloh* s'installent sur la galerie couverte du *tuai gawai* et n'en bougent pas de toute la cérémonie de présentation et de

consommation de la boisson. Cependant, ils le font toujours pour un mort particulier et reproduisent le même geste jusqu'à avoir épuisé l'ensemble des défunts pour lesquels leurs services ont été requis. Ainsi, lors du *gawai antu* de 1996 dans un village voisin, les trois buveurs de *buloh* se tenaient côtes à côtes et buvaient à tour de rôle la boisson servie dans le panier du mort pour lequel leur fonction était requise. Les danseurs qui leur présentaient ces paniers se relayaient également selon le mort honoré, de même que la femme qui remplissait les contenants de la bière de riz. Chacun remplissait exactement leur tâche pour un défunt particulier pour lequel les maisonnées les avaient sollicités.

Les *bilik* qui n'ont pas de travail rituel à faire remplir, parce qu'elles n'ont pas de morts à honorer lors du *gawai antu* par exemple ou pas de jarres précieuses nouvellement acquise lors du *gawai tajau*, se contentent de participer aux coûts des festivités. Ceux-ci sont partagés entre tous les appartements sous forme d'une répartition équitable des invités. Rappelons que plusieurs villages sont conviés lors des grands rituels collectifs et ils sont répartis entre les diverses maisonnées hôtes. Ainsi, une ou deux, voire trois *bilik* prennent en charge l'accueil de l'ensemble des invités d'un village. Elles ont la charge de les accueillir et de les nourrir.

L'organisation est un peu différente pour les rites importants impliquant tout le village, mais ne concernant qu'une maisonnée. Par exemple, une veillée funéraire est, sur le plan rituel, le fait d'une seule maisonnée, mais les coûts festifs sont assumés par l'ensemble du village. La maisonnée qui « possède le mort » (*empu antu*) veille à recruter et rémunérer les officiants et le rituel se tient sur son *ruai*. Cependant, les invités extérieurs au village sont répartis également entre toutes les *bilik*, tout au moins lors des repas formels qui leur sont offerts sur la galerie couverte à heure fixe. Par ailleurs, il est reconnu que les maisonnées voisinant la *bilik* assumant le rituel devront faire face à plus de dépenses du fait du flot de personnes se massant aux alentours du lieu où se tient le rite qu'il faut constamment fournir en boisson et nourriture. Ainsi, les invités circulent dans la longue-maison : ils se concentrent sur les lieux du rite la plupart du temps, débordant sur le *ruai* des maisonnées voisines, se répartissent sur tous les *ruai* aux heures de repas et sont invités tout au long de la nuit à l'intérieur des maisonnées où leurs hôtes peuvent faire la démonstration de leur prospérité le cas échéant par une générosité qui échappe aux règles égalitaristes en vigueur sur le *ruai*. Les largesses dont

ils sont les cibles seront par la suite abondamment commentées; elles relèvent pourtant toujours de l'informel. Au niveau formel, toutes les maisonnées accueillent également les invités, même si certaines le font avec plus de moyens que d'autres.

Enfin, les rites moins importants sont également la responsabilité des *bilik* qui les organisent. Ces dernières assument à la fois le recrutement des officiants et la réception des invités, avec une aide informelle de leurs voisins immédiats sous forme de collations lorsque le nombre d'invités le justifie.

À l'exception des rites mineurs n'impliquant que les maisonnées, les officiants rituels sont toujours recrutés à l'extérieur de l'unité organisatrice. Lorsque le rite concerne une maisonnée, ils sont recrutés à l'extérieur de cette *bilik*, parmi la parentèle des organisateurs, très souvent au sein du même village. Lorsqu'un rituel implique une longue-maison, les officiants sont choisis à l'extérieur du village même, au sein de la parentèle dans la mesure du possible. Plus le rite est important et plus les candidats sont rares, aussi les liens de parenté peuvent être très éloignés. Cependant, cette règle de l'extériorité des officiants à l'unité organisatrice n'est jamais enfreinte. Elle dissocie ainsi clairement les ressources matérielles engagées dans un rite et la progression des personnes sur l'échelle des fonctions rituelles et leur renforcement individuel. Par ailleurs, les officiants dépendent de la sollicitation d'autres personnes qui vont les recruter sur la base de leur réussite et de leur compétence rituelle. Il n'est pas possible pour eux de « sponsoriser » leur propre progression sur l'échelle rituelle.

Ainsi, et c'est là l'essentiel, il n'y a pas de « sponsors » rituels sur la base de leurs ressources matérielles lorsqu'il est question des tâches rituelles à accomplir. Ajouté au fait que les officiants rituels proviennent toujours de l'extérieur de l'unité organisatrice, il est clair qu'aucune maisonnée ne peut se targuer de la responsabilité matérielle et symbolique des grands rituels. Ce constat s'applique également aux *tuai gawai* qui ouvrent systématiquement la marche rituelle (voir plus loin).

8.3.1.2 Le système d'entraide à propos des rituels

Deux systèmes d'entraide coexistent lors des rituels. L'un est informel et engage les maisonnées; l'autre plus formel se joue au niveau du village dans son intégralité. Le premier relève d'un échange de services et de biens (*nolong*) présenté dans le chapitre 2.

Les personnes et maisonnées invitées dans un rite apportent boissons, nourritures et argent à leurs hôtes et s'offrent pour leur rendre service dans la préparation des festivités. Les montants engagés sont à la discrétion des donateurs et fonction de leurs moyens. Cette aide leur sera rendue par la suite alors qu'elles seront à leur tour hôte d'un rituel important.

L'autre forme d'entraide est plus formelle : lors des rituels majeurs dans lesquels des villages entiers sont invités, ceux-ci envoient au préalable un montant d'argent pour soutenir leurs hôtes dans leurs dépenses. La réciprocité se fera pour un même grand rituel. Ce montant est fixé à la suite d'une réunion impliquant toutes les maisonnées (*baum*) qui y contribuent sur une base strictement égale, à raison de quelques ringgits par *bilik*.

Ainsi, au niveau formel, l'égalité de toutes les maisonnées est préservée. Cependant, à deux reprises, j'ai été témoin de tentatives des mieux nantis pour tenter de briser ces règles. Lors de la préparation du *gawai* qui marque actuellement le début de l'année *iban* – du cycle agricole –, les discussions ont porté sur le montant exigé de chaque maisonnée pour les frais communs. Ce montant étant fixé de manière à ce que tous puissent contribuer, il est relativement faible. Pour recueillir plus de fonds, une personne a suggéré de distinguer les villageois résidant au village de ceux installés en ville. Ces derniers seraient formellement accueillis par les premiers qui pourraient ainsi réclamer publiquement une contribution monétaire. Poussés par la nécessité de se montrer généreux, les mieux nantis devraient alors concéder des sommes plus importantes. Cette proposition a été vivement rejetée au nom du malaise qu'elle créerait pour ceux n'étant pas en mesure de payer des montants élevés. Il a été décidé de s'en tenir à la répartition strictement égale de toutes les maisonnées.

La tentation d'user d'avantages matériels de manière ostentatoire s'est matérialisée lors d'un autre rituel. Bon nombre de rituels supposent l'élaboration d'un « autel » sur la galerie couverte de la ou des maisonnées hôtes, dont la constitution varie selon le type de rite. Cet autel comprend cependant les offrandes recouvertes d'un *pua'* et il est rituellement ouvert après l'arrivée des invités. Cet acte fait l'objet d'une demande formelle de la part d'un orateur parmi les invités qui dépose pour ce faire un petit montant. Il est normalement suivi par quelques autres hommes, parmi les plus

importants du village. Les sommes engagées sont faibles, un ringgit à la fois normalement, et la dimension symbolique prédomine. Or, dans le rite auquel j'ai assisté, un homme riche a participé à ce système, non pas avec un ringgit, mais avec des billets de 20 ringgit, contraignant ainsi les autres membres de l'élite urbaine à le suivre dans cette surenchère sous peine de paraître mesquins. Ce geste a été par la suite critiqué des villageois, et même de membres de cette élite urbaine, comme déplacé et inutilement ostentatoire.

Ainsi, la générosité et une forme d'étalage de richesses ont leur place parmi les villageois, mais elles sont circonscrites à des espaces donnés et ne peuvent, ou ne devraient pas, s'installer dans les domaines formels et rituels où une sensibilité particulière est accordée à la morale égalitaire et à l'importance de ne pas faire honte à qui que ce soit. Avec des écarts financiers maintenant colossaux, cette morale est soumise aux pressions de l'élite urbaine qui tente d'accaparer un espace rituel plus grand et d'empiéter sur l'espace généralement dominé par l'élite animiste. Si les tensions sont visibles, les seconds parviennent encore, au moment du terrain, à faire valoir leurs principes.

8.3.1.3 Conclusion

Il est clair des éléments qui précèdent que les villageois sont extrêmement attentifs à ne pas permettre une appropriation symbolique du rite sur la base des moyens matériels. Les normes qui régissent certains aspects du rituel découlent clairement d'une morale égalitariste qui est explicite et solidement défendue comme en témoigne les frictions entre les villageois et l'élite urbaine.

Cette même morale oblige à puiser systématiquement les officiants à l'extérieur de l'unité organisatrice. Il n'y a donc pas de conversion d'une autorité religieuse en pouvoir politique ou économique comme dans les Hautes-Terres de Birmanie par exemple. Cette séparation des domaines est accrue par le fait que les officiants ne sont sollicités que pour les rituels concernant les sphères dans lesquels ils excellent. Des riziculteurs prospères ne seront pas demandés pour des rites guerriers et inversement. Il est très difficile dans ces conditions, pour une personne, de monopoliser toute l'avant-scène rituelle. Enfin, la capacité d'officier ne se convertit pas en avantages hors de la sphère rituelle. Ainsi, les réseaux d'entraide et d'échange de la main d'œuvre par

exemple se constituent sur de toutes autres bases que celui du recrutement des officiants pour les rites rizicoles. Sur le plan politique, cette compétence rituelle ne confère pas une autorité accrue et les officiants ne doivent pas moins assumer la culture de leurs essarts de manière autonome sur le plan économique. Enfin, les règles de partage des fruits ou du gibier ne tiennent pas compte de la réussite individuelle de chacun et s'opèrent sur de toutes autres bases. La capacité rituelle n'a pas de prise sur les domaines régit par la morale égalitaire, particulièrement les sphères sociales, économiques, politiques ou juridique. Pourtant, elle permet une préséance marquée lorsque les entités invisibles sont à proximité, comme c'est le cas lors des rituels.

8.3.2. La préséance rituelle

La préséance est intimement liée à la notion d'ordre (*ripih*), extrêmement importante chez les Iban, ce que souligne déjà Sather (1996a : 98-99) à propos de la construction d'une nouvelle longue-maison ou d'une *bilik* (Sather 1993a, voir chapitre 2). Dans les rituels, cette préséance est manifeste dans le choix d'un *tuai gawai*, dans la répartition des invités et, c'est du moins ce que prétend cette thèse, chaque fois que les humains sont en contact avec les entités invisibles. L'ordre prévaut chez ces dernières également dans leur participation au rite, selon leur puissance comme chez les humains, et la préséance se comprend alors comme la nécessité de mettre en présence des forces similaires.

8.3.2.1 Les *tuai gawai*

Chaque rituel d'importance requiert un *tuai gawai*, un leader qui entame systématiquement les différents « travaux » rituels. Sather (1996a) le qualifie de « sponsor » du rituel. Précisons d'emblée que les *tuai gawai* ne sont pas nommés sur la base de leur capacité à assumer matériellement le rite ou même à le réaliser concrètement. Les villageois précisent les motifs qui rendent légitime un *tuai gawai* : sa visibilité auprès des entités invisibles et les relations privilégiées qu'il ou elle entretient avec certaines d'entre elles dans le domaine prestigieux concerné par le rite. Le *tuai gawai* d'un rite agricole est donc un excellent riziculteur; celui pour le *gawai antu* honore le défunt le plus illustre parmi les premiers décédés après le dernier *gawai antu*, un homme brave normalement. Une personne ayant acquis de nombreuses jarres de valeur préside le rite des jarres. D'un rite à l'autre, le *tuai* varie. Le choix d'un *tuai gawai* se fonde finalement sur la même logique que celle qui prévaut en matière

d'officiant rituel : l'intimité avec les *petara*. On place en premier les personnes « vues » de ceux-ci.

8.3.2.2 La préséance et la répartition des invités

La préséance domine également la répartition spatiale des invités lors des rites collectifs. Le jour du rituel, tous les invités se regroupent à l'extérieur de la longue-maison dans laquelle ils s'introduisent à tour de rôle, les invités du *tuai gawai* étant toujours les premiers. Les membres d'un même village pénètrent dans la longue-maison selon un ordre précis fondé sur les accomplissements individuels, le sexe et l'âge. Les hommes entrent en premier, les plus importants d'abord, les *tuai bulu*, et les plus jeunes en dernier. Viennent ensuite les femmes, également en ordre selon leurs succès individuels et leur âge. Les invités parcourent en file indienne le *tempuan*, « la rue », sur toute sa longueur et reçoivent un verre de *tuak*, la bière de riz, devant chaque porte. Ensuite, ils s'installent sur la galerie de leur *bilik* hôte. Là, une « mesure de boisson » (*ai takar*) proportionnelle à leurs accomplissements, selon une échelle gradée par dizaines et allant jusqu'à cent, leur est servie. Soixante dix sur cette échelle équivaut par exemple à sept verres de bière de riz. Cette pratique perdure lors des grands rituels comme le *gawai antu*. Dans un contexte profane, elle permet de marquer avec humour l'accomplissement des uns et des autres.

La répartition des invités sur le *ruai* s'effectue selon un ordre marqué spatialement. Les *ruai*, comme l'intérieur des *bilik*, sont découpés spatialement en partie haute (*atas*) et partie basse (*baroh*). La partie haute correspond à la portion collée au mur extérieur du *ruai*. La partie basse est comprise entre la partie haute et le *tempuan*, l'équivalent de la rue du village. Ces divisions sont marquées par les piliers du bâtiment (voir plan chapitre 2). La partie haute est l'espace masculin tandis que la partie basse est le domaine des femmes, chaque groupe s'installant en cercle dans son espace. De plus, les hommes les plus importants occupent le haut de la partie haute en quelque sorte, puisqu'ils s'adosent au mur extérieur. Les plus jeunes se répartissent en cercle autour d'eux.

Cette répartition spatiale est plus ou moins scrupuleusement respectée durant les réunions politiques tenues sur la galerie couverte et lors de l'accueil d'invités de marque, mais elle prévaut surtout au moment des rituels. Aux deux extrêmes de l'échelle de la

différenciation, elle apparaît très nettement : les hommes les plus réputés sont toujours assis en haut tandis que les descendants d'esclaves sans succès personnel ne s'y aventurent pas.

Enfin, l'intérieur des *bilik* est également découpé en partie haute et partie basse, en espaces masculin et féminin. Là, la partie haute est délimitée par le mur sur lequel sont alignés les possessions matérielles des maisonnées et tout particulièrement leurs jarres. Cette division est particulièrement visible lors des rites qui se déroulent à l'intérieur de l'appartement ou lors des visites.

Quelle est la signification de cette division spatiale ? Au minimum, elle témoigne du respect (*basa*) envers les personnes et leurs accomplissements, comme c'est le cas lors des réunions politiques ou des visites. Elle prend toutefois plus de force dans le domaine rituel. Là, il s'agit, selon Sather, d'émuler les *petara*.

During the performance of a gawai, a major task of each household is that of digir or bedigir, meaning literally, to seat or arrange the celebrants within its section of the longhouse gallery "in order", "to line [them] up", arranging them in a linear ordering in emulation of the gods and heroes, according to their age, sex, generation and achieved ranking (Sather 1996a : 98).

Il convient d'examiner cette préséance parmi les entités invisibles.

8.3.2.3 La préséance entre les entités invisibles

La différenciation prévaut également au sein des *petara*. Rappelons que leur soutien est d'autant plus efficace qu'il provient d'une entité haut placée dans la hiérarchie iban (voir chapitre 8). De plus, lorsque les bardes récitent les invocations des *petara* et les convient au rituel, ils procèdent par ordre croissant d'importance. Ainsi, les *petara* se joignent aux festivités à tour de rôle, en ordre inverse de leur importance (de leur statut dans les termes de Sather 1996a : 98). D'où vient la préséance qui règne entre les entités invisibles ? Serait-elle une projection de celle en vigueur parmi les humains comme l'affirmerait certainement les auteurs pour qui l'animisme est une projection des relations sociales humaines dans l'espace non-humain ?

Tout d'abord, il faut se souvenir du lien d'ancestralité qui unit les *petara* aux humains. Plus encore, rappelons que la métamorphose crée les passerelles entre les uns ou les

autres, ce qui est flagrant dans le cas des serpents et rapproche certains défunts des héros mythiques (chapitre 6). C'est encore la métamorphose qui nous permet de saisir un passage entre la présence humaine et celle des *antu*. Ce passage est flagrant lorsque l'on examine l'attribution des paniers aux défunts lors du *gawai antu*.

Tous les défunts sont fêtés de la même manière lors du *gawai antu* : ils reçoivent tous de quoi s'installer dans le monde des morts. Pourtant, la différenciation est présente dans les paniers qui leur sont tressés, fonction de leur *adat pemati*. Ces paniers sont gradés en fonction de l'âge et des accomplissements personnels, bref de la « maturité / force » acquise au terme d'une vie. En outre, le danger inhérent au tressage augmente selon le type de panier à réaliser. Or, ce danger découle de la mise en présence de la tresseuse avec le *antu* pour lequel elle effectue ces items. Ainsi, la force des *bulu* qui qualifiait le défunt de son vivant se conserve à sa transformation en *antu*. La personnalité et la moralité, comprise dans le foie, disparaissent avec la mort, mais non cet aspect fondamental et invisible de sa personne.

Ce processus semble se poursuivre au-delà de la mort, dans certaines circonstances. Normalement, les défunts sont dotés une seule fois des items nécessaires à leur installation dans le monde des morts, et ce dans leur *bilik*. Cependant, certains sont fêtés (*merantu*) plusieurs fois dans différentes *bilik* ou successivement dans le même appartement. Des enfants vivant dans des longues-maisons différentes peuvent décider d'honorer un de leur parent à l'occasion du *gawai antu* organisé par leur village. Il s'agit ici d'une forme de reconnaissance pour la générosité dont celui-ci a fait preuve à leur égard. Un ancêtre par exemple, acquéreur de neuf jarres et autres biens qu'il a répartis entre ses enfants, a été honoré sept fois, dans sa *bilik* d'origine, mais aussi à l'occasion des *gawai antu* des villages voisins où se sont installés ses enfants. Un homme a profité du *gawai antu* de 1988 pour exprimer sa gratitude à sa mère adoptive ayant vécu et décédée dans un autre village, mais qui lui a transmis des biens. Le nombre de *merantu* possible est illimité dans la mesure où les organisateurs sont membres de *bilik* différentes et, le plus souvent, de la même génération.

En outre, un défunt peut également être honoré plusieurs fois consécutives dans le même appartement et par des générations successives, à raison d'une fois par génération. Le fils d'un homme par exemple l'a fêté lors du rite de 1956, puis son petit-

fil en 1988. Un tel cycle, une fois entamé, doit nécessairement se poursuivre jusqu'à complétion, c'est-à-dire sur trois générations successives au moins, voire n'importe quel nombre impair supérieur à trois²⁴⁰. Là aussi, il est question de respect, mais la motivation sous-jacente relève plutôt d'une réciprocation envers un parent soutenant sa descendance. De fait, plusieurs villageois affirment que cet homme est devenu un *petara* qui aide son petit-fils. Or, dans un tel cas, l'*adat pemati* du défunt augmente d'un rituel à l'autre et les paniers tressés en conséquence.

Ainsi, la différenciation entre les *antu Sebayan* s'explique par celle des humains qu'ils étaient et peut même être renforcée par la suite dans certains cas spécifiques, par exemple lorsqu'il « devient un *petara* ». Bien sûr, il s'agit là d'un pont, fondé sur la métamorphose, entre la différenciation humaine et celle entre des *antu* qu'il n'est pas possible d'étendre à l'ensemble des entités invisibles sans une étude approfondie qui reste à faire.

8.3.2.4 Conclusion : la préséance comme mise en présence de forces équivalentes

La préséance rituelle découle clairement de la différenciation iban, elle-même construite à partir des activités prestigieuses et des charges rituelles. Cette préséance se comprend de prime abord comme la transposition dans le domaine rituel de cette différenciation, une forme de reconnaissance sociale formelle. Bien qu'exacte, cette compréhension est incomplète. Il faut y ajouter la coïncidence entre la préséance humaine et celle prévalant entre les *petara* dont le sens est plus fort qu'une émulation entre les uns et les autres. Je soutiens dans cette thèse qu'elle découle de la nécessité de la mise en présence de forces équivalentes ou, plus précisément, de la capacité des humains à supporter la proximité d'*antu* de plus en plus puissants. Cette capacité est intrinsèquement liée à l'état de leur « bouclier », à la « maturité » de leur *bulu*. Dans le cas contraire, les personnes sont « vaincues » et leur *ayu* en souffre.

Si la préséance est rituelle, c'est précisément parce que c'est le moment formel de la présence massive des entités invisibles qui y sont conviées. Cependant, cette logique

²⁴⁰ Les nombres impairs sont complets dans la symbolique iban; les nombres pairs incomplets.

prévaut dans d'autres occasions. Sather rapporte les propos de Benedict Sandin à propos d'une visite dans sa famille du grand guerrier Bantin. Sandin était alors un enfant.

I fell unconscious, suffering what we Iban call pansa' arong. Pansa' arong means to be made unconscious by a spiritual presence. The cause in this case was the tua' or spiritual guardian of Penghulu Bantin, who was a great warrior... Because I was unconscious, all of the people of the house, and Bantin's troop - there were thirty-three of them - came into my room to see me. Bantin, too, came into the room. He touched my head. Then he asked for an egg. This he broke and put on my forehead. With this, I became conscious (Sather 1994b : 68).

L'enfant, dont la « force » est évidemment faible, n'est pas en mesure de soutenir la proximité de cet *antu*.

L'idée de la proximité de deux forces dont pâtit la plus faible s'étend aussi à la comparaison entre deux humains. La transmission des noms suit des règles dont l'enfreinte peut provoquer un *alah ayu*. Dans la majorité des cas, les enfants reçoivent le nom d'un parent décédé de la génération de leurs arrière-grands-parents. Néanmoins, il est possible de donner à un enfant le nom d'une personne âgée encore vivante. L'enfant, porté sur la tête de l'aïeul éponyme risque ainsi de vivre aussi vieux que lui. Il faut toutefois « acheter » le nom par un paiement rituel, un *keris semengat* et une assiette. Sans cette compensation, l'enfant ne vivra pas vieux (*enda' gayu*) et risque un *alah ayu*. Le danger encouru par l'enfant, explique un villageois, vient du fait que celui-ci n'a pas encore vécu tandis que la personne à laquelle il prend le nom est déjà « mature, âgée » (*tuai*). C'est la version la plus plausible encore que j'ai entendu l'inverse, à savoir que la personne âgée risque d'être vaincue dans ce contexte et c'est la raison de la compensation-d'achat de son nom.

Au cœur de toutes ces comparaisons, se trouve la « maturité » et le degré de renforcement d'une personne, qui sont les éléments clés permettant de soutenir la proximité d'une entité invisible. Ils expliquent la préséance chaque fois que des *antu* se manifestent, et particulièrement dans les rituels. Hors de ces champs, la morale égalitaire domine. Autrement dit, cet accomplissement des personnes ne se transpose pas dans d'autres champs en avantage politique, économique, juridique ou social. Par ailleurs, il n'est pas transmissible et pour cause : il ne s'agit pas d'un titre ou d'un statut,

mais d'une qualité intrinsèque à la personne développée au cours de toute sa vie dans ses relations aux autres et aux entités invisibles.

Il serait possible d'en conclure qu'en ce sens, la différenciation est incarnée ou incorporée (*embodied*), mais l'analyse des propos des villageois suggère plutôt une compréhension inverse : c'est parce que les êtres humains se construisent en parcourant à des degrés divers les chemins prestigieux et rituels qu'il y a différenciation. La même raison explique également la préséance. Par ailleurs, différenciation et préséance concernent tous les aspects de la personne humaine, le corps au même titre que le *semengat* par exemple. Ainsi, différenciation et préséance ne sont pas deux concepts, deux domaines culturels ou théories locales, inscrits dans des corps-sujets, mais découlent du processus relationnel avec les entités invisibles dans lequel se constituent des êtres humains – corps compris. La différenciation et la préséance ne sont pas des concepts ou théories locales incarnées, mais découlent d'un processus unique réalisé par les personnes-organismes. De la même manière qu'il est nécessaire de reconnaître l'existence des entités invisibles pour prendre l'animisme au sérieux, il faut ici aussi admettre « qu'il se passe quelque chose » dans un contact réel entre les humains et les *antu*. C'est à cette seule condition que préséance et différenciation peuvent prendre tout leur sens.

CHAPITRE 9 : LES DESTINÉES INDIVIDUELLES ET LES CYCLES DES MAISONNÉES

Dans son approche de la progénération de l'organisme-personne et de l'ancestralité, Ingold oppose les modèles générationnel et relationnel. Le premier suppose la transmission, par les ancêtres, d'une identité qui contient, dès la naissance, toutes les caractéristiques de la vie des descendants. Le second se fonde sur la transmission de balises et la nécessité de « vivre sa vie » à travers un ensemble de relations afin de la construire et de la réaliser. Parmi ces relations significatives, se trouvent des ancêtres qui échappent à la disparition successive de et demeurent à proximité des humains. L'auteur n'établit pas une coïncidence parfaite entre chaque modèle et les ontologies occidentales et non-occidentales. Il reconnaît en fait que le modèle généalogique peut être partagé par d'autres groupes. Or, cela semble le cas chez les Iban. En effet, bien que ceux-ci insistent sur un ensemble non linéaire de relations humaines et non-humaines, à d'autres égards, la succession des générations et la continuité des *bilik* constituent des thèmes récurrents de leurs propos. À ce chapitre, l'inscription dans une maisonnée particulière est fondamentale et source de prédispositions transmises par le sang. Pourtant, ces antécédents familiaux ne sont jamais garants du succès individuel qui se construit dans les relations, sans cesse renouvelées et imprévisibles, avec des entités invisibles. Enfin, une troisième version met l'accent sur la destinée humaine (*nasip* ou *nasit*) qui est unique, imprévisible et forgée dès avant la naissance par les *petara*. C'est elle qui en dernière instance décide des accomplissements individuels. Cette notion tend ainsi à gommer les actions des humains et leurs conséquences, comme si la réussite ne résultait pas de multiples situations concrètes avec les entités invisibles auxquelles il convient de réagir adéquatement. Avec la notion de destinée, se joue à nouveau l'ambiguïté entre la morale égalitaire et la compétitivité, entre l'aléatoire, la chance et les choix et gestes adéquats ou les erreurs.

Ce chapitre s'intéresse à ces ambiguïtés à travers la notion de destinée qui permet de concilier le succès individuel et imprévisible construit dans les relations aux entités invisibles et l'inscription dans une lignée. En effet, les destins des individus et des couples responsables d'un appartement se succèdent génération après génération et fondent des lignées que l'on souhaite fortes. À cette fin, chaque génération tente

d'égaliser ou de surpasser ses prédécesseurs. Cette émulation n'est pas visible dans la vie quotidienne où la compétition ouverte marque plutôt le rapport entre pairs, le respect et la transmission qualifiant celui entre générations. Elle constitue pourtant une motivation essentielle des villageois. La première section présente la notion de destinée, tandis que la seconde met plutôt l'accent sur leur inscription dans des lignées, principalement entendues ici au sens de la succession des couples responsables des maisonnées. Le reste du chapitre est alors dédié à la présentation des données ethnographiques et des conclusions qu'il est possible d'en tirer.

9.1 La destinée individuelle

La destinée est donnée par les *petara*, et plus particulièrement par Salampondai, un forgeron façonnant le corps humain et imprimant les principales caractéristiques de la personnalité (Sather 1988 : 174, note 18). Elle est inscrite dans le *tuboh* et disparaît avec lui. Les marques corporelles (f.v. *ngelai*, racine *kelai*) la révèlent à qui sait les lire : grains de beauté, paume des mains, longueur des orteils, etc. Les commentaires des villageois l'associent particulièrement aux mains (*jari*). L'association entre la *nasip* (« destinée ») et le foie renvoie à une morale déjà mentionnée à propos l'appui des *antu* : de la même manière que les entités invisibles ne soutiendraient pas des êtres aux qualités morales douteuses, la destinée et les qualités humaines et sociales (toutes contenues dans le foie) sont liées. Une mauvaise destinée accompagne nécessairement un « mauvais foie » (*jai' ati*), car les *petara* refusent d'accréditer les comportements asociaux. L'inverse, pour autant, n'est pas mécanique.

La *nasip* (« destinée ») est véritablement individuelle (*endang nasip iya kediri'*) et n'est pas héritée de ses parents et prédécesseurs. Au sein d'une même fratrie, chaque enfant possède la sienne propre, et il est possible de trouver des destins très distincts. En outre, ces destins ne sont pas connus à l'avance et ils se révèlent, ils sortent (*pansut*) avec le temps. Les événements, bons ou mauvais, sont donc autant de témoignages de la destinée des gens. Lorsqu'ils se produisent, les commentaires les plus laconiques disent que c'est ainsi, que c'est le lot des personnes concernées. Finalement, les vies matérialisent les *nasip* de chacun et c'est en ce sens qu'elles doivent être vécues pour être connues.

Bien qu'individuelles, les destinées doivent se combiner favorablement entre les conjoints pour la réussite rizicole et les possessions matérielles, toutes deux relevant du couple. La compatibilité des conjoints se fonde sur des considérations telles que la proximité en termes de parenté, d'âge, de caractère et, plus généralement, des faveurs des *antu*. Elle est vérifiée lors de la cérémonie du *belah pinang* qui s'ajuste au nombre de jours que les fiancés passent ensemble dans leur maisonnée respective avant le mariage. Ce nombre est porté à trois jours et une noix d'arec est coupée en trois parties, déposée trois jours dans un petit panier qui sera ouvert le jour du mariage. Si aucun mauvais présage ne survient durant cette période, le mariage peut se réaliser.

Par le passé, il était possible de consulter un *beliau* capable de prédire les unions favorables : il suffisait de lui nommer le nom de la personne pressentie. Aujourd'hui, ces experts ont disparu, et la destinée du couple, *nasip manah bugulai* (littéralement « une destinée de bonne cohabitation »), apparaît dans le temps. Un exemple type est donné par plusieurs villageois. Un homme et une femme se sont mariés, ont divorcé et se sont remariés chacun de leur côté. La femme a eu deux enfants de ce second mariage, dont l'un est décédé jeune, tandis que l'homme a engendré un enfant dans cette deuxième union. L'un et l'autre ont à nouveau divorcé pour se remarier ensemble. Dès lors, le couple a entamé une ascension économique qui le place aujourd'hui parmi les plus prospères du village. Voilà un exemple typique de *nasip* ce qui semble sous-entendre ici à la fois la compatibilité du couple, mais aussi ce que nous appellerions le destin qui s'y prend à deux reprises pour les réunir.

Une bonne destinée (*manah nasip*) est impartie aux personnes chanceuses (*orang bidik*) qui auront des rêves, recevront des charmes, bref, que les *antu* voudront soutenir. De la même manière que l'aide des *antu* est spécialisée car leur intervention se limite à certains champs provoquant des talents sectoriels, quoique cumulables, (la riziculture et les richesses, la guerre, la tradition orale, la loi coutumière, etc.), la notion de destinée peut se compartimenter en *nasip pandai* (destinée {d'être} doué), *nasip boleh utai* (destinée {de pouvoir} obtenir des biens), etc. À l'inverse, des personnes peuvent naître dotées d'une destinée désastreuse et souffrir toute leur vie. Par exemple, une *nasip chelaka* (*ill-curse, misfortune*, Richards 1988) est visible par l'absence de rêve, de charmes et par l'épuisement systématique des biens. Les victimes peuvent éventuellement acquérir quelques récoltes ou biens, mais sont incapables d'en prendre

soin (*ribun*) et les perdent rapidement (*utai abis*). Entre ces deux pôles, se situent bien sûr les personnes tout juste capables de vivre, sans aide mais aussi sans mauvaise fortune. La destinée apparaît clairement comme une autre formulation, beaucoup plus neutre, des conséquences de mauvaises relations aux *antu*.

De la même manière que l'aide des entités invisibles ne se dément pas une fois amorcée – à moins d'erreurs des personnes –, les destinées sont stables une fois qu'elles se sont révélées. Ainsi, les gens chanceux sont assurés de le rester, s'ils ne commettent pas d'erreur. Plus même, ils sont engagés dans une ascension (f.v. *nambah* « augmenter, additionner » ou *niki'* « monter, grimper ») progressive quasi irrévocable. À l'inverse, les personnes, qui de toute évidence ont une mauvaise destinée, ont peu d'espoir d'améliorer leur sort. Manifestement, les surprises ne restent possibles que pour les gens ordinaires, dans la moyenne, qui peuvent espérer qu'un événement modifie le cours de leur vie, révélant tardivement une destinée heureuse.

Cette stabilité peut cependant être entamée par une erreur. Une villageoise, par exemple, considère avoir eu la chance d'un bon mariage, prospère, avec un cousin proche. Dans sa jeunesse, elle a été prise en délit d'adultère, « terminant sa destinée » (f.n. *abis nasip*). Veuve, elle n'est jamais parvenue à se remarier, malgré un désir explicite de le faire. À d'autres égards cependant, son lot est toujours enviable : elle reste une personne « chanceuse » (*bidik*), « utile » aux autres et déjà sollicitée pour un office rituel.

Ainsi, le processus de différenciation se traduit, en des termes dénués de connotations morales et d'actions concrètes des individus, dans la notion de destinée. L'un comme l'autre résulte des entités invisibles. Bien qu'individuelles, les destinées se cumulent pourtant pour former des lignées.

9.2 Les lignées et les cycles des maisonnées

Si les destinées individuelles sont données comme relativement immuables, les fluctuations, quant à elles, se produisent au fil des générations. Les destins individuels s'inscrivent dans l'histoire d'une *bilik* particulière, s'additionnant dans le temps avec ceux des prédécesseurs (f.v. *nambah*, « ajouter, augmenter ») pour créer des lignées à partir du point d'origine (*asal*). Les généalogies sont remémorées en fonction des

couples (Sather 1996 : 105 note 16), en fait de la succession de couples responsables de l'appartement, un par génération normalement. Cependant, lorsqu'il s'agit des activités spécifiquement masculines ou féminines, les membres de chaque sexe se comparent à leurs ascendants de même sexe et ayant résidé dans le même appartement. Ainsi, la succession de générations, et donc de destinées, la plus significative dans laquelle s'inscrit chaque individu se produit au sein d'un même appartement, même si les villageois mentionnent parfois une lignée de grandes tisseuses par exemple, composée de femmes liées par la parenté mais habitant des *bilik* différentes.

Une succession d'individus « forts » dans un appartement crée des *bilik* fortes qui brillent dans un domaine générations après générations. Cette hérédité coule dans le sang (*darah*), prédisposant les héritiers à la réussite, encore que ce legs ne constitue jamais une garantie. Même avec d'illustres parents, le destin d'une personne peut s'avérer triste et sans éclat, voire catastrophique. Néanmoins, cette hérédité est donnée comme un des facteurs explicatifs des préférences matrimoniales des parents pour leurs enfants. Elle constitue de plus une source importante d'émulation pour les individus. En plus de la compétitivité qui règne entre pairs, chaque génération est tenaillée par l'envie d'égaliser, voire de surpasser, ses ancêtres.

De l'avis général cependant, peu de maisonnées parviennent à se maintenir au sommet d'un registre sur une longue période de temps. Les fluctuations sont la norme : des maisonnées fortes déclinent brutalement, tandis que d'autres émergent. Un descendant d'esclave devient prospère, alors que la progéniture d'une longue lignée de nantis s'enfonce dans la misère. Les villageois disposent d'un proverbe pour illustrer ces fluctuations que, par politesse, on n'exprime pas devant les personnes touchées de disgrâce, rappelant que les embouchures des rivières peuvent s'ensabler et être envahies de plantes parasites. Ces fluctuations concilient à la fois l'importance de l'hérédité et le caractère aléatoire et foncièrement singulier des destinées. Pour les villageois, elles sont à la source de l'universalité du respect dû à chacun (qui sait ce que deviendra l'enfant du voisin pauvre ?) et de l'humilité (qui sait ce que nous adviendrons et ce que nos enfants feront ?).

Le cas extrême de ces fluctuations provient sans doute de l'enrichissement d'un descendant d'esclave. Un homme d'un village voisin apporte la preuve d'un tel

revirement de fortune. Adopté par un esclave affranchi, il vit maintenant très à l'aise, obtient d'excellentes récoltes qui lui ont valu de diriger le rite agricole collectif en 1996, c'est-à-dire d'agir à titre de *tuai gawai*. Certains villageois soulignent néanmoins qu'étant adopté, il bénéficie d'une autre hérédité.

À l'inverse, le déclin rapide d'une maisonnée très respectée est source de honte pour les descendants. Les villageois en proposent globalement deux explications. La première est provoquée par une erreur relationnelle avec les *antu*, qui provoque la chute d'une personne issue d'une lignée importante. Son propre père était prospère; son fils l'est devenu. Lui a connu la misère, entachée d'une mauvaise destinée et frappée de *tulah papah* (malédiction). Son erreur n'est pas explicitement pointée, mais elle interrompt le cycle de la maisonnée qui reprend à la génération suivante. Commentant les fluctuations d'un appartement, certains villageois ne manquent pas de souligner que l'hérédité coule néanmoins dans les veines des enfants et peut reprendre son fil même si elle est brisée par une erreur à une génération.

La pire des mésalliances est le fait d'un mariage avec des descendants d'esclaves ou de sorciers, hérédité qui est connue de tous. Cependant, une mauvaise alliance, deux *nasip* (« destinées ») non harmonieuses, n'est pas toujours visible de prime abord. Elle se révèle, comme les mauvaises destinées, avec le temps. Par exemple, une *bilik* compte l'un des passés les plus glorieux du village : richesses matérielles encore exposées, large appartement, nombreux droits hérités sur les terres et les arbres, grands guerriers et tisseuses parmi les ancêtres et capture d'esclaves. Le couple le plus âgé de l'appartement n'a pas su se hisser à la hauteur des ancêtres, parvenant juste à conserver ce patrimoine sans l'enrichir. L'opinion publique incrimine clairement, quoique discrètement, l'époux de ce couple, un homme sans talent spécifique venu d'un village voisin. La *nasip* de cet homme serait faible, interrompant ainsi une succession de destinées remarquables. La fille du couple ne se démarque pas particulièrement et s'est convertie au protestantisme pour échapper au rappel de sa vie lors des funérailles. Elle souhaite effacer son malaise par l'achat précipité d'une jarre, ce que refuse son époux qui vise une « véritable jarre », de grande valeur. Ce dernier jouit d'une bonne réputation et se lance dans des activités valorisées, tentant ainsi d'inverser le balancier. Néanmoins, cet appartement vit relativement à l'aise sans être nanti. Il dispose d'une main d'œuvre masculine adulte abondante, lui permettant de diversifier ses stratégies économiques. Cette maisonnée

compte encore visiblement au village, sans pour autant démontrer les talents des ancêtres, ce qui semble un poids lourd à porter.

Le second exemple est plus grave. Un villageois a suscité, semble-t-il, peu d'estime publique en tentant d'usurper une réputation de vaillance. Il aurait frappé un cadavre, prétendant réaliser lui-même la mise à mort, puis se serait accaparé des prérogatives rituelles de guerrier en s'asseyant à proximité du *pun sabang*, attirant sur lui le dépérissement. Un *ensumbar* (surnom louangeur) sarcastique rappelle ces événements, que des villageois récitent devant le principal intéressé en dépit des règles minimales de politesse. Il est donné comme le responsable du déclin de la *bilik* qu'il a joint par le mariage, l'une des plus prestigieuses du village, avec des guerriers et des tisseuses exceptionnels. Son épouse poursuit, sans égaler, l'œuvre de sa propre mère par le tissage et sa participation dans le tressage des paniers pour les défunts. Cependant, le couple ne parvient pas à assurer sa subsistance, ce qui lui vaut la déconsidération au village. La génération suivante se positionne dans la moyenne, peut-être légèrement au-dessus du fait de l'aîné des fils qui gagne honorablement sa vie comme instituteur.

9.3 Les choix matrimoniaux

La question du caractère individuel et imprévisible de la réussite comparé à l'héritage se joue clairement à travers les choix matrimoniaux. Une analyse de ceux-ci devrait permettre de dégager l'importance relative de la lignée dont sont issus les conjoints potentiels et du sang qui coule dans leurs veines comparés au caractère imprévisible de la réussite individuelle. Plusieurs villageois insistent sur la libéralisation des mœurs en termes de sélection du conjoint. Ils invoquent la vie urbaine et les mariages interethniques ou d'Iban issus de villages éloignés, non liés par des liens de parenté. Ils rappellent que par le passé les parents jouaient un rôle important dans le choix du conjoint de leur enfant. Cette libéralisation a de toute évidence lieu et pourtant elle ne constitue pas nécessairement un changement drastique avec le passé.

Le mariage idéal se fonde sur l'importance d'une compatibilité entre les conjoints en termes d'âge, de générations²⁴¹, de physiques et, aujourd'hui, de mode de vie. En

²⁴¹ Toute demande en mariage suppose de retracer les liens de parenté. L'idéal est de marier des parents proches de la même génération. Le tabou intergénérationnel vaut jusqu'au cinquième degré de parenté. Dans

matière de mariage plusieurs options sont possibles, aujourd'hui comme hier. Les mariages arrangés en sont une, mais là encore il est important que les promis se plaisent et l'un ou l'autre peut toujours refuser. Cette situation s'est produite durant mon séjour et les villageois invoquent un physique peu attrayant du fiancé d'une part, mais aussi les charmes de l'amante de celui-ci dont la famille ne veut pas comme belle-fille d'autre part.

En fait, encore plus que des arrangements d'un mariage, les parents interviennent surtout dans le refus d'un prétendant pour leur enfant. Dans les cas extrêmes, ce refus est motivé par une ascendance servile ou une lignée de sorcier. Dans tous les cas, la résidence post-maritale du couple est un enjeu très important pour les parents qui veulent assurer la continuité de leur appartement et conserver un enfant marié auprès d'eux. Or, dans les situations où deux appartements comptent peu d'enfants, voire un enfant unique, le mariage devient problématique. Des considérations matérielles peuvent aussi entrer en ligne de compte. Par exemple, durant mon séjour un couple a refusé le mariage de sa fille avec un homme travaillant en ville et ayant un emploi précaire : il a plutôt insisté en faveur d'un homme avec un bon emploi en ville. Des contre-exemples cependant existent. Une villageoise se targue d'avoir fortement encouragé un homme à courtiser une femme et d'avoir finalement conclu un mariage très heureux en termes de prospérité matérielle. Or, l'homme en question provenait d'une famille forte, tandis que la femme vivait dans des conditions de grande pauvreté. De plus, les parents sont certainement préoccupés par le genre de gendre ou de belle-fille qu'ils introduiront dans leur appartement puisque leur subsistance future dépend du couple qui les suit.

Dans toutes ces situations, les enfants détiennent la décision finale. Certains acceptent le choix suggéré ou se plient au refus de leurs parents face à la personne qu'ils ont choisie. D'autres passent outre. Dans le cas du couple qui souhaite un gendre avec un emploi solide, la fille a obtempéré et a finalement divorcé quelques mois plus tard pour retrouver son amant en ville avant de revenir au village en espérant que ses parents endossent son choix. Fait intéressant, les villageois tendent à la soutenir, reprochant à ses parents une forme de snobisme dans l'imposition d'un gendre aisé. Dans le mariage

les faits, l'interdit n'est strict que pour les deux premiers degrés, les suivants pouvant l'annuler moyennant paiement rituel (*enselan*).

arrangé avorté, l'homme a finalement obtenu de sa famille qu'elle le laisse épouser la femme de son choix après plusieurs années.

Les mariages avec des Iban d'autres régions ou des personnes de groupe ethnique différent augmentent nettement. Ils ne sont pourtant pas totalement nouveaux. Dans les années 1960, une villageoise a épousé un Malais et, au début des années 1970, une autre vivait avec son mari chinois dans une maison adjacente au village où ils tenaient une petite épicerie. Deux couples formés dans les années 80 impliquaient un conjoint (homme) d'origine ethnique différente, dont l'un a vécu au village avant de participer à l'exode urbain. Enfin, une jeune femme a épousé un Kayan durant mon terrain et tous deux vivent à Miri. De ces couples, comme de ceux impliquant des Iban « étrangers », les villageois disent qu'ils sont maintenant un phénomène croissant qu'ils admettent facilement.

Ces quelques exemples montrent que le choix et la compatibilité sont importants pour les villageois qui tiennent à ce que les couples durent. Les parents interviennent dans les mariages de leurs enfants, sans jamais les forcer. Quelle part tiennent alors les accomplissements familiaux aux yeux des fiancés et de leur famille ? Nous savons que la bravoure guerrière rendait un homme très attirant pour une jeune fille, mais qu'en est-il des origines familiales ?

Pour répondre à cette question, j'analyse trente-huit couples dont les antécédents familiaux des deux conjoints sont connus, en considérant au moins les accomplissements de leurs parents et de leurs grands-parents. Les origines de seize d'entre eux coïncident parfaitement : des descendants de guerriers ensemble, de tisseuses ensemble, de couples prospères ou encore issus d'une vie modeste ou pauvre. La correspondance est telle que des conjoints issus d'une famille dans la moyenne ont cependant tous deux un ancêtre (à la même génération qui plus est) guerrier par exemple. Dans un autre cas, les deux conjoints proviennent de familles fortes, mais avec une génération faible (la même). Dans cinq autres cas, le couple est très bien assorti : les deux conjoints sont issus de milieux similaires. Par exemple, l'un avec un ancêtre guerrier, l'autre avec une grande tisseuse, ou tous deux de milieux moyens, l'un légèrement mieux nanti que l'autre. Parfois, l'un des deux a une lignée légèrement plus forte que l'autre, mais la différence est faible.

Dix-sept couples sont dépareillés. L'un des conjoints vient d'une *bilik* forte, tandis que l'autre vit dans la pauvreté. Dans onze cas, la personne issue de la maisonnée la plus faible se marie dans le *bilik* de son conjoint; le contraire se produit dans quatre situations dont deux sont rapidement sanctionnées par un divorce²⁴². Deux couples éprouvent de la difficulté à se rattacher à un appartement et finissent par en fonder un. Très clairement, la maisonnée la plus forte l'emporte lorsque les conjoints n'ont pas le même bagage familial. Dans un mariage auquel j'ai assisté d'ailleurs, cet écart était donné par les villageois comme le moyen pour une femme de marier son fils et de le garder près d'elle.

Ainsi, l'idéal de comptabilité du couple comprend non seulement une proximité selon la parenté et l'âge, des physiques comparables en termes de séduction et d'attirance mutuelle, mais aussi un bagage familial similaire. Dans plus de la moitié des couples, ce bagage est quasi identique, que ce soit en termes d'ancêtres prestigieux ou de leur absence. Fait intéressant, cet idéal ne concourt pas à la mobilité sociale, mais à sa stabilité. Par ailleurs, lorsque ce n'est pas le cas, la maisonnée la plus forte possède un atout pour décider de la résidence post-maritale qui est généralement un enjeu majeur des mariages.

9.4 Les parcours individuels et les cycles des maisonnées

Comprendre la différenciation iban, c'est suivre le fil de tous ces parcours individuels qui prennent forme et se réalisent avec le concours indispensable des entités invisibles, s'additionnent à ceux des générations précédentes pour créer les histoires des maisonnées. J'ai retracé les histoires de trente-trois des trente-quatre *bilik* du village afin de vérifier l'assertion des villageois selon laquelle les fluctuations constituent la norme. Trente et une maisonnées sont présentées plus en détail, les données étant trop parcellaires pour trois des cinq *bilik* inoccupées durant mon terrain. Pour chacune, j'indique les accomplissements, les offices rituels remplis et les aides des membres de la maisonnée qui y sont demeurés afin de retracer l'histoire de l'appartement et non celle des lignées selon une parenté cognatique. Ce choix est conforme à celui opéré par les villageois qui montre clairement la prédominance en ce domaine de la maisonnée sur la

²⁴² Rappelons que ne sont inclus ici que les couples ayant une incidence sur l'histoire de la maisonnée, dans ce cas-ci ayant eu un enfant avant le divorce. Le taux de divorce dans les débuts du mariage est très élevé, mais n'est pas analysé ici puisque la séparation survient avant toute grossesse.

parenté, même si cette dernière n'est bien sûr pas totalement exclue, notamment lorsqu'il s'agit d'ancêtres prestigieux, particulièrement avant la fondation de la maisonnée. Afin de ne pas alourdir ce chapitre, les différents destins possibles sont illustrés avec des histoires particulières de maisonnées. Celles qui ne sont pas retenues ici sont données en annexe, permettant ainsi au lecteur désireux de le faire de vérifier les conclusions, présentées au terme de cette section, qui se fondent quant à elles sur l'analyse des 31 maisonnées.

Les itinéraires rapportés ici sont tributaires de la mémoire des villageois et des données fragmentées recueillies durant mon séjour. Les villageois conservent en moyenne la mémoire de trois à quatre générations les précédant, avec quelques incursions plus reculées dans le temps à l'occasion. Apparemment, seuls les faits saillants de l'histoire ancienne sont parvenus jusqu'à eux. Par ailleurs, les villageois ne se souviennent pas toujours du montant exact de l'*adat pemati* attribuée à des parents. Ils invoquent diverses raisons : ils étaient trop jeunes au moment des faits, absents lors des funérailles, saouls, n'ayant pas entendu l'annonce officielle ou encore il s'agit d'un parent certes, mais vivant dans un autre appartement et un autre village. Bref, la mémoire en ce domaine fluctue d'une maisonnée à l'autre et il est rare que les villageois se souviennent des *adat pemati* éloignées dans le temps. L'oubli englobe de surcroît des ancêtres sans renommée et constitue très certainement une méthode efficace pour effacer les traces d'un ancêtre esclave. Par contre, les villageois se souviennent généralement du type de paniers tressés lors du dernier *gawai antu* pour les défunts honorés à cette occasion, ce qui permet de situer l'*adat pemati* de ces derniers. L'écrasante majorité des défunts dont il est question a été honorée aux *gawai antu* de 1988 ou de 1956.

Une brève présentation de l'histoire du village permet de situer les maisonnées les unes par rapport aux autres selon leur ordre d'apparition dans le temps. Cet ordre est conservé dans la numérotation des *bilik* qui ne correspond ainsi pas à celle de leur répartition physique dans la structure de 1996. Les membres des maisonnées dont il est question sont désignés par leur position dans la parenté (grand-mère, grand-père, mère, père, etc.), suivie du numéro de l'appartement. Ainsi, il sera question de Mère 1 ou de Grand-père 3 avec parfois, pour simplifier le propos, des noms fictifs pour les ancêtres lointains.

9.4.1 Le village

Il est utile de situer les principaux moments de la constitution de la longue-maison et de numéroter les maisonnées selon leur ordre approximatif d'apparition au village. Au préalable, rappelons brièvement les modalités d'appartenance à une *bilik* présentées dans le chapitre 2. Chaque individu est toujours rattaché à un appartement et un seul à la fois. La naissance et l'adoption confèrent d'emblée une appartenance dans une *bilik* avec tous les droits qui s'y rattachent. La résidence post-maritale est utrolatérale, le couple étant forcément rattaché à un appartement, celui de l'époux ou de l'épouse. De là, lorsque deux couples de la même génération cohabitent, l'un se sépare pour fonder un nouvel appartement. Par contre, les célibataires cohabitent avec un frère ou une sœur mariés et ne sont alors en mesure de fonder un appartement pour eux-mêmes qu'en adoptant assez tardivement un couple de la génération suivante qui assurera leur subsistance. À la suite d'un divorce, le conjoint qui n'est pas né dans l'appartement retourne dans sa *bilik* d'origine, mais laisse ses enfants derrière lui, à l'exception des nourrissons qui suivent généralement leur mère. Enfin, l'amalgame de deux appartements est une dernière option pour éviter l'extinction de l'un des deux. Ces différentes modalités informent l'ensemble de la constitution du village de *Rumah manah*²⁴³.

Selon la tradition orale, *Rumah manah* a été créée dans la seconde moitié du dix-septième siècle par un pionnier célèbre de la Saribas et elle occupe sensiblement le même territoire qu'alors (Cramb 1989 : 283). Deux *bilik* au village sont données comme les maisonnées fondatrices²⁴⁴ : les 1 et 2. Deux maisonnées sont issues d'une partition très rapide à partir de ces appartements fondateurs : les 3 et 4²⁴⁵. L'histoire de deux appartements, les 5 et 6 n'est pas claire, entre maisonnées fondatrices ou ayant migré très tôt, mais tous deux datent de cette époque, de même que l'appartement 7. De plus,

²⁴³ Les compositions des appartements sont affectées par de nombreuses adoptions avortées, divorces, remariages ou disparition de certaines *bilik* anciennes, autant de situations qui ne sont mentionnées ici que lorsqu'elles ont un impact sur les histoires présentées.

²⁴⁴ Une autre *bilik* (34), est très ancienne au village, mais j'ignore si elle compte parmi les fondatrices. Si tel n'est pas le cas, elle s'est jointe très rapidement au village, avant toutes les autres maisonnées. Je n'ai pas de données sur cet appartement dont les détenteurs vivent en ville et je lui ai attribué le numéro 34 en dépit de son histoire ancienne pour pouvoir y faire référence si nécessaire, sans la présenter.

²⁴⁵ Les actuels propriétaires de l'appartement 4 sont installés en ville avec des moyens financiers importants. Je les ai interrogés lors d'un passage au village sur la généalogie de la maisonnée, mais j'ignore tout des *adat pemat* et des accomplissements des membres. Aussi, il n'en est pas question dans cette présentation.

quatre appartements sont issus d'une partition, à la même génération, à partir d'un des deux appartements fondateurs : les appartements 8, 9, 10 et 11.

Très rapidement, probablement même avant les partitions qui précèdent, une première vague de migrants se joint au groupe²⁴⁶. Un couple, Laja et son épouse, migre au village avec un de leurs enfants mariés et fonde l'appartement 12, tandis que trois autres de leurs enfants fondent chacun une maisonnée nouvelle : les 13, 14 et 15. Le frère de Laja s'installe lui aussi à *Rumah manah* où il fonde l'appartement 16.

Une seconde vague de migration, un peu plus tardive semble-t-il, implique les descendants de Leti et permet l'inscription au village des maisonnées 17 et 18, puis de la 19 à la génération suivante.

Les débuts de la maisonnée 20 seraient légèrement postérieurs à la seconde vague de migration et suivis de la maisonnée 21. L'appartement 22 est plus récent, issu de l'attraction de *Rumah manah* qui souhaite s'agrandir et qui offre des terres aux nouveaux arrivants.

Aujourd'hui, tous ces appartements sont considérés comme des maisonnées anciennes, des *bilik lama*, tandis que onze maisonnées constituent des *bilik* nouvelles (*bilik baru*), c'est-à-dire qu'elles proviennent de scissions plus récentes avec un appartement du village, soit depuis plus de deux générations (les appartements 23 et 24) ou moins (25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32 et 33).

L'histoire de ces maisonnées est analysée sous l'angle des accomplissements de ses membres à chaque génération tant sur les registres prestigieux que rituels, de même que l'aide dont ils bénéficiaient. Par contre, seules seize d'entre elles sont présentées ici à titre d'illustration des principales possibilités, tandis que les autres sont reportées en annexe afin de ne pas alourdir le texte. Si la numérotation des maisonnées permet de situer globalement leur ancienneté, l'ordre dans lequel leur histoire est présentée est le résultat d'une tentative de combiner des critères opposés : les maisonnées issues d'un même appartement d'origine (*bilik asal*) sont regroupées pour repérer la diversité de

²⁴⁶ Même si les appartements issus d'une partition semblent un peu plus récents que ceux issus de cette vague de migration, la numérotation reflète leur plus grande proximité avec les maisonnées fondatrices.

leurs destins; à l'inverse, les maisonnées qui présentent une histoire similaire sont présentées le plus près possible les unes des autres; enfin, la présentation commence globalement par les maisonnées les plus en vue au moment du terrain pour se conclure par celles dont la vie est la plus difficile.

9.4.2 Maintien, déclin et fluctuations de maisonnées fortes

La *bilik* 5

La *bilik* 5 constitue un exemple du maintien relatif d'une maisonnée forte. L'appartement a été fondé deux générations avant ses dépositaires au moment du terrain. La grand-mère de Grand-père 5, issue d'une des maisonnées fondatrices de *Rumah manah* (*bilik* 1) a suivi son époux à son mariage dans un village voisin. Le couple s'est ensuite installé à *Rumah manah* où il a fondé la *bilik* 5. L'épouse maîtrisait l'art de la teinture (*ngambun*), encore qu'elle ne dosait pas le mordant végétal. Elle a été requise pour tresser les paniers de défunts lors de *gawai antu*. Ses descendants n'ont pu m'informer sur le type d'aide dont elle a pu bénéficier. Son époux, quant à lui, a participé au raid de Chalong dont il est revenu sans trophée, mais avec un butin. Il jouissait d'un charme guerrier puissant, délivré par un *antu*. Le couple obtenait de surcroît de bonnes récoltes et a pu acquérir une jarre précieuse. L'*adat pemati* de l'homme est de trois *igi' alas* et celle de son épouse de deux *igi' alas*. Un *garong tunggal* (simple) a été octroyé à chacun d'eux lors du *gawai antu*, permettant de relativiser l'*adat pemati* qui semble relever d'un calcul différent de celui en vigueur au moment du terrain.

Le fils aîné du couple assure la continuité de l'appartement et se marie avec une femme du village (*bilik* 34). Il se distingue particulièrement à la guerre grâce à deux charmes de bravoure qu'il a obtenus personnellement. Les informations divergent, mais il semble qu'il n'ait pas pris de tête toutefois. Son épouse maîtrise l'art du tissage : elle peut doser le mordant végétal (*nakar*) et diriger les opérations de teinture végétale (*ngambun*). Cependant, le couple ne semble pas particulièrement réussir en matière rizicole et n'acquiert aucune jarre. L'homme et la femme obtiennent respectivement trois *igi' alas* et deux *igi' alas* comme *adat pemati* et un *garong tunggal* lors du *gawai antu*²⁴⁷.

²⁴⁷ On constate ici que la réussite du couple est globalement plus faible que celle de la génération précédente avec néanmoins une *adat* équivalente.

Le couple adopte un enfant de la maisonnée 10 qui, bien que n'ayant jamais participé à un raid guerrier, est considéré comme brave. Sa confiance en la matière lui vient non seulement de sa lignée, mais surtout d'un rêve dans lequel son père lui remet un charme de bravoure, un *empelias* qui le protège des agressions et qu'il conserve précieusement. Fort de cette protection, il s'est déjà assis une fois à proximité du *pun sabang* en vertu de sa lignée et a préparé des offrandes sur la galerie extérieure (*tanju*), lieu dangereux du fait de son association avec Singalang Burong. Son épouse connaît le tissage sans pour autant en maîtriser les grandes opérations. Elle n'a jamais tressé de paniers pour des défunts. Le couple a maintenu une autonomie rizicole en utilisant les charmes anciens de la maisonnée (dont j'ignore à quelle génération ils remontent) : un bois de cerf et un ongle de gibier. Il a pu acheter une jarre précieuse. De plus, l'époux qui est le doyen du village est régulièrement sollicité à ce titre pour un office rituel mineur requérant la longévité.

Au moment du terrain, le couple, très âgé, éprouve de sérieuses difficultés à assurer sa subsistance. L'épouse est grabataire depuis plusieurs années et son mari la veille le plus souvent. Trop âgé pour assurer un essart et n'ayant plus d'enfants pour les prendre en charge – la fille aînée qui assurait la continuité de l'appartement, vivait en ville avec sa famille où elle est décédée à l'âge de 40 ans –, le couple est contraint de vendre progressivement ses biens pour survivre. Néanmoins, à leur décès entre 1997 et 1998, l'un et l'autre obtiennent une *adat pemat* de *sigi' alas*.

La bilik 19

La *bilik* d'origine (*bilik asal*) de cette maisonnée provient d'une longue-maison de la rivière Padeh. C'est Endun, la grand-mère de Père 19, et son époux, Bunjang, qui sont à l'origine de la migration à *Rumah manah*. Bunjang est originaire de l'un des appartements fondateurs de *Rumah manah*, le 2, mais a suivi son épouse dans son village. La sœur d'Endun s'est mariée dans l'appartement 6 et son frère dans le 12 en premières noces et le 7 en secondes. De plus, la maisonnée est connectée aux *bilik* 17 et 18 par le grand-père maternel d'Endun, un fils de Leti (17) (voir plus loin à cette maisonnée). Tous ces liens expliquent la migration du couple qui déménage la *bilik* d'origine à *Rumah manah*.

Endun est issue d'une famille réputée pour sa bravoure : son père et son grand-père paternel sont de grands guerriers ayant tranché des têtes humaines lors de raids. Le premier a reçu des charmes d'un *antu* lors d'un rêve, tandis que le second tenait son pouvoir de Bunsu Gerama, un *petara*. Dans leur village d'origine, ils soignaient les trophées. Une partie de ceux-ci sont transférés à *Rumah Manah* au moment de la migration (*pindah*) et Endun les conserve avec son époux, son frère refusant d'en prendre soin dans l'appartement 7 qu'il a intégré par le mariage. En dehors de la réussite guerrière, la maisonnée d'origine vivait modestement et n'avait pas acquis de biens valorisés. Aucune femme ne se démarquait par ses habilités dans le tissage.

Endun est la première de la lignée à se tailler une place colossale dans la sphère de prestige féminine. Elle a appris l'art du tissage de la belle-mère de son frère (7), et est devenue capable de doser le mordant pour le coton (*nakar*). Elle bénéficiait d'un charme (*ubat pengingat*) qui a disparu à sa mort. Elle a confectionné onze *pua'* (les couvertures tissées) dont le fameux *pua' jugam* ou *lebur api* destiné à recevoir les têtes nouvellement coupées. Cette réussite lui a valu de nombreux offices rituels dont la cérémonie d'accueil des trophées avec le *pua' jugam* et le tressage lors du *gawai antu*.

Les parents de Bunjang (voir *bilik 2*) étaient pauvres et les trois générations précédentes ne semblent pas avoir laissé de souvenirs marquants, à l'exception de son arrière grand-père qui s'est métamorphosé en python et a aidé un de ses descendants dans l'art militaire et l'ensemble des villageois pour les soins curatifs. Bunjang a participé au célèbre raid de Chalong sans prendre de tête.

Les deux époux ont obtenu de bonnes récoltes et ont acquis une jarre. Ils bénéficiaient pour cela de bois de cerf acquis par l'homme, qu'ils ont partagé lors d'une partition à la génération suivante. Bunjang est mort jeune; il a été célébré lors du *gawai antu* précédant celui de 1956. Ses succès lui auraient valu une *adat pemat* de *sigi' (1) alas*. C'est également l'*adat pemat* de son épouse qui, au *gawai antu* de 1956, reçoit un panier double (*ranggong dua*).

L'aîné de leurs trois fils demeure dans son appartement d'origine. Il prend soin des trophées suspendus sur son *ruai* et participe à un raid à Kanowit contre les Japonais durant la Seconde Guerre mondiale sans ramener de tête. Il seconde le *tuai rumah (sapit*

tuai rumah) mais n'excelle dans aucun des savoirs (*penemu*) importants (*adat*, histoire orale). Il épouse Umpang, une femme originaire d'un village le long de la rivière Padeh. Les parents de cette dernière n'ont aucune possession matérielle; sa mère décède en couche et son père ne semble pas obtenir de succès particulier. La génération précédente a néanmoins connu la prospérité matérielle. La grand-mère paternelle de Umpang a eu un rêve dans lequel un *antu* lui prédisait la richesse si elle épousait l'homme qu'elle avait choisi, un exemple de *sumpah antu*. De fait, le couple a obtenu d'excellentes récoltes de riz dont il a vendu les surplus en plus du latex pour acheter de nombreux objets de valeur dont, bien sûr, des jarres précieuses.

Umpang n'a pas brillé sur la scène de prestige féminin, mais elle a connu une aisance matérielle avec son époux. Aidés d'un charme rizicole obtenu par celui-ci, leurs récoltes étaient généralement bonnes et le couple a acquis une jarre. Les villageois les ont sollicités pour préparer et tuer le cochon dans les rites pour la prospérité. L'époux a obtenu une *adat pemati* de 13 *igi' jabir*, moins que son père mais très honorable, et son épouse a récolté 11 *igi' jabir*. Tous deux ont été célébrés au *gawai antu* de 1988. Père 19 est l'aîné des deux fils du couple et le dépositaire de l'appartement. Son épouse, Mère 19, est originaire de l'appartement 17.

Père 19 est fier d'une réussite qui dépasse celle de son père. Il s'occupe des trophées (*nyampu pala*) et il est *tuai rumah*, mais son plus grand succès se remarque dans le domaine rizicole et celui de la richesse matérielle. Il le partage donc avec sa conjointe qui, de son côté, ne réussit pas dans les domaines féminins. La prospérité du couple est visible dans les récoltes de riz abondantes et l'acquisition d'une jarre *menaga* en 1991 qui s'ajoute au *pesaka* déjà important de la maisonnée. Des charmes rizicoles anciens et récents sont utilisés dans la culture du paddy, mais le plus grand soutien provient de Umpang, sa mère décédée. Une termitière sur sa tombe confirme qu'elle est devenue un *petara* pour sa descendance et son aide se manifeste de toute évidence dans la sphère matérielle. De ce fait, les villageois affirment que Père 19 cache (*karong*) un *antu*. Ses mains sont rituellement froides (*jari chelap*) ce qui lui vaut d'être sollicité pour les rites rizicoles de parents et pour la mise à mort du cochon, accompagné de son épouse qui prépare la bête sacrifiée. Père 19 s'est également déjà assis à proximité du *pun sabang* (le dispositif rituel central), autorisé par les soins qu'il dispense aux trophées et son ascendance. Les villageois prédisent bien d'autres succès à ce couple qui,

progressivement, poursuit son chemin sur l'échelle des offices rituels. D'ores et déjà, Père 19 s'enorgueillit d'avoir « vaincu » (*ngalah*) son père par un *pangkat* plus élevé.

Un seul fils, handicapé, vit avec eux, alors que le couple qui devait leur succéder est parti tenter sa chance en ville entre 1991 et 1996, laissant cependant un fils scolarisé derrière eux. Ce couple vit de travail sans qualification (*bukuli*). La plus jeune des filles est rattachée à son appartement selon le principe du moitié-moitié et elle dispose d'un salaire plus élevé. La conversion religieuse s'est effectuée au niveau de cette génération dans cet appartement.

La bilik 26

La *bilik* 26 est l'appartement voisin du 19 dont il est issu par partition à la génération précédente. Grand-père 26 a divorcé deux fois avant d'épouser Grand-mère 26, de beaucoup sa cadette, qui l'a suivi dans son appartement d'origine, le 19. De là, le couple s'est scindé (*pechah*) pour fonder une *bilik* nouvelle.

Grand-père 26 est l'un des doyens du village en 1996 et ses accomplissements sont remarquables. Il a participé au raid de Kanowit contre les Japonais; il maîtrise la loi coutumière ainsi que les prières (*sampi*) et il a connu la prospérité matérielle avec son épouse : acquisition de biens de valeur dont deux jarres plus une troisième acquise par leur fils en 1991 qui leur sera créditée. Ces biens augmentent le patrimoine déjà important de la *bilik*, reçu en héritage des *bilik* d'origine du couple. Ses talents et son accointance évidente avec les entités invisibles lui ont valu de nombreuses sollicitations rituelles : pour recevoir la pierre « sacrée » (*batu umai*) dans le rite consacré à cet objet; pour frapper les poteaux d'origine dans le rite de même nom (*mangkong tiang*), pour recevoir les jarres dans le *gawai tajau* et, à de multiples reprises pour la mise à mort du cochon. Il a les mains froides (*jari chelap*) et sa réussite exceptionnelle lui vient notamment de la parole d'un *antu* (*sumpah antu*), le *antu* d'un homme vivant qui lui a prédit la prospérité et la bravoure (*raja berani*). Grand-père 26 est décédé en 1998 et a reçu une *adat pemat* de *sigi'* (1) *alas*. Grand-mère 26 est issue de l'appartement 6 que je présente plus loin. Elle ne se reconnaît aucun talent particulier et n'est pas sollicitée dans les rituels.

Leur fils unique, Père 26, a abandonné rapidement ses études et a souhaité travailler à l'extérieur du village bien que sa famille y vive toujours. Un service rendu à un politicien influent lui a valu une place au sein de son équipe et, dès ce jour, une aisance matérielle croissante. Grand-mère 26 raconte que son fils a été béni par un *antu* alors qu'il était jeune. Elle a rêvé qu'un *antu* lui demandait de tenir la tête de l'enfant vers lui pour l'assurer de son succès futur.

Père 26 a épousé une femme issue d'une famille très pauvre dans un village voisin avec laquelle il a eu trois enfants vivants. Son épouse n'a aucun talent particulier, mais elle a largement contribué à faire vivre sa maisonnée durant leur époque villageoise, par son travail sur les essarts et la production de poivre. Au moment du terrain, le couple vit à Betong, au bazar local, avec leurs enfants et les parents de Père 26 et il s'est inscrit dans le cercle des notables locaux. Leur fille travaille à l'hôpital comme sage-femme et un de leur fils poursuit des études supérieures lui assurant un bon emploi. La prospérité de cette maisonnée semble donc assurée à la génération suivante. Les parents âgés sont demeurés animistes, tandis que les plus jeunes ont embrassé l'anglicanisme.

La *bilik* 16

Les membres de la maisonnée 16 conservent la mémoire d'un ancêtre, Kaling l'ancien, un guerrier qui a pris une tête et deux captifs de guerre. L'un des esclaves a été vendu à des Malais contre une jarre, tandis que la seconde, très belle, a été assassinée, alors qu'elle était enceinte, par le père de l'enfant qui voulait échapper à la honte d'une divulgation publique de ses relations avec une esclave. Son gendre ou son fils adoptif, Todak, un frère de Laja, a combattu à ses côtés et rapporté trois têtes grâce à l'épée qu'il a lui-même fondue. Cette dernière, très particulière et toujours sans la moindre rouille, traduit clairement l'aide d'un *antu*, dont j'ignore les circonstances exactes.

Le fils adoptif de Todak s'est marié à une femme issue de l'appartement 1 qui le suit dans son appartement natal. Les villageois n'avaient pas de commentaires à faire sur ce couple, qui semble avoir tout de même vécu à l'aise, grâce à des charmes rizicoles acquis par l'époux et avoir même acquis une jarre.

Kaling le jeune, l'aîné de leurs trois fils assure la pérennité de la maisonnée dans laquelle les décès se succèdent. Sa mère meurt en couches dans son enfance; son père se

remarie mais meurt alors qu'il est jeune homme; sa première épouse ne survit pas à son troisième accouchement. Son second mariage ne lui permet pas d'améliorer son sort. Tous ses efforts se soldent par des échecs alors qu'il a pourtant acquis un charme. La misère dans laquelle il est plongé résulte d'un état de « malédiction », d'un *tulah*. Enfin, comble de l'infortune, Laja le cadet meurt jeune (*enda' gayu*), comme ultime preuve de sa « brouille » avec les entités invisibles. Sa seconde épouse décède avec une *adat pemat* de trois *igi' jabir*. Si le couple a vécu une vie difficile, il lègue cependant un *pesaka* (patrimoine) à ses descendants, hérité d'un oncle décédé sans héritier direct dont il reprend du coup l'appartement au village. Cet oncle a guerroyé avec succès et a mené une vie prospère avec des récoltes abondantes et l'acquisition de trois jarres (une *temaga* et deux *rusa*). Il est décédé en voyage en ne laissant pas de descendance, d'où le passage de son neveu dans son appartement et, par le fait même, à *Rumah Manah*.

Grand-père 16 est leur second fils. Son aîné, Todak le jeune, a adopté Père 15 alors que celui-ci était bébé, mais est parti en voyage et s'est marié à Sabah. Grand-père 16 a donc élevé Père 15 en plus de ses trois enfants et lui a donné une jarre en partage comme aux autres. Grand-père 15 a épousé successivement trois femmes, trois sœurs, dont les deux premières sont mortes jeunes. Une mauvaise jarre a été mise en cause dans ces décès et un revendeur malais en a écopé (voir chapitre 4). Grand-père 16 a subi les échecs de son père dans son enfance, puis la misère de se retrouver orphelin très jeune. Son histoire, telle que lui ou d'autres la présente, est celle d'un homme et de son épouse, vaillants, qui parviennent à ne jamais manquer de riz. Ils ont été favorisés en cela par les charmes du grand-père de Grand-père 16, un bois de cerf et une défense de verrat (*tandok kijang, taring babi*), redevenus efficaces dans leurs mains après avoir sauté une génération. D'autres villageois mentionnent également un présage apporté par un reptile qui cogne à leur porte un soir. Ils ont ainsi amorcé leur ascension et celle de leur descendant, Père 16, officiellement demeuré à la *bilik*, mais vivant dans une maison individuelle à proximité de la longue-maison désignée comme la cabane temporaire (le *langkau*), avec son épouse et leurs enfants, à la suite de conflits intergénérationnels.

Il a déjà été question de Père 16 à propos d'un charme pour la bravoure qu'il aurait négligé dans un premier temps, le rendant *tuyu'* (stupide socialement, asocial). Recevant les soins appropriés, ce charme l'a alors protégé dans son commerce ambulancier avec son frère. Père 16 a également obtenu un charme de richesse (*ubat pengereja*) dont les effets

sont manifestes dans ses récoltes de riz, l'achat d'une camionnette, les récoltes de poivre et l'acquisition de trois jarres. Ces dernières sont cependant portées sur le compte de Grand-père 16, décédé en 1997 ou 1998, qui reçoit une *adat pemat* de *sigi'* (1) *alas* du fait de ces trois objets de valeur et de la prospérité économique de la maisonnée. Le parcours de Père 16 rencontre pourtant une difficulté majeure : des problèmes de santé qui le minent depuis plusieurs années et lui coûtent des sommes substantielles en soins, consultations des experts de diverses médecines et rites. Son épouse et lui-même rapportent le verdict d'un *beliau* : sorcellerie orchestrée par un proche parent. La jalousie face à la réussite du couple est donnée comme le motif principal de ce geste. Du fait de ces déboires, Père 16 n'officie dans aucun rite.

Des descendants de Laja

Six maisonnées du village découlent d'un ancêtre prestigieux, Laja²⁴⁸, réputé pour sa prospérité matérielle exceptionnelle. Trois de ses fils ont migré à *Rumah manah*, l'un amenant ses parents avec lui, fondant ainsi les appartements 12, 13 et 15. Par ailleurs, un autre fils de Laja, un guerrier, est adopté par un frère de ce dernier, lui aussi très prospère, et il fonde l'appartement 14. Laja est également le frère d'un grand guerrier, Todak, aux origines de l'appartement 16. Un autre fils de Laja adopte le petit-fils de Todak et lui lègue son appartement à *Rumah manah*, contribuant ainsi à l'installation d'une autre descendance au village. Enfin, la *bilik* 13 s'est récemment scindée et donne lieu à la 27. Ainsi, six maisonnées découlent directement de ce passé glorieux de prospérité matérielle et de chasse aux têtes.

Laja a connu une prospérité non égalée avec son épouse : du riz en abondance chaque année, de l'argent et de nombreux biens, dont l'acquisition de neufs jarres précieuses, ce qui est exceptionnel dans mes données. Un *antu* a prédit la prospérité matérielle (*sumpah antu raja*) à l'époux au cours d'un rêve. De plus, ce même homme a rêvé de la maison de Pulang Gana, « divinité » de la terre, ce qui laisse entendre qu'il bénéficie du soutien direct de cette entité, mais j'ignore s'il s'agit de deux rêves distincts ou non. Lors du partage des biens, chacun des sept enfants a reçu une jarre et chacun a remercié son père en l'honorant lors de *gawai antu* tenus parfois dans des longues-maisons différentes, selon leur répartition géographique à la suite de leur mariage. Au total donc,

²⁴⁸ Rappelons que tous les noms utilisés ici sont fictifs.

cet homme a été célébré sept fois, par des membres de la même génération. Personne cependant ne se souvient de l'*adat pemat* des époux. Soulignons également que les époux ne se sont pas démarqués dans les sphères prestigieuses masculines et féminines. Voyons maintenant quelques-uns de leurs descendants.

La *bilik* 15

Les biens contenus dans l'appartement 15 témoignent de sa splendeur passée. Jarres, gongs, plateaux d'argent ou de cuivre, objets de bronze s'entassent dans la pièce principale. Les placards contiennent des *pua'*, les vêtements tissés par les ancêtres, et les diverses parures féminines. Tous ces biens ont été accumulés par les générations précédant Grand-mère 15. Son grand-père, Nada, est l'un des fils de Laja et, avec son épouse et leur fils, Miggat, il a fondé l'appartement à *Rumah manah*.

Les succès de Nada et de son épouse sont époustouffants : excellentes récoltes, argent et biens. Leurs descendants semblent attribuer quatre jarres à l'époux et une cinquième à l'épouse (possiblement après la mort de celui-ci). Les quatre premières sont réparties entre les enfants ce qui vaut à Nada d'être honoré lors de *gawai antu* dans sa propre *bilik* à *Rumah manah* ainsi que dans sa *bilik* d'origine d'un autre village par un enfant reconnaissant. Nada et son épouse ont possédé en outre un esclave, vraisemblablement pour dettes puisqu'il n'est pas fait mention de raids guerriers. Le fils de ce dernier est adopté comme frère par le fils de Nada, Minggat, et il assure la continuité de la *bilik* d'origine dans le village voisin. Ce phénomène trahit clairement la force de l'intégration des esclaves, au point de leur confier une responsabilité aussi chargée affectivement et symboliquement que le soin d'un appartement ancien. Cet homme et sa conjointe adoptent un enfant, aujourd'hui un homme influent de son village. Ce descendant d'esclave, devenu important, a épousé une femme de *Rumah manah*, la sœur biologique de Père 15, resserrant ainsi les liens entre les deux maisonnées.

Outre sa réussite matérielle, l'épouse de Nada se distingue aussi personnellement par l'excellence de son tissage et sa capacité d'inventer de nouveaux motifs. De plus, elle maîtrise la loi coutumière, les généalogies et l'art oratoire, phénomène plus rare chez les femmes. Un tel succès vient de la parole d'un *antu*. Selon un villageois, elle aurait aidé sa petite-fille, Grand-mère 15, en lui remettant un charme. J'ignore si ces faits sont exacts, mais cette aide ne s'est pas concrétisée.

Nada, honoré au *gawai antu* de 1956, est crédité d'une *adat pemat* de *sigi' (1) alas*, tandis que celle de son épouse lui est égale ou supérieure selon les versions des villageois. Certains rapportent un montant de *sigi' (1) alas*, alors que Père 15 fait valoir que ses accomplissements vaudraient plutôt trois *igi' alas*. Impossible de vérifier ces dires puisqu'au *gawai antu* de 1988, son *adat* est rétrogradée et elle reçoit un panier simple avec 11 pieds. En effet, son fils, aussi célébré à cette occasion, jouit également d'une *adat pemat* élevée et il est impossible de tresser en même temps deux paniers doubles (*garong sapit*).

Ce fils, Minggat, bonifie le patrimoine familial en acquérant, avec son épouse, trois jarres, deux *menaga* et une *rusa'*, couplées à de bonnes récoltes rizicoles. Sa mère lui a transmis ses connaissances de la loi coutumière et il se distingue dans ce domaine également. Par contre, la guerre ne l'a jamais attiré, lui faisait au contraire peur selon sa petite-fille, et n'a donc aucun trophée à son actif. Ses mérites sont évalués à *sigi' (1) alas ngerang* et à un panier double (*garong sapit*). Son épouse, décédée avant 1956, ne s'est pas démarquée dans la sphère féminine, mais elle s'est montrée vaillante et a contribué aux bonnes récoltes de riz et à l'acquisition de jarres. En dépit de cela, son *adat pemat* serait assez faible (trois *igi' jabir*), encore que personne dans la maisonnée n'est sûr de ce montant, incohérent avec la prospérité matérielle du couple.

Leur fille unique et adoptée, Grand-mère 15, se marie deux fois et chaque union donne naissance à une fille. Là, le fil de la prospérité se brise et quelques villageois attribuent cette rupture à la venue de Grand-père 15, issu d'une famille sans mérite particulier. Le couple mène une vie normale sans succès particulier. Il est converti au protestantisme ce qui est rare pour des septuagénaires, mais j'ignore si les raisons de ce choix sont les mêmes que celles de leur fille (voir plus bas).

En 1996, le couple est âgé et la production économique de la maisonnée dépend de la génération suivante qui, sans exceller, maintient un niveau de vie confortable. Les deux filles demeurent liées à l'appartement : l'aînée est la responsable de l'appartement qu'elle occupe avec sa famille, mais la résidence postmaritale de sa cadette, qui occupe un emploi dans la fonction publique à Miri comme son époux, fait l'objet d'un arrangement selon lequel chaque époux demeure lié à sa *bilik* d'origine. Le fils aîné du couple urbain

étudié à l'université en 1996, ce qui devrait lui donner l'opportunité de renouer avec la prospérité ancestrale.

Le couple productif de la maisonnée ne se démarque pas, mais il s'agit néanmoins d'une *bilik* solide sur le plan matériel dont le succès est assez régulier, sans être extraordinaire. L'appartement est autonome d'un point de vue économique et maintient des liens d'échange de travail avec d'autres appartements. Ses membres refusent de vendre leurs services à d'autres villageois et participent uniquement aux réseaux d'entraide au sein du village. Les hommes de la maisonnée travaillent régulièrement à l'extérieur du village : les plus jeunes, célibataires, vont de contrat en contrat dans les grandes villes comme tous les célibataires du village. Leur père met ses talents pour la menuiserie au service de sa parentèle des autres villages moyennant un salaire : il a contribué à la construction ou à la rénovation de plusieurs appartements. Ces formes de salariat sont parfaitement admises au village, du moment qu'elles ne se réalisent pas au détriment du travail agricole de la maisonnée. Les membres de la *bilik* 15 disent n'avoir obtenu aucune aide personnelle, mais ils jouissent encore de la réussite des prédécesseurs. Ils prennent soin des charmes pour le riz, qu'ils utilisent encore, mais aussi d'un charme pour la richesse (*ubat raja*). Ce dernier prend la forme de la ramure d'un cerf sambur (*tandok rusa'*) et a fait la fortune des ancêtres de l'appartement. Selon un villageois, Père 15 a déjà obtenu un charme de bravoure (*ubat berani*) qu'il a donné car il n'escomptait pas en faire usage.

Mère 15 ne se démarque dans aucun domaine et la gêne qui la submerge lorsqu'elle se compare à ses ancêtres constitue le motif explicite de sa conversion au christianisme. Elle espère ainsi échapper à l'*adat pemati* et à l'évocation de sa vie avec des funérailles chrétiennes. Par contre, son époux maintient les pratiques animistes. Il est lui aussi un descendant de Laja, étant né dans l'appartement 34 et il a été adopté bébé dans l'appartement 16, du frère de Laja. Ces origines l'autorisent à soigner les têtes de la *bilik* voisine dont il est originaire en l'absence de ses propriétaires urbains. En vertu de son ascendance (*aris*) et de sa familiarité avec les trophées, il pourrait boire la boisson rituelle lors des *gawai antu*, mais il s'y refuse, invoquant les risques d'empoisonnement. De même, il serait en droit de s'asseoir à proximité de la cordyline utilisée lors des rituels (*dudok pun sabang*). Là encore, il décline l'offre, ne se sentant pas assez fort pour affronter un tel risque. Par contre, il participe aux offrandes et, à une reprise, en a préparé sur la galerie ouverte (*tanju*) dans le cadre d'un rite curatif impliquant Singalang

Burong, le *gawai burong*²⁴⁹. En outre, Père 15 fait partie du chœur répondant au *lemambang* principal dans les rituels importants.

Sur leurs six enfants, deux filles travaillent à Miri, l'une comme garde d'enfants et l'autre comme vendeuse dans un magasin, tandis que la troisième poursuit ses études secondaires en 1996. L'aîné des garçons travaille dans une plantation d'huile de palme pour un salaire moyen (1200 \$) par mois, tandis que les deux autres fils naviguent entre le village et des contrats à l'extérieur. Tous les enfants sont anglicans.

La bilik 14

La maisonnée 14 est liée à la précédente qui préfère cependant oblitérer cette parenté. En effet, son fondateur, Reni, est un autre fils de Laja ayant adopté un frère de celui-ci. Comme son frère Nada, il a migré à *Rumah Manah* où il a fondé l'appartement 14.

Les parents adoptifs de Reni sont eux aussi prospères. Son père adoptif a obtenu un charme rizicole fait de bois de cerf, ce qui lui a valu de bonnes récoltes de riz, des jarres et une forte *adat pemat*. Sa mère adoptive est normalement associée à ces réussites, mais n'a pas laissé de trace dans la mémoire de ses descendants.

Reni est parvenu au statut de *raja berani*. Il a participé au raid de Chalong au cours duquel il n'a pas obtenu de trophée, mais a consommé un morceau du cerveau de l'ennemi. Selon d'autres sources, il aurait pris une tête lors du raid de Kanowit contre les Japonais. Il pouvait bien sûr s'asseoir à proximité du *pun sabang* et c'est le seul homme dont j'ai entendu parler au village qui ait bu les deux boissons rituelles du *gawai antu* : le *jalong* et le *buloh*. D'après un villageois, cet office lui aurait été fatal et il serait mort des suites d'un poison distillé dans la bière de riz combiné à un mauvais présage (voir chapitre 8). Reni a reçu une *adat pemat* de *sigi' (1) alas ngerang*. Son épouse, quant à elle, était une femme dans la moyenne, une *indu ai*, *indu asi*, et personne ne se souvient du montant de son *adat pemat*.

²⁴⁹ Rappelons que le *gawai burong* est d'abord un rite guerrier au cours duquel Singalang Burong est convoqué et, dans une moindre mesure, un rite curatif organisé par un village en entier.

Leur fille unique, Grand-mère 14, adoptée elle aussi, succède dignement à son père, mais sur le registre féminin. Elle tente d'apprendre le tissage avec une experte qui s'avère avare de son savoir (*papas*) et, selon ses dires, l'induit délibérément en erreur. Cependant, la parole d'un *antu*, qu'elle ne reconnaît pas, lui prédit le succès et l'absence d'interdits rituels. Elle est la première de sa lignée à exceller dans ce domaine. Elle ne dose pas le mordant végétal (*nakar*), mais maîtrise le processus de teinture (*ambun*) ce qui la qualifie pour le titre de *Indu nabar*, *indu mukat* / *indu gar*, *indu tegar*. Elle a confectionné dix *pua'* de valeur durant sa vie. Ses succès lui valent de nombreuses sollicitations rituelles : participer à la préparation du panier *kelingkang*, verser la boisson rituelle dans les paniers lors des *gawai antu*; tresser les paniers pour les défunts.

Son époux est un chamane (*manang*) capable de manger les augures (*makai burong*) et maîtrisant l'herboristerie également (*dukun*). Il est aidé d'un *yang*, mais j'ignore les détails entourant cette entité. Décédé avant 1988, il se transforme en python, comme son frère après lui, et apparaît deux fois aux membres de l'appartement.

Le couple a connu une grande prospérité matérielle, réussissant la riziculture et acquérant des biens, encore que les informations soient contradictoires quant à l'acquisition d'une jarre de valeur. De plus, Grand-mère 14 hérite des biens de ses parents biologiques, décédés sans autre héritier. En raison de ces succès, Grand-mère 14 officie aussi dans les rites rizicoles.

Grand-père 14 décède avant 1988 et son épouse en 1997 ou 1998. L'*adat pemat* de chacun égale *sigi' (1) alas* qui est commuée en panier simple avec onze pointes pour Grand-père 14 lors du *gawai antu* de 1988, du fait de la concurrence d'autres *antu* importants célébrés dans l'appartement.

Une de leurs filles qui reprend l'appartement tente d'emboîter ses pas dans ceux de sa mère. Elle apprend le tissage et parvient à une très bonne maîtrise. Sur le plan matériel toutefois, la maisonnée s'effondre et Mère 14 se résigne à prendre soin du patrimoine existant sans l'augmenter. Le couple qu'elle forme avec Père 14 vit chichement et certains imputent ce revers de fortune à l'époux. Celui-ci a aggravé sa mauvaise réputation en prétendant tuer un homme alors qu'il n'a fait que frapper un cadavre devant son petit-fils (voir plus haut). Fort de ces prétentions, il s'est assis à proximité du

pun sabang et a payé cette impertinence d'un dépérissement de son *ayu'* (son ombre végétale), rendu visible, selon plusieurs, par sa maigreur. Cette fraude lui vaut un surnom honorifique sarcastique que des villageois me récitent en sa présence, alors qu'il est très rare que l'on fasse perdre la face à quelqu'un en public. Cette maisonnée est très isolée sur le plan social, ce qui n'empêche pas Mère 14 d'être sollicitée pour tresser des paniers en vertu de ses talents comme tisseuse.

Les trois fils du couple sont rattachés à l'appartement, mais aucun n'y demeure. L'aîné enseigne dans une école rurale avec son épouse, elle aussi institutrice. Le second est homme à tout faire dans une école d'un bazar, tandis que le dernier et sa famille ont participé à l'exode vers la ville entre 1991 et 1996, tout en laissant à ses grands-parents le fils aîné d'âge scolaire au moment du départ. Cette génération est la première à adopter le christianisme dans la maisonnée.

La bilik 13

Un des fils de Laja, Lingan fonde l'appartement 13 avec une première épouse qui meurt jeune après la naissance de leur premier enfant. Il se remarie, mais n'a pas d'autres enfants. Sa vie n'est ponctuée d'aucune acquisition ou réussite particulière et il meurt avec une *adat pemat* de trois *igi' jabir*. Sa seconde épouse aurait été douée pour le tissage, mais elle a fini ses jours chez un enfant d'un premier mariage dans un autre village et mon informateur ignore les détails de ses talents.

La fille unique de Lingan est délaissée par son époux alors qu'elle attend leur second enfant et elle-même meurt lors de cet accouchement. Les deux orphelins sont pris en charge par leurs grands-parents qui, bien que capables de travailler les essarts, vivent dans la misère. Nada (appartement 15), le frère de Lingan, propose d'adopter un des deux enfants, mais son offre est déclinée. Lingan accepte cependant que l'aîné des deux enfants, Laja le jeune, aille vivre avec son grand-oncle et son arrière grand-père éponyme (appartement 12), mais il le fait revenir à l'âge adulte.

Le destin de Laja le jeune, décédé en 1990, est spectaculaire. Frappé par le départ de son père et le décès de sa mère, ayant connu la pauvreté et élevé par son grand-oncle, il est revenu vivre avec son grand-père en grandissant et est demeuré dans son appartement d'origine à son mariage. Laja le jeune a été un très grand *lemambang*,

suffisamment réputé pour être sollicité par le vice-premier ministre de Sarawak, originaire d'un village voisin, pour des invocations rituelles. De plus, il s'est affirmé dans le domaine coutumier, ce qui lui a valu de participer à la conférence organisée par Richards dans les années 1960 pour une systématisation de la loi coutumière dans la Seconde Division. Enfin, il a vécu dans l'aisance, alignant les excellentes récoltes de riz et acquérant sept jarres avec sa première épouse. Ces succès lui ont valu une *adat pemat* de *sigi' (I) alas* selon un villageois. Mort sans descendance, sa tombe est la seule dans le nouveau cimetière à être marquée par une jarre précieuse²⁵⁰.

Les villageois mentionnent diverses aides à son sujet. Les plus significatives sont la bénédiction d'un *antu* et l'aide de son arrière-grand-père éponyme. J'ignore si les deux aides n'en sont en fait qu'une seule. Il a acquis un charme rizicole et un autre pour l'art oratoire, une goutte d'eau pétrifiée. Kaling possédait également des charmes pour le riz d'après plusieurs témoignages. Un *ubat jedian* tout d'abord qui garantissait une réserve inépuisable de riz, mais aussi un charme pour faire croître le riz contenu dans ses mains (*dalam jari*). On pourrait dire que dès qu'il touchait au riz, ce dernier était florissant. Il disposait également d'un *sakang*, une protection contre la sorcellerie, qui lui aurait été très utile étant donné les sentiments contradictoires qu'il suscitait (et suscite encore durant mon terrain). Respecté pour ses accomplissements extraordinaires, il est aussi critiqué pour son égoïsme (*papas*) et son refus de faire bénéficier les autres de ses réussites. Les villageois lui reprochent de ne pas aimer la compagnie des autres (*enda' rindu ke orang*) et de garder jalousement ses savoirs, sauf pour quelques-uns comme Père 27 à qui il a enseigné les chants invocatoires. Il aurait décliné une invitation à une émission radiophonique sur la loi coutumière, ce que les villageois interprètent comme une rétention inappropriée de son savoir. Je n'ai pas pu éclaircir les motifs invoqués par Laja le jeune, mais il est possible qu'ils relèvent d'une critique vis-à-vis de l'attitude générale à l'endroit de l'*adat*. Pire encore, il n'aurait pas mis ses relations privilégiées avec les entités invisibles au service des autres. Il aurait abusé de prétextes, comme un état de malaise (*enda' lantang*), pour ne pas officier dans leurs rites agricoles.

²⁵⁰ Les sépultures animistes sont marquées par une jarre, mais il est exceptionnel que les villageois utilisent une jarre précieuse à cette fin. Dans ce cas-ci, Laja le jeune a non seulement acquis de nombreux biens, mais en outre il est mort sans descendance, ce qui motive le geste.

Lors de mon arrivée en 1991, Laja est tout juste décédé. Il a été marié de longues années à sa première épouse avec qui il partage la réussite matérielle et s'est remarié peu de temps avant son décès. Rien dans la vie de sa seconde épouse, fraîchement arrivée au village, ne laisse voir ce passé glorieux. La *bilik* est en mauvais état et aucun bien de valeur n'y est exposé. Elle se remarie entre 1991 et 1996 et obtient des récoltes aléatoires, ce qui laisse penser que les charmes se sont perdus. Ses voisins lui reprochent d'ailleurs de dilapider le patrimoine acquis par Laja le jeune.

La *bilik* 27

La *bilik* 27 est issue de la partition de la *bilik* 13 par le couple formé par la sœur de Laja le jeune et un homme issu de l'appartement 1, Père 27. Ce dernier et sa première épouse ont mené une vie très modeste avec des récoltes de riz fluctuantes et le couple n'a acquis aucun bien comme l'atteste l'appartement assez dépouillé. Le couple utilise les charmes pour le riz dont il a hérité, une défense de cochon (*taring babi*), mais aussi certains qu'il a lui-même acquis. Il a trouvé un bois de muntjac, confirmé comme charme lors d'un rêve par un *petara*. Celui-ci ne s'est pas présenté et Père 27 ne l'a pas reconnu, mais d'autres personnages du rêve l'ont identifié comme Pulang Gana (Sempulang Gana), la divinité associée à la terre. Il est difficile d'évaluer l'efficacité de ces charmes par le passé, car au moment du terrain, il n'y pas de traces matérielles d'une éventuelle prospérité et le lendemain de notre échange, une villageoise s'est empressée de préciser que cet appartement a connu des jours très difficiles (*merinsa'*).

La première épouse de Père 27 a obtenu une *adat pemat*i de trois *igi' jabir* qui se justifie ainsi : elle est décédée à un âge suffisamment avancé (*chukup tuai*) et elle a mené une vie autonome (*ngidup kediri'*), mais sans succès particulier. Père 27 se remarie alors avec une femme sans talent particulier qui amène sa fille avec elle.

C'est très clairement comme *lemambang*, comme orateur et maître de la loi coutumière et des généalogies que Père 27 s'est fait un nom. De plus, il est posé et équitable dans ses jugements. Ses qualités lui ont valu la responsabilité de *tuai rumah*, jusqu'à ce qu'il en soit évincé pour des raisons politiques en 1995. Son beau-frère, Laja le jeune, lui a enseigné les chants invocatoires et l'*adat*. Dans ces domaines, Père 27 cumule plusieurs aides. Il affirme avoir un « charme pour parler » (*ubat berandau*) qui lui assure une audience captive fascinée par ses propos, ne songeant absolument pas à le contester. Il

aurait également un charme qu'il s'est procuré auprès d'un proche qu'il ne nomme pas. Normalement, les personnes qui transmettent leurs savoirs donnent également un charme aux initiés pour démarrer leur pratique, mais j'ignore s'il fait référence à cet épisode²⁵¹. Enfin, Père 27 est aidé dans sa pratique de *lemambang* par son *yang*, Kumang elle-même, qu'il a rencontré dans un rêve. Le talent oratoire de Père 27 est mis à contribution dans tous les rituels. Il est sollicité comme barde principal (*lemambang tuai*) par toutes les longues-maisons environnantes. Son *adat pemati*, à son décès en 1997 ou 1998, s'élève à *sigi' (1) alas*.

La *bilik* 22

Les grands-parents de Mère 22 ont fondé l'appartement à la suite d'une scission avec leur maisonnée de rattachement dans un autre village. Ils ont bénéficié de terres à cultiver offertes par les villageois qui souhaitaient agrandir la longue-maison avec des parents joignant leur village. Des deux côtés généalogiques, on trouve des hommes braves et des trophées de guerre. Le grand-père de Mère 22 a guerroyé avec son propre père, un leader de guerre (*tuai serang*). Tous deux ont rapporté des trophées lors de confrontations avec les Kayan et le raid de Chalong. Les exploits du grand-père sont dus à la parole d'un *antu* (*sumpah antu*) et/ou à un rêve qu'il a fait après s'être blessé et dans lequel il était guéri par une femme. Quoiqu'il en soit, ses charmes sont inscrits dans son corps. Il a d'ailleurs recommandé à ses descendants de lui couper la main pour l'utiliser comme charme de guérison, mais ceux-ci n'ont pas osé suivre ses directives. Du fait de ces accomplissements, le grand-père est autorisé à boire le *buloh*, à réaliser les offrandes sur le *tanju*, à côtoyer le *pun sabang*, à transporter les trophées, bref, à remplir l'ensemble des prérogatives d'un grand guerrier. Il a demandé, et obtenu, d'être enterré à l'extérieur du cimetière où son épouse l'a rejoint. Cette dernière est une femme dans la moyenne et le couple a obtenu de bonnes récoltes, mais aucune jarre. L'*adat pemati* de l'époux est importante et se transforme en un panier double (*garong sapit*) au *gawai antu* de 1988, tandis que celle de l'épouse se monte aux alentours de deux *igi' jabir* (ou *sigi' alas* sur le système ancien d'après une autre information).

Leur neuvième fille assume la continuité de la maisonnée et se montre une femme sans talent spécifique, une « *indu ai, indu asi* ». Elle se mérite une *adat pemati* de trois *igi'*

²⁵¹ Si les villageois parlent des charmes qu'ils ont acquis personnellement ou hérités, ils ne mentionnent jamais ceux qui leur ont été donnés.

jabir. Son époux, décédé après 1988, ne se distingue pas plus qu'elle et son *adat* est vraisemblablement du même acabit.

La génération suivante renoue avec la splendeur passée, sur le plan matériel cette fois et non guerrier. Le couple, marié, divorcé, remarié chacun de leur côté, puis à nouveau ensemble, est l'exemple par excellence d'une harmonie entre les destinées d'un couple (voir plus haut). Mère 22 est la fille unique de la maisonnée et Père 22 est le frère de Père 16 avec lequel il est associé dans de nombreuses entreprises économiques. Père 22 connaît une prospérité similaire à celle de Père 16 et bénéficierait également d'un charme de richesse. Le couple a déjà acheté une jarre. De plus, Mère 22 excelle dans les tâches féminines, comptant parmi les tisseuses les plus talentueuses du village. Son habileté en la matière lui vaut d'être sollicitée pour tresser les paniers des défunts lors du *gawai antu*. Les versions sur l'origine de son expertise varient. Selon certains, Mère 22 a reçu des charmes d'une parente, qui sont devenus particulièrement puissants dans ses mains, mais aucun rêve personnel.

À l'inverse de Père 16, Père 22 et Mère 22 officient de plus en plus dans des rituels rizicoles ou de prospérité, mais, étant jeunes encore, ils préfèrent la prudence et adoptent un rythme lent dans cette ascension. Le couple est donné comme l'un des plus significatifs du village capable de devenir *tuai bulu*.

L'aînée de leur fille a obtenu son diplôme de secondaire et travaille à Miri, où elle s'est mariée en 1996 avec un Kayan, issu d'une famille semble-t-il prospère. La cadette a échoué son examen final du secondaire en 1996 et a rejoint sa sœur pour travailler comme caissière.

La bilik 6

Mon informatrice de la *bilik 6*, introduite dans cet appartement par le mariage 30 ans auparavant environ, a pu remonter quatre générations de l'histoire de cette *bilik* jusqu'à une femme douée pour le tissage et la préparation du coton. Le fils adoptif de cette femme, un enfant de Leti (voir bilik 17) et l'épouse de celui-ci connaissent une grande aisance matérielle. Ils ont eu un esclave pour dette qui a racheté sa liberté contre une jarre encore présente dans le patrimoine imposant de l'appartement.

Leur fille unique est l'une des grandes tisseuses du village, maîtrisant chaque étape du tissage et capable de créer des motifs nouveaux. Elle a légué notamment un *pua' madu* plus difficile encore que le *lembur api* selon ses descendants²⁵². Cette femme s'est distinguée également par sa maîtrise des généalogies (*tusut*) et de l'histoire orale qu'elle a enseignées à son fils. Elle bénéficiait de charmes pour l'habileté (*ubat pandai*), mais surtout du soutien d'un *antu* rencontré en rêve (*sumpah antu*) dont les détails se sont perdus. Elle s'est mérité une *adat pemat* de *sigi' (1) alas* avec tressage de paniers *garong* doubles lors du *gawai antu*. Grand-mère 6 ignore tout de l'époux de cette femme, ce qui laisse supposer qu'il n'a fait preuve d'aucun talent particulier.

Le couple a adopté un fils, Kalang, originaire de l'appartement 16, qui a bénéficié des enseignements de sa mère en brillant dans l'art oratoire. Il était *pun jako'*, c'est-à-dire qu'il parlait en premier et sa parole était écoutée avec respect, et il est devenu le second du *tuai rumah*. Il disposait de charme pour la parole (*ubat bejako'*), des *batu liak* (qui se traduirait par du gingembre pétrifié) et des *batu chabi* (du chili pétrifié). Il a prêté ces charmes au *tuai rumah* de l'époque qui ne lui a rendu que le premier.

Sa première épouse, originaire de la rivière Padeh, est morte en couche lors de la naissance de leur premier enfant, un fils. Kalang s'est remarié avec une tisseuse importante, issue de l'appartement 15 avec laquelle il a adopté une fille, origine de la *bilik 1*. La seconde épouse de Kalang a connu des succès dans le tissage, sans pour autant devenir une grande experte. Elle s'aidait de charmes pour la mémoire (*ubat pengingat*), plus précisément d'un charme *tekuyong* (une coquille d'escargot), d'un charme pour l'habileté (*ubat pandai*) et d'un charme de Kumang pour le tissage, tous hérités de sa belle-mère.

Grand-mère 26 est adoptée enfant par ce couple et lorsqu'elle épouse Grand-père 26, elle amène avec elle sa mère, veuve à cette époque. Cette dernière a apporté ses charmes et a tenté de voler les charmes rizicoles de son appartement d'origine (le 6), ce qui lui a valu d'être immédiatement frappée de paralysie. Elle est décédée sans jamais retrouver l'usage normal de ses jambes, malgré quelques améliorations.

²⁵² Il y a surenchère entre deux *bilik* sur l'habileté des tisseuses et la difficulté de leur ouvrage, chacune réclamant son ancêtre comme la plus grande tisseuse et son plus grand *pua'* surpassant celui de l'autre, d'où certaines inconsistances. Ces dernières étant mineures, elles sont laissées telles quelles dans le texte.

Kalang et son épouse ont acquis de nombreux biens à la suite de bonnes récoltes rizicoles et ont enrichi le patrimoine de l'appartement de plusieurs objets et d'une jarre. Ses descendants ne s'entendent pas à première vue sur le montant de son *adat pemati*. Grand-mère 6 affirme qu'il a reçu 9 ou 10 *igi' jabir*, tandis que son fils et un autre villageois mentionnent plutôt *sigi' (1) alas*. Tous ont probablement raison, mais ils ne font pas référence à la même époque. En effet, Kalang a été honoré deux fois, en 1956 et en 1988. Sachant que l'*adat pemati* augmente dans ces situations, il est possible que Grand-mère 6 fasse référence au montant original, tandis que les deux hommes se souviennent de celui en vigueur à leur époque. Cette hypothèse serait cohérente avec le fait que les succès de Kalang n'égalent pas ceux de sa mère ou, de manière générale, d'autres villageois ayant obtenu *sigi' (1) alas*. En 1988, c'est son petit-fils qui décide de fêter à nouveau Kalang et il est motivé, diront d'autres personnes, par le fait qu'il reçoit un soutien de celui-ci. L'épouse de Kalang, décédée dans l'appartement 26, a été célébrée par celui-ci lors du *gawai antu* de 1988. De plus, la *bilik* 26 a assumé le rite pour la mère de Kalang, décédée après 1956, et donc fêtée en 1988. Or, à cette date, la *bilik* 6 avait deux *antu* d'une *adat* de *sigi' (1) alas* à honorer, situation dangereuse conduisant à la chaleur rituelle. C'est pourquoi, il a demandé à des proches de prendre en charge l'un d'eux.

Grand-père 6, le fils de Kalang, s'est marié quatre fois. Sa première épouse, une cousine germaine²⁵³, est décédée très jeune, emportant dans sa tombe de nombreux objets de valeur en gage de la peine suscitée par sa disparition²⁵⁴. Sa seconde épouse est Mère 14 qui divorce après avoir mis au monde deux fils. Mère 14 invoque un mauvais rêve, mais d'autres villageois soulignent plutôt que son appartement d'origine étant vide, elle serait revenue pour en assurer la continuité. La troisième épouse de Grand-père 6 meurt également très tôt. Grand-mère 6 arrive dans le courant des années 60 à la suite du décès de son premier époux, laissant à sa première belle-mère trois jeunes enfants et apportant avec elle un nourrisson, la cadette. Le couple a deux filles, portant à cinq le nombre total de frères et sœurs.

²⁵³ Le père de Kalang est le frère biologique de la mère d'Endun (19) dont la sœur a épousé Kalang, liant une seconde fois les appartements 6 et 19.

²⁵⁴ Les objets inhumés avec les défunts sont généralement de valeur moindre sauf lorsqu'une *bilik* est prospère, que l'on tient à souligner à quel point le décès est source de peine et que le ou la défunt(e) ne laisse pas de descendance. Dans ce dernier cas, la pratique tend à réserver les biens à cette descendance.

Grand-père 6 a participé au chœur des *lemambang*, répondant aux bardes plus illustres et il a été assistant du *tuai rumah*. Grand-mère 6, quant à elle, ne maîtrise aucune activité féminine prestigieuse. Le couple n'a pas acquis de biens de valeur et a vécu au gré des récoltes, bonnes ou mauvaises. Une *adat pemati* de huit *igi' jabir* a été délivrée à Grand-père 6 qui a échappé cependant à son équivalence en paniers lors du *gawai antu*, car il s'est converti au christianisme. La conversion est peut-être liée à celle de ses enfants et particulièrement de son fils aîné, officiant à l'église. Grand-mère 6 est encore vivante en 1996.

Les deux fils aînés sont les responsables de l'appartement, encore que le second semble avoir des liens plus distants avec sa famille, à l'exception de son frère. Il a conservé le charme de parole, le gingembre pétrifié, et a obtenu par lui-même un autre charme dont son frère ignore l'usage, un *batu tekuyong* (coquille d'escargot). Il travaille pour la compagnie pétrolière Shell à Miri et tous les indices témoignent d'un haut niveau de vie : achat d'une maison, d'une voiture, etc. De toute évidence, il souhaite développer son art oratoire et prend la parole chaque fois que l'occasion s'en présente dans les rituels importants. Son frère, un instituteur, a les mêmes visées : il est l'assistant du *tuai rumah*; il se joint volontiers aux *tuai* et prononce des discours. Il affirme n'avoir aucune aide personnelle, mais emprunte à son frère le charme hérité de son grand-père, auquel il peut prétendre. Fait important, il ne sollicite pas le charme nouvellement acquis par son frère. Tous deux sont convertis au christianisme et le cadet officie même à l'église. En 1996, Grand-mère 6 occupe l'appartement avec sa fille cadette, son gendre et leurs enfants qui se préparent à fonder leur propre *bilik*, la 33.

La *bilik* 2

La *bilik* 2 est l'une des maisonnées fondatrices du village. Il est possible de remonter sept générations avant l'actuelle dépositaire, mais avec des informations très fragmentaires pour les plus anciennes. Les seules figures marquantes dont se souviennent les villageois datent de six générations avec un homme brave. Celui-ci se transforme en python à son décès et aide son fils à exceller lui aussi dans l'art militaire. Cet *antu* est également réputé pour provoquer la guérison de nombreux villageois. Son arrière-petit-fils hérite de son prénom et se distingue à son tour comme guerrier, mais décède lors d'un raid. Avec ces épisodes relatés par de nombreux villageois, nous savons que la maisonnée a compté des braves. Il est difficile cependant d'évaluer

l'impact de ces hommes dans leur communauté, car leur descendante est avare de paroles sur ce passé, par choix ou parce qu'elle en ignore les détails²⁵⁵.

Par contre, la prospérité ne semble pas au rendez-vous dans la lignée. Les arrière-grands-parents auraient vécu modestement, de même que les grands-parents. Le grand-père a participé au raid de Chalong sans succès. L'*adat pemati* du couple n'est pas connue précisément, mais elle est traduite par un panier *gelayan* pour le *gawai antu* de 1988.

La fille unique du couple épouse en premières nocces un homme de l'appartement 20, qui vient habiter avec elle, de qui elle a une fille, Mère 2. Après son divorce, lui repart dans sa *bilik* natale et elle épouse son voisin de la *bilik* 24, lui aussi enfant unique. Elle quitte alors son appartement natal et laisse sa fille à ses parents, créant ainsi un vide en termes de génération productrice.

Mère 2 épouse un homme d'un village voisin qui n'aura pas de *pangkat* et obtient un panier *gelayan* lors du *gawai antu* de 1988. Mère 2 elle-même se considère sans *pangkat*.

Des sept enfants du couple, deux sont maintenant rattachés à l'appartement. La fille aînée en assure officiellement la continuité, mais elle est partie avec son époux et sa famille entre 1991 et 1996 pour tenter sa chance en ville²⁵⁶, laissant derrière elle sa fille scolarisée. Sa sœur est revenue dans sa *bilik* natale après son divorce avec ses trois enfants d'âge scolaire et habite donc l'appartement dont elle ne peut visiblement espérer en devenir la véritable dépositaire.

La maisonnée, ne comptant pas d'hommes présents pour les travaux masculins et aucun revenu extérieur vit très chichement, sans même pouvoir compter sur des biens des générations antérieures.

²⁵⁵ Cette maisonnée est classée parmi les maisonnées originellement fortes du fait de cette ascendance, encore qu'il soit difficile d'évaluer exactement son passé.

²⁵⁶ Elle est également la mère d'une femme mariée qu'elle a eue alors qu'elle était encore à l'école.

9.4.3 Des maisonnées en ascension

La *bilik* 28

Père 28 et Mère 28, les nouveaux fondateurs d'une *bilik* à la suite de la scission avec la maisonnée 8 (présentée plus loin), sont discrets : ils se montrent peu sur le *ruai*, n'entretiennent pas de réseaux importants, défendent un mode de vie traditionnel ancré sur les relations aux *antu* et font peu parler d'eux. Tous deux sont issus de parents modestes.

Le couple mentionne cependant, en entrevue, sa prospérité matérielle depuis les dix dernières années. Il n'a jamais manqué de riz et n'a jamais consommé le « riz chinois ». De plus, la maisonnée comprend trois jarres de valeur, toutes trois acquises par le couple : une *tajau menaga'*, une *ningka begeri* et une jarre *rusa'*. Cette aisance est imputable au soutien des parents décédés de Mère 28. Depuis leur mort (à l'appartement 8), ces parents n'ont cessé de se manifester auprès de leur descendance et de les supporter dans leurs entreprises. Lors d'un rêve, ils ont confirmé à Mère 28 qu'elle et son époux auraient toujours de bonnes récoltes de riz, ne manqueraient pas d'argent et pourraient acquérir des biens. Il est probable qu'un charme a été transmis à cette occasion, encore que les principaux intéressés hésitent à en dire plus : ils ne veulent pas que d'autres villageois entendent. La maisonnée possède également un charme *jedian* qui contribue à l'abondance du riz.

Le père décédé de Mère 28 est également apparu à la fille de cette dernière vivant à Kuching alors qu'elle était parfaitement éveillée et berçait son enfant. Ce n'est qu'au moment de l'annonce du départ de son grand-père, que celle-ci se souvient qu'il est décédé. Aucun charme n'est remis à cette occasion, mais il ne fait aucun doute pour les villageois que cette apparition augure du soutien de l'aïeul. La preuve en est qu'avec un salaire de 600\$ par mois, la petite famille parvient à ne manquer de rien; elle envoie de l'argent aux parents demeurés au village et se meuble en objets coûteux, tel un réfrigérateur.

Les parents de Mère 28 se sont également manifestés en rêve sous la forme de python (*sawa'*), indiquant ainsi leur transformation (f.v. *bali*²⁵⁷) en cette bête. De plus, ils se sont manifestés physiquement en pénétrant dans l'appartement, phénomène immédiatement traité comme un augure par les responsables de la *bilik*. Par ailleurs, lors du terrain, la *bilik* a organisé des offrandes à la suite d'un rêve favorable fait par Père 28 dans lequel trois défunts du village lui réclamaient à manger (voir chapitre 4).

Outre ces biens matériels, Père 28 serait un brave²⁵⁸. Il ne confirme pas cette information, répétée à maintes reprises par nombre de villageois, mais les offices qu'il remplit l'attestent. Il a déjà transporté les trophées lors d'un grand rituel curatif (*gawai burong*) organisé en 1991 et il a été sollicité au rite final des morts (*gawai antu*) pour boire la bière de riz dans une coupe spéciale (*nyirup jalong*). Il a décliné l'invitation par peur de la sorcellerie. Étant donné sa grande réserve sur ce sujet, j'ignore tout des aides dont il a pu bénéficier. À son décès, un ou deux ans après mon terrain, il reçoit une *adat pemat* de *sigi'* (1) *alas*.

La fille du couple dont il a été question plus haut n'est plus rattachée à l'appartement, mais un fils assure la continuité de la *bilik*. Il vit à Kuching avec sa famille et, malgré un emploi précaire, 40RM par jour, il parvient à envoyer de l'argent à ses parents tous les mois.

La *bilik* 21

La *bilik* 21 s'est scindée de la 20, tandis qu'une tante célibataire de Digam, partageant la maisonnée, a adopté le quatrième enfant de celui-ci, alors qu'il était adulte, pour créer un appartement. Ce fils a d'abord épousé une femme à la *bilik* 2 dont il a eu une fille. Après son divorce, il est revenu dans son appartement natal et de là, il a construit l'appartement 21 avec sa seconde épouse et la tante de son père qui l'a adopté. Il a fait preuve de bravoure durant la Seconde Guerre mondiale, sans prendre pour autant de tête, et il aurait reçu de l'aide de son père décédé, Digam. Il connaissait les chants rituels (*mengap*), encore que le niveau qu'il a atteint dans cet art ne soit pas clair. De plus, il a obtenu de bonnes récoltes, ce qui lui a permis l'achat de nombreux biens, mais

²⁵⁷ *Bebali'* est la forme verbale intransitive — et non la forme nominale comme « transformation » le suggère — de *bali'* qui signifie « changer; altérer; se flétrir, baisser, diminuer; transformer ».

²⁵⁸ Il aurait participé aux opérations policières, vraisemblablement lors du conflit à la frontière indonésienne en 1963-1966 contre les communistes.

pas de jarre. Il y a mésentente sur son *adat pemat*i qui serait de 12 *igi' jabir*, avec cependant tressage d'un panier double. Son épouse n'est pas retenue comme une personnalité marquante et aurait obtenu une *adat* normale de trois *igi' jabir*.

Mère 21 se considère dans la moyenne et vit tant bien que mal. Elle a eu une fille d'une première union de courte durée et a adopté les deux fils aînés de sa sœur, élevés dans l'appartement 21, juste avant que cette dernière ne s'en sépare pour fonder l'appartement 29 avec son époux. Un dernier enfant est né d'une aventure d'un soir.

La fille aînée de Mère 21 a suivi son époux dans la 18 lors de son mariage, contre l'avis de sa mère. Un fils fraîchement marié et le cadet, célibataire, partagent l'appartement avec elle. L'aîné des fils demeure attaché à l'appartement, mais vit à Kuching où il occupe un poste politique. Il est soutenu par son aïeul éponyme, Digam.

Selon sa mère, Digam le jeune ne montrait aucune prédisposition scolaire qui expliquerait cette réussite politique, mais il bénéficie de nombreuses aides qui se cumulent les unes aux autres : un charme donné par son grand-père éponyme en rêve, un bois de cerf (*tandok pelandok*), un charme pour la parole (*ubat berandau*), une tortue pétrifiée (*batu kura'*) et enfin, la transformation de l'arrière-grand-père en cerf nain qui le suit un jour de retour d'école (voir chapitre 6). Pour toutes ces raisons, personne ne peut lui résister lorsqu'il parle et tout le monde se range de son avis. Le vice-premier ministre l'apprécie beaucoup, du fait de ce charme selon une villageoise, et l'engage dans son équipe. La réussite matérielle de Digam est éclatante. Pourtant ce dernier refuse de céder aux pressions de sa mère qui veut acheter une jarre précieuse. Cette attitude est peu courante car les membres de l'élite urbaine achètent volontiers des biens traditionnels en plus des marqueurs modernes de leur aisance. Il est difficile de prédire si Digam est résolument orienté vers une logique contemporaine lui faisant préférer les placements financiers comme le prétend sa mère ou si d'autres raisons le retiennent de cumuler les divers procédés prestigieux comme nombre de ses pairs. Notons que l'achat de cette jarre serait normalement crédité à sa mère et comptabilisé dans son *adat pemat*i à elle, d'où probablement l'insistance de celle-ci.

9.4.4 Une maisonnée dans la moyenne

La *bilik* 9

Les grands-parents de l'époux de Mère 9 ont fondé l'appartement à la suite d'une partition avec la 2. Le grand-père est décédé lors d'un raid alors que son épouse était enceinte de leur premier enfant. Fait rare, celle-ci ne s'est pas remariée et a élevé son fils unique seule. Elle a réussi à maintenir une autosuffisance alimentaire du fait du nombre restreint de bouches à nourrir et a acquis quelques savoirs dans le tissage. Elle connaissait les procédés de teinture, mais ne pouvait les réaliser seule. Elle a obtenu une *adat pemat* de sept *igi' jabir*, et un panier *gelayan* avec sept pointes lors du *gawai antu* de 1956.

Son fils épouse sa cousine germaine qui a déjà une fille d'un premier mariage dans son appartement natal, le 2. Elle quitte celui-ci et sa fille pour intégrer la *bilik* 9. Elle ne développe aucun talent particulier et suit les autres lors des opérations de tissage. Son époux ne maîtrise pas plus les domaines masculins, hormis des connaissances dans la loi coutumière qui lui valent une participation sur le comité du village, composé d'hommes respectés et du *tuai rumah*. Le couple vit modestement, sans réussite matérielle, et il obtient sept et neuf *igi' jabir* comme *adat pemat* pour la femme et l'homme respectivement. Tous deux ont un panier *gelayan* composé de sept pointes au *gawai antu*.

Leur fils unique reçoit le même panier pour une *adat pemat* de sept *igi' jabir*, indiquant qu'il a su se débrouiller sans mérite particulier. Son épouse, issue de l'appartement 21, encore vivante au moment du terrain, incarne selon elle cette situation qualifiée de moyenne (*tengan*) : ni la misère, ni l'aisance (*merinsa' enda', nyamai enda*²⁵⁹). Elle satisfait aux critères du minimum d'autonomie requis pour vivre (*ngidup kediri'*), c'est-à-dire avoir un appartement à soi et produire suffisamment de riz pour se nourrir. Mère 9 a hérité de charmes rizicoles de la grand-mère de son époux décédé, la fondatrice de la *bilik*. Cependant, ces charmes n'opèrent plus et la maisonnée ne réussit pas à acquérir des biens (*boleh utai*). Mère 9 compare leur vie, à elle, à sa fille et à son époux ainsi qu'à leurs deux jeunes enfants, à celle d'un poulet qui gratte le sol pour vivre. Il ne leur

²⁵⁹ *Nyamai* signifie littéralement « *good, pleasant, satisfied* » et est utilisé pour indiquer une vie « satisfaisante » et donc aisée.

arrive pas de souffrir de la faim; la récolte de riz nourrit la maisonnée lorsqu'une quantité suffisante de riz est semée. Personne ne se démarque cependant de la moyenne. Pour cela, il faudrait une aide supplémentaire.

À deux reprises pourtant, Mère 9 a rêvé qu'un *antu* lui donnait un charme. Le premier remonte à plusieurs années et implique un villageois encore vivant à l'époque, qui partage des noix d'arec et lui en donne une portion en indiquant qu'elles peuvent lui apporter la richesse. Mais ce rêve favorable ne se concrétise pas. Le second est très récent et implique son père décédé. Dans son rêve, il recouvre un morceau de bois investi des pouvoirs d'un charme. Mais Mère 9 ne trouve aucun charme à son réveil à son grand désarroi. Privée de charmes efficaces pour le riz, elle emprunte à l'occasion ceux de la *bilik* dont elle est originaire, mais plus souvent encore, elle loue les services de Père 12 pour les rites agricoles. Comme membre du village et responsable de son appartement, elle participe aux assemblées (*baum*), elle assure les corvées collectives, elle tient sa place dans les rituels collectifs et elle est traitée de manière rigoureusement égale aux autres dans toutes les sphères où l'égalité prédomine. Elle s'assure de disposer d'un réseau d'échanges et de services dans le domaine économique et social. Hors de ces espaces, elle n'est ni consultée ni sollicitée par les autres villageois.

9.4.5 Des *bilik* en difficulté

La *bilik* 10

La maisonnée 10 s'est constituée à la suite d'une partition avec l'une des *bilik* fondatrices, la 2. Sur les six enfants du couple, une fille demeure dans l'appartement avec son époux, sans se démarquer dans la sphère prestigieuse féminine ou matérielle. Cependant, Père 10 lui attribue une *adat pemati* de *sigi'* (1) *alas* et un panier *garong* simple tressé lors du *gawai antu* de 1988. Ces données sont incohérentes. Quant à son grand-père venu de Kanowit, il ignore tout.

La mère de Père 10 a épousé un Chinois qui la quitte quelques temps après la naissance de leur second enfant. Cette femme se débrouille avec des récoltes inégales et sans savoirs particuliers. Père 10 affirme pourtant qu'elle a acquis une jarre *menaga*, là encore une donnée difficilement crédible, et la dote d'une *adat pemati* d'un ou deux *igi' alas*. Elle décède alors qu'il a environ douze ans (c'est-à-dire autour de 1966), suivie de très près par sa propre mère, laissant les deux orphelins complètement seuls dans

l'appartement et devant se débrouiller par eux-mêmes. Le père biologique de Père 10, remarié à Miri, le contacte à nouveau dans les années 1990. Quant à sa sœur, elle a quitté l'appartement sans garder de liens.

Nombreuses sont les plaisanteries lancées à propos de Père 10 au cours de mes entretiens sur les charmes. Il est fréquemment cité comme exemple de l'inefficacité des charmes si leur détenteur ne travaille pas. Père 10 a hérité d'un charme pour le riz de sa mère, mais il néglige ses essarts selon les villageois. Ses récoltes sont donc très faibles, voire inexistantes comme en 1996, et le charme se serait volatilisé (*iya nyau*). Père 10, quant à lui, dit en entrevue ne posséder aucun charme : certains ont été enterrés avec ses grands-parents et il n'en a reçu aucun personnellement.

Mère 10 est originaire d'un autre village et vient d'une famille modeste. Ses parents parvenaient à obtenir de bonnes récoltes, mais ne se sont distingués dans aucune sphère en particulier. Ses grands-parents ont vécu légèrement mieux puisqu'ils ont acquis une jarre. Contrairement à son époux, Mère 10 est très vaillante : en 1991, les villageois louent régulièrement son endurance au travail; en 1996, le silence remplace les louanges. Visiblement, elle s'est résignée à la stratégie de son époux. La riziculture étant une affaire de couple, elle peut difficilement assurer une bonne récolte seule. Le couple loue régulièrement ses services (*bukuli*) à une *bilik* prospère pour la récolte de riz, de poivre, pour l'entretien de la poivrière, etc. Pour les villageois, le couple a franchi, par ce geste, les limites de l'autonomie.

Le couple a cinq enfants nés entre 1978 et 1989. En 1996, l'aînée est vendeuse dans un supermarché de Kuching et le second travaille dans une échoppe de Kuching. La contribution financière de l'aînée est perceptible par l'achat de quelques meubles bon marché comme une penderie de toile. Pour le reste, l'appartement est très dépouillé.

L'attitude de Père 10 n'hypothèque pas nécessairement les chances de ses enfants : le plus jeune s'est égaré dans la forêt un jour de fort orage. Lorsqu'il a été retrouvé, il était absolument sec. Il a donc été protégé par un *antu kamba'* (« nain, lutin ») et cet événement semble plutôt positif. Il est trop tôt pour évaluer cette aide dont les effets devraient se manifester lorsque l'enfant aura grandi.

La *bilik* 11

L'appartement 11 est étroit, construit de bois et de matériaux usés et contient le minimum de fournitures. Il abrite un couple, leur fille avec ses enfants ainsi que l'enfant d'une autre fille²⁶⁰. Seul exemple du village, les parents et leur fille, Indun, pourtant destinée à prendre leur succession, font « pot » à part (*periok kediri*), c'est-à-dire qu'ils ne partagent aucune dépense²⁶¹ et ne mangent pas le même riz : les parents s'alimentent à même leurs récoltes, tandis que la fille achète sa subsistance à partir d'une allocation gouvernementale et de travaux réalisés pour une femme âgée du village (en remboursement de dettes qu'elle contracte vis-à-vis d'elle). La *bilik* a déjà subi une partition entre Indun et son frère, marié et père de trois enfants, qui vit pour l'heure à Kuching. Ce dernier a construit une hutte temporaire à côté de la longue-maison dans l'attente de bâtir un jour sa propre *bilik* dans le prolongement du bâtiment principal²⁶². L'une des filles d'Indun, âgée de cinq ans, est ouvertement ostracisée dans le village. Elle est la seule à ne pas être la bienvenue lorsqu'elle pénètre un appartement rempli de monde; on lui donne un biscuit et on la chasse²⁶³.

L'implication de Père et Mère 11 dans la vie villageoise se limite aux obligations : ils participent aux assemblées réunissant un représentant par appartement, ils sont présents aux rituels impliquant tout le village et ils assurent leur tour de corvées. Ils bénéficient d'un traitement rigoureusement égal dans ces domaines où l'égalité stricte fait loi. Cependant, ils n'ont absolument aucun réseau d'entraide dans le village et le soutien qu'ils obtiennent lors des rituels, très limité, provient des parents de Mère 11 dans un village voisin ou se limite aux dons de rigueur. Ils travaillent seuls, ne participent à aucun groupe d'échange de travail, ne sont jamais sollicités et ne louent pas les services d'autres villageois. Malgré cette exclusion très forte, Père et Mère 11 vivent de manière autonome et produisent suffisamment de riz pour se nourrir. En 1996, leur récolte a

²⁶⁰ Cette dernière a vécu avec son conjoint dans cet appartement dans lequel ils ont eu cet enfant. Elle a par la suite quitté la *bilik* natale, mais les parents ont conservé l'enfant auprès d'eux. Normalement, en cas de divorce et de départ des deux parents, les enfants demeurent dans leur *bilik* natale avec les responsables de ceux-ci, marquant très clairement la préséance de la résidence sur la filiation (Béguet 1993).

²⁶¹ Ce mode d'organisation est normalement celui de deux couples de même génération qui cohabitent encore dans le même appartement, mais dont l'un se prépare à fonder une nouvelle *bilik*.

²⁶² Ce mode d'organisation est rare également. Dans les autres cas recensés, le couple quitte sa *bilik* natale lorsqu'il est prêt à emménager dans le nouvel appartement. À l'heure actuelle, plusieurs couples de la même génération peuvent officiellement cohabiter très longtemps lorsqu'un seul vit effectivement au village — comme c'est le cas ici —, tandis que l'autre ou les autres travaillent en ville.

²⁶³ On doit normalement accueillir tout visiteur par un *latu* (« entre ») et lui présenter boisson et nourriture.

même été excellente. Ils ne louent jamais leur force de travail à d'autres villageois. Père et Mère 11 (29) sont convertis à la religion baptiste, mais pratiquent encore de nombreux rituels animistes, notamment en matière rizicole. Ils possèdent des charmes familiaux pour le riz. Ils affirment ne bénéficier d'aucune autre aide et les villageois soutiendraient très certainement cette version.

Malgré son exclusion manifeste, la maisonnée est pourtant connectée aux fondateurs du village, lien que personne d'autre ne souhaite se remémorer. Cependant, l'histoire de l'appartement a contribué à isoler ses actuels occupants. La maisonnée a été ballottée entre deux villages et la mère de Mère 11 (29), originaire d'une longue-maison voisine, s'est remariée de nombreuses fois, laissant ses enfants seuls derrière elle. Elle est revenue à la fin de sa vie et est décédée entre 1991 et 1996, à un âge très avancé. Son *adat pemati* de trois *igi' jabir* tient compte de sa pratique d'accoucheuse et du tissage de certains *pua'*. À cette exception près, les membres de la maisonnée 11 se souviennent très bien de toutes les généalogies les liant aux autres maisonnées, mais d'aucune *adat pemati* des autres ascendants de la maisonnée, ni d'aucun accomplissement.

9.5 Analyse et commentaires

Le tableau 1 synthétise ces résultats par registres sans prendre en compte les générations les plus jeunes (couples n'ayant pas encore pris le relais de la responsabilité productive de la maisonnée, célibataires et enfants scolarisés) dont le destin n'est pas fixé. Rappelons également que les données sont d'autant plus parcellaires que l'on remonte dans le temps. Le tableau 2 organise ces mêmes résultats par génération. Les deux tableaux considèrent les domaines suivants : riziculture, jarres précieuses, tissage, chasse aux têtes, *lemambang*, savoirs (*adat*, art oratoire, généalogies), *tuai rumah* et participation au comité « des sages » autour du *tuai rumah*, arts de la guérison (chamanisme, capacité à manger les augures, herboristerie) et offices rituels. Chaque domaine comporte quatre catégories : très forts, forts, moyens et aucun. La première suppose une réussite très nette et reconnue : des récoltes systématiquement abondantes, l'acquisition de plusieurs jarres précieuses, la maîtrise complète de l'art du tissage, la prise de tête (ou le meurtre de personnes depuis l'éradication de la chasse aux têtes), les *lemambang tuai*, la maîtrise remarquable des savoirs, être *tuai rumah*, le chamanisme et les offices rituels importants. La catégorie « forts » regroupe les bons riziculteurs,

l'acquisition d'une jarre précieuse, une bonne capacité en tissage sans la maîtrise de toutes les opérations, la participation glorieuse à un raid sans prise de tête, mais éventuellement cannibalisme (ou le fait d'avoir rempli un rite en vertu de la lignée), un *lemambang* en second, une bonne connaissance des savoirs, *tuai rumah* en second, les arts de la guérison importants sans être comptabilisés dans l'*adat pemat*i et des offices rituels de moindre importance. La troisième catégorie est créée pour les riziculteurs moyens, la participation au comité des « sages », les arts de la guérison mineurs et les offices rituels n'impliquant que des maisonnées. La dernière catégorie permet d'indiquer les maisonnées qui ont connu la pauvreté, qui n'ont obtenu aucune jarre et qui n'ont connu aucun succès dans les autres sphères. Notons qu'il est rare que des villageois indiquent que les générations antérieures ont vécu dans la pauvreté, aussi la majorité des riziculteurs passés se trouvent minimalement dans la troisième catégorie. De ce nombre, certains devaient certainement relever de la dernière. La situation des personnes résidant en ville fait l'objet d'une codification particulière concernant leurs emplois : très élevés, assez bons, dans la moyenne ou sans qualification et précaires.

Les maisonnées inscrites entre parenthèses sont liées par la parenté à celle qui précède la parenthèse. Ainsi, dans la formule A (B, C), B et C sont des enfants de A, mais vivent dans des appartements différents suite au mariage ou à l'adoption. Ils peuvent se remémorer le succès de leur ancêtre A. Cependant, ce succès n'est pas crédité à leur *bilik*, mais uniquement à celle de A. Par ailleurs, les maisonnées séparées d'une barre ont connu une scission. A/B sont de la même génération et B s'est scindé de A.

Tableau 1 : la différenciation par registres

Emplois	Très élevés	Assez bons (instituteurs dans la fonction publique par exemple)	Situation moyenne : bons salaires mais précaires ou revenus moyens	Précaires et sans qualification
Urbains	4.6.7.20.2125.26.	1.14. 15.32.34.	3.12.15.17.18.19.22.23.24.27.28.	2.5.8.9.10.11.16.30.31.

Riz	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Producteurs	16.19.22.	12.18.28.32.	3.8.9.11.15.20.21.24.25.31.	2.10.13.14.27.29.30.33.
Génération -1	12.13.18.21(29).26	5.16(.30.31.).17.19.20.	1.2.3.6.7.8(28).9.10.11.14.15.22.25(.32.)	
Génération -2	6.12.17..19(.26.).15.25(.32.)	7.9.14.18. 20 (.21./29.).	2.3.5(.30.31.).8(.28.).10.22.24.	1.13(.27.).16.
Génération -3	3.7.14. 15.16	5(.30.31.)		13(.27.)
Génération -4 (et +)	6.12(.13/27.14.15.)			

Jarres précieuses	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Producteurs	16.22.	19.26.18.		2.3.8.9.10.11.12.13.14.15.20.21.24.25.27.29.30.31.32.33.
Génération -1	13.16.18.19.	.5. (.30.31.)..25. (.32.)..26. 12.10.		1.2.3.6.7.8.9.11.14.15.17.20.21.22.
Génération -2	12.15.17.	6.7.8.18.19(.26.).20(.21./29)		1.2.3.5(.30.31.).9.10.13.(27).14.16.22.24.25(.32)
Génération -3	7. 14. 15.16	5(.30.31.).21.		13(.27.)
Génération -4 (et +)	12(.13./27.14.15.)			

Tissage	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Producteurs	14.22.	18.	12.	2.3.8.9.10.11.13.15.16.19.20.21. 24.25.27.28.29.30.31.32.33.
Génération - 1	14.18.	.5(.30.31.).20(.24.)	25(.32.).11.	1.2.3.6.7.8(28).9.10.12.13.(.27). 15.16.17.19.21(.29.).22.26
Génération - 2	17.18.19(.26.).	5.(.30.31.).9.	3.5.	1.2.7.8 (.28.).10.12.13(27).14. 15.16.20.22.24.25(32).20(.21./29.)
Génération - 3	5(.30.31.).6.7.15.			13. (.27.) .19.
Génération - 4 (et +)	6. (génération -5)			19.

Chasse aux têtes	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Producteurs	28.	19.24.	15.	2.3.8.9.10.11.12.13.14.16.20.21. 22.25.27.29. 30.31.32.33.
Génération - 1	1.3.5.(.30.31.).12.	19.21.26.		2.6.7.8.9.10.13.15.16.18.20.22. 25.(.32.)
Génération - 2	2.5(.30.31.).14.20(.21./29.).22.	24.		1.3.7.8.12.15.16.17.18.19.(26.). 25.(32.)
Génération - 3	16.19. (.26.).22.24.	5.(.30.31.)		13.
Génération - 4 (et +)	2.(.8./28.9.10.11.) (gén.-5). 2. (.8./28.9.10.11.) (-6) 7.16.16(gén.-5). 19(26.)(gén.-5).			

Lemambang	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Producteurs	27.		8.15.	
Génération -1	13.21.	3. 6.7.8.17.		
Génération -2	8.24/20.	6.		
Génération -3				
Génération -4 (et +)				

Savoirs (adat, art oratoire, généalogie)	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Producteurs	.8.27.			
Génération -1	13.14.26.			
Génération -2	6.7.15.			
Génération -3	6. (fm).15.(fm)			
Génération -4 (et +)				

Tâches rituelles	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Producteurs	14. (fm) .19. (fm et hm) .27. (hm) .28. (hm)	18. (fm)	12. (hm)	
Génération -1	1(fm).3.(hm).5(.30.31.)(hm).12 (hm).13. (hm) .14. (fm) . .17. (fm) .18. (hm et fm).21. (hm)			
Génération -2	8 (hm).14.(fm).18 (fm).19. (.26.)(hm). 22.(hm).24./20. (hm) .	24.(hm)		
Génération -3	.3.(hm)..7.(fm).15.(hm et fm) .24. (hm)			
Génération -4 (et +)				

Tableau 2 : la différenciation par génération

Producteurs	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Riz	16.19.22.4.6.7.20.21.25.	12.18.28.32.	3.8.9.11.15.20.21.24.2	13.14.27.2.29.10.30.33.2.5.8.9.10.11.16.30.31.
Salaires (urbains)	26.	1.14.15.32.34.	5.27.31..3.12.15.17.18.19.22.23.24.28	
Jarres	16.22.28.	18.19.26.		2.3.8.9.10.11.12.13.14.15.20.21.24.25..27.29.30.31.32.33.
Tissage	14.22.	18.	12.	2.3.8.9.10.11.13.15.16.19.20.21.24.25.27.28.29.30.31.32.33.
Chasse aux têtes	28.	19.24.	15.	2.3.8.9.10.11.12.13.14.16.20.21.22.25.27.29.30.31.32.33.
Lemambang	27.		8.15.	
Savoirs	18.27.			
Tuai rumah	18.19..27.		6.	
Tâches rituelles	14. (fm) .19. (fm et hm) .27. (hm). 28. (hm)	18. (fm)	12. (hm)	

Génération	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
- 1				
Riz	12.13.18.21(.29.).26	5(.30.31.).16.17.19.20(.24.)	1.2.3.6.7.8(.28.).9.10.11.14.15 25.(.32.).	
Emplois				
Jarres	13.16.18.19.	1.2.5.(.30.31.).10.12.25(.32.).26.		1.2.3.6.7.8.9.11.14.15.17.20.21.22.
Tissage	14.18.	5. (.30.31.).20(.24.)	11.25(.32.).	1.2.3.6.7.8.(28).9.10.12.13.(27).15 16.17.21 22.(29).26.
Chasse aux têtes	1.3.5. (.30.31.).12.	19.21.26.		2.6.7.8.(28).9.10.11.13.15.16.18 20.22.25.(.32.).
Lemambang	13.21.	3.6.7.8.17.		
Savoirs	13.14.26.			

<i>Tuai rumah</i>	18.	6.9.19.		
Art de la guérison	14..	17.	11.	
Tâches rituelles	1.(fm).3.(hm).5.(.30.31.)(hm).12.(hm).13.(hm) 14.(fm).17.(fm).18.(hm et fm).21. (hm)			

Génération - 2	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Riz	6.12.15.17.19.(26).25.(.32.)	7.9.14.20.(.21./29.).	3.2.5.(.30.31.).8.(28).10.22.24	1.13.(.27.).16.
Salaires (urbains)				
Jarres	12.15.17	6.7.8.18.19.(.26.).20.(21/29)		1.2.3.5.(.30.31.).9.10.13(27).14.16.22.24.25.(.32.)
Tissage	17.18.19. (.26.).	5.(.30.31.).9.	3.5.	1.2.7.8.(28).10.12.13.(27).14.15.16.20.(.21/29).22.24.25.(.32.).
Chasse aux fêtes	2.5.(.30.31.).14.20.(.21./29.).22.	24.		1.3.7.8.12.13.15.16.17.18.19.(.26.).25.(.32.)
<i>Lemambang</i>	8.24/20.	6.		
Savoirs	6.7.15.			
<i>Tuai rumah</i>	18.	6.		
Tâches rituelles	8.(hm).14.(fm).18.(fm).19.(.26.)(hm).22.(hm).24./20.(hm).	24.(hm)		

Génération - 3	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Riz	3.7.14.15.16.	.5.(.30.31.)		13.(.27.)
Salaires (urbains)				
Jarres	7.14.15.16	.5.(.30.31.).21.		13.(.27.)
Tissage	.5.(.30.31.).6.7.15.			13.(.27.).19.
Chasse aux têtes	.16.19.(.26.).22.24.	.5.(.30.31.)		13.
<i>Lemambang</i>				
Savoirs	.6.(fm).15.(fm)			
<i>Tuai rumah</i>	.3.(hm).7.(fm).15.(hm et fm) .24. (hm)			
Tâches rituelles				

Génération - 4 (et +)	1 : très fort	2 : fort	3 : moyen	4 : aucun
Riz	6.12.(.13./27.14.15.)			
Salaires (urbains)				
Jarres	12.(.13./27.14.15.)			
Tissage	6.(-5)			19
Chasse aux têtes	2. (.8./28.9.10.11.) (-5). 2. (.8./28.9.10.11.) (-6) 7.16.16.(gén.5).19.(.26.).(gén.-5).			
<i>Lemambang</i>				
Savoirs				
<i>Tuai rumah</i>				

Ces histoires, maisonnée par maisonnée, autorisent plusieurs constats. Tout d'abord, il appert que les personnes qui se différencient de manière marquée disposent effectivement d'une aide individuelle. Les charmes se transmettent, mais le succès dépend le plus souvent de relations personnalisées et renouées à chaque génération.

Le tableau 1 permet de repérer la répartition des succès dans le village. Il s'agit de comptabiliser pour chaque appartement, les occurrences d'une réussite forte ou très forte, tous domaines et toutes générations confondus. Le village se répartirait alors en trois groupes. Le premier, avec un résultat compris entre huit et treize occurrences compte neuf maisonnées (5, 6, 7, 12, 14, 15, 16, 18, 19); le second regroupe six maisonnées apparaissant entre cinq et huit fois (8, 9, 13, 20, 22, 26), tandis que le dernier groupe, entre zéro et quatre fois, est formé de quinze maisonnées (1, 2, 3, 10, 11, 17, 21, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33). C'est cependant dans le dernier groupe que l'on trouve six maisonnées récentes fondées par la génération productive qui n'ont pas eu le temps encore de se construire une histoire. Si l'on exclut ces appartements, la répartition est relativement égale entre les trois groupes.

Évaluons ensuite le maintien des maisonnées dans la réussite. Seules neuf maisonnées (5, 7, 12, 14, 15, 16, 18, 19/26)²⁶⁴ parviennent à figurer parmi les *bilik* fortes (catégories 1 et 2 confondues) pendant trois générations dans un domaine ou un autre (en incluant la génération urbaine). Ce nombre tombe à trois (12, 15, 16) si l'on restreint l'analyse à la catégorie « très fortes ». Seules cinq (5, 7, 16, 19/26) des neuf maisonnées fortes ou très fortes comptent encore aujourd'hui parmi les plus importantes du village, dont deux sont en fait liées par une scission récente. Les troisième et quatrième (7, 16) ont connu respectivement une génération vivant dans la misère ou dans la moyenne avant de renouer avec le succès. Il est de toute évidence difficile de se maintenir parmi les maisonnées les plus importantes du village générations après générations.

À l'inverse, seules deux maisonnées (10, 11) n'ont pas d'ascendants prestigieux et figurent toujours dans les catégories 3 et 4 des tableaux. Sur le plan matériel, quatre maisonnées ont connu au moins trois générations difficiles ou moyennes (3, 8, 10, 13) et

²⁶⁴ Notons que la *bilik* 26 ne compte que trois générations depuis sa création, dont la troisième est en train de s'assurer une place par des études supérieures. Par ailleurs, les antécédents de la maisonnée à partir de laquelle elle s'est scindée, la 19, sont pris en compte ici d'où la barre « / ».

une autre se joint à elles pour l'absence d'acquisition de jarre (14). Neuf maisonnées (2, 8, 10, 13, 15, 16, 19/26, 21/29) ne se démarquent pas pour le tissage durant au moins trois générations et quatre (8, 13/27, 16, 25/32) pour la chasse aux têtes. Cependant, parmi ces onze *bilik*, cinq apparaissent également à un autre moment de leur histoire parmi les maisonnées fortes durant trois générations (13, 15, 16, 19/26).

Examinons maintenant le cumul de plusieurs sphères prestigieuses à la même génération²⁶⁵, à partir du tableau 2, en comptant la prospérité matérielle (riz et/ou argents pour les urbains), les jarres précieuses, le tissage, la bravoure guerrière, les *lemambang* (regroupé avec le chamanisme le cas échéant), les savoirs et les *tuai rumah*. Les trois derniers secteurs ne sont pas comptabilisés plusieurs fois si tous les succès s'y trouvent concentrés. Vingt et un couples, répartis dans quinze maisonnées (5, 6, 7, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 28), parviennent à concentrer la réussite dans trois domaines, toutes générations confondues, avec une moyenne de cinq couples par génération. Une seule maisonnée (5) parvient à exceller en même temps sur le plan de la prospérité matérielle, du tissage et de la chasse aux têtes, et ce, plusieurs générations consécutives. Effectuant la même analyse pour les couples cumulant deux domaines prestigieux, il est possible d'en dégager treize, relevant de dix maisonnées distinctes (5, 8, 12, 13, 14, 16, 18, 20, 26, 27) dont trois n'apparaissent pas dans le calcul précédent (8, 13, 27) concernant trois domaines prestigieux. Au total donc, dix-huit maisonnées se démarquent à un moment donné de leur histoire dans deux ou trois domaines prestigieux. Si l'on se souvient que neuf *bilik* sont très récentes au village du fait d'une scission effectuée par la génération actuellement productrice, ce résultat touche une forte proportion du village.

À l'autre pôle du continuum, treize couples producteurs ne détiennent aucun talent particulier (2, 3, 9, 10, 11, 13, 15, 21, 25, 29, 30, 31, 33); huit (2, 6, 7, 8, 9, 11, 15, 22) à

²⁶⁵ Il est possible de partir pour chaque appartement de la génération des producteurs et de remonter ou de descendre dans le schéma de parenté. Cette méthode permet de regrouper globalement les couples ayant vécu à la même époque. Cette méthode est cependant approximative puisqu'il existe un écart d'âge important entre les producteurs et donc leurs ascendants. De plus, bien que les mariages intra-générationnels soient la norme, il est fréquent de marier deux conjoints d'une génération différente, moyennant un rite correctif (*enselan*). Ces mariages faussent évidemment l'ordre des successions générationnelles. Des réajustements ont été opérés lorsque nécessaires pour situer les gens dans leur époque.

la génération précédente²⁶⁶ et cinq dont un doublé parmi les ancêtres plus lointains (1, 3, 10, 13, 16). Au total, toutes générations confondues, ces vingt-sept couples impliquent dix-neuf maisonnées. De ce nombre, trois (8, 13, 16) abritent également à un autre moment de leur histoire des couples qui cumulent le prestige dans trois domaines.

Ainsi, il y a des maisonnées très prospères qui n'ont jamais maîtrisé l'art du tissage ou de la guerre (6, 16); d'autres qui comptent de grands guerriers, de grandes tisseuses ou de grands bardes sans jamais connaître l'aisance matérielle (27). Le cumul de tous ces talents est exceptionnel (un appartement, le 5) et les pouvoirs sont rarement concentrés dans les mêmes mains. De plus, rester forts génération après génération est peu courant également. À l'autre extrême, le nombre de *bilik* éprouvant des difficultés sur plusieurs générations est également restreint. Ainsi, les domaines prestigieux sont entre des mains (et des maisonnées) qui varient selon les générations, avec généralement un tiers d'entre elles qui se démarque dans un domaine ou un autre. Ce tiers fluctue et finit par concerner la majorité des appartements sur plusieurs générations. Les villageois ont raison : d'une génération à l'autre, la réussite varie. Ces fluctuations sont évidentes lorsque l'on examine les *adat pemati* de chaque génération.

Pour évaluer les fluctuations des *adat pemati*, trois catégories sont prises en compte : normale / moyenne (1), forte (2) et très forte (3). Ces catégories traduisent des *adat pemati* en jarres *jabir*, en *pending* et enfin, en *alas* ou plus²⁶⁷, ou encore sur le registre des paniers tressés au *gawai antu* aux paniers *gelayan*, *garong tunggal* et *garong sapit* tressés pour le *gawai antu*. Ces deux échelles combinées permettent de situer la majorité des villageois. Dans la mesure où l'*adat* est individuelle, les fluctuations sont enregistrées en fonction des couples et du sexe. Les *adat pemati* en italiques sont celles que l'on peut présumer pour des gens vivants.

Prenons les vingt-trois appartements pour lesquels il est possible de comparer les *adat pemati* d'au moins deux générations, en tenant compte du sexe. Un seul appartement (5) demeure très fort sur les trois générations, tant du côté des hommes que des femmes. Trois demeurent très forts du côté masculin (12, 24, 26), mais avec des données sur

²⁶⁶ Notons que trois appartements (6, 7, 8) comptent cependant un *lemambang* en second ou un *tuai rumah* adjoint. Ces talents ne suffisent pas à contrebalancer l'absence de toute réussite dans les autres domaines, c'est pourquoi ils sont considérés dans cette catégorie.

²⁶⁷ Cependant, une *adat pemati* de 7 *igi' jabir* est comptabilisée dans la catégorie 2.

deux générations seulement. Deux *bilik* (9, 17) se maintiennent dans la catégorie moyenne tant pour les hommes que les femmes et deux autres (14) pour les hommes et femmes (10) respectivement. Un appartement connaît des fluctuations entre les catégories « fort » et « très fort » (19), et un autre (18) pour les hommes. Une maisonnée (16) fait preuve d'une génération faible, parmi un ensemble de couples forts et une autre (14) présente le même profil pour les hommes. La stabilité est présente du côté des femmes, mais dans la normale (catégorie 1) pour quatre appartements (2, 3, 8, 13) ou des hommes (10).

Un appartement (15) a décliné tant du côté de ses membres masculins et féminins; deux autres ont fait de même (2, 24) pour l'un ou l'autre sexe. Trois *bilik* sont marquées par l'ascension des hommes ou des femmes (12, 20, 21). Enfin, les maisonnées restantes connaissent des fluctuations pour les deux sexes (7, 22, 25) ou un seul (1, 3, 6, 8, 13, 14, 18, 20).

Si l'on pouvait à nouveau refaire l'exercice à un autre moment de l'histoire des appartements, il est fort à parier que ces derniers présenteraient un autre profil encore. La profondeur historique manque pour de nombreux appartements pour faire ressortir la difficulté pour chacun de maintenir son niveau, génération après génération. Seule une minorité y parvient et la norme est clairement la fluctuation.

9.6 Conclusion

La notion de destinée (*nasip*) est au cœur de plusieurs ambiguïtés qui permettent de mieux cerner la part des *petara*, de l'individu et de l'héritage familial dans les accomplissements individuels. Cette destinée est forgée par les *petara* dès avant la naissance et elle est individuelle et non transmissible. Cette notion place ultimement hors du ressort humain la différenciation en l'imputant aux entités invisibles. De fait, il est courant de clore un échange sur les accomplissements ou les échecs vécus en concluant qu'il s'agit de la destinée sur laquelle les humains n'ont aucune prise. Ce constat pondère les conclusions des chapitres précédents. La responsabilité des humains se mesure à leur engagement attentif à leur environnement et à la capacité de réagir adéquatement aux manifestations des entités invisibles, mais non à l'ultime raison de leur succès. Ce succès est toujours entre les mains des *petara*, que ce soit comme

forgerons des destinées ou dans l'aide concrète qu'ils choisissent d'apporter ou non. Bien qu'une bonne destinée comme l'aide des *petara* suppose des pré-requis moraux, la moralité n'est pour autant une garantie. Ainsi, la morale égalitaire peut perdurer et l'égalité foncière des humains être maintenue dans un contexte où les succès ne relèvent pas du mérite humain hors de la sphère morale.

En outre, les destinées ne sont pas transmissibles. En revanche, elles se cumulent, génération après génération, dans l'histoire des maisonnées, forgeant ainsi des lignées. Les lignées d'êtres exceptionnels, liés par la généalogie, mais associés à des *bilik* différentes, sont rappelées, mais ce sont surtout celles constituées de la succession des couples dans un même appartement qui comptent ici²⁶⁸. Dans leur mémoire du passé, les villageois montrent clairement la prédominance de la *bilik* comme unité structurante. Ils peuvent remonter loin dans le temps, jusqu'aux origines de l'appartement, se souvenant d'un couple par génération au moins. Comme pour d'autres sociétés cognatiques, les liens de parenté retenus sont ceux qui impliquent des proches, dans ce cas-ci les ancêtres du même village très souvent. Par contre, les mémoires concernant les accomplissements des ancêtres, ne remontent qu'au couple fondateur de l'appartement généralement. Par ailleurs, les *bilik* très anciennes, fondatrices du village, ne gardent la mémoire des vies et des *adat pemati* que de quelques générations les précédant. Du passé donc, seuls quelques accomplissements spectaculaires franchissent le mur du temps. Autrement dit, nous sommes loin de la notion d'origine définie par Fox telle qu'elle se joue dans des sociétés indonésiennes pour lesquelles la proximité avec l'ancêtre fondateur compte. Il reste que l'héritage familial joue son rôle et les villageois le donnent comme un facteur prédisposant, quoique jamais une garantie mécanique. Ce facteur place les individus en émulation avec leurs prédécesseurs qu'ils tentent d'égaliser ou de surpasser et leur attire la honte en cas d'échec. Cette émulation, associée au cumul des destins, vise la création de maisonnées fortes, parvenant génération après génération à se distinguer. Elle introduit également une différenciation qui se joue sur plusieurs générations à l'échelle du village et entre en tension avec l'égalité affirmée de tous les individus.

²⁶⁸ Il s'agit ici d'une autre illustration de la prédominance de la maisonnée comme facteur structurant (Béguet 1993).

De ce point de vue, l'affirmation de Sather concernant l'égalitarisme iban mérite quelques nuances. Selon l'auteur, l'*adat pemat* étant individuelle et non transmissible, les descendants des personnes remarquables naissent cependant égaux et indifférenciés. Mes données donnent une image plus nuancée. À la naissance, tous ne sont pas nécessairement strictement égaux; certains devraient être mieux disposés au succès en vertu de leur ascendance, tandis que d'autres sont accablés d'une hérédité servile. Cependant, nul ne peut connaître la destinée de chacun qui, effectivement, est unique et ne reproduit pas celles des générations précédentes. Elle doit être créée par une vie d'engagement dans la vie sociale humaine et non-humaine.

L'hérédité joue son rôle dans le choix du conjoint pour lequel la compatibilité prime dans l'idéal. Cette compatibilité, attestée en dernier recours par la réussite du couple, se mesure par la proximité en termes de parenté, d'âge et d'héritage familial, ce qui, pour ce dernier critère, correspond à la pratique dans la moitié des cas étudiés. Sous cet angle, la reproduction sociale prévaut. Elle est cependant contredite par l'autre moitié des cas pour lesquels le couple est asymétrique. Dans ces situations, le conjoint issu de l'appartement le plus prestigieux tend à y demeurer, ce qui garantit la continuité de celui-ci. Au-delà de cette reproduction sociale visible dans les choix matrimoniaux, les villageois rappellent que la fluctuation prévaut. Les maisonnées fortes peuvent soudainement s'écrouler, tandis que des descendants d'esclaves se démarquent. Or, l'analyse des histoires de trente maisonnées du village sous l'angle des accomplissements dans les registres prestigieux et rituels confirme cette assertion. La fluctuation est la norme, avec des déclin et des ascensions nouvelles. Ce résultat est parfaitement cohérent avec l'égalitarisme social, politique et économique en vigueur chez les Iban et, pour les villageois, il s'explique en dernière analyse par le rôle fondamental des entités invisibles dans les réussites humaines.

Conclusion générale

Cette thèse s'inscrit dans les récents développements en anthropologie qui s'intéressent aux ontologies alternatives. Elle s'inspire de l'approche développée par Tim Ingold, qualifiée d'écologie de la vie, qu'elle applique à la différenciation et la préséance iban afin d'en proposer une théorie cosmocentrique. Deux grandes caractéristiques de cette approche sont retenues et donnent lieu à deux parties ethnographies distinctes. La première porte sur l'engagement attentif au monde et permet de baliser les principaux piliers de l'ontologie iban; en cela les approches contemporaines de relecture de l'animisme sont également très utiles. La seconde partie porte sur la constitution de l'organisme-personne dans ces relations et nous permet de résoudre un paradoxe ethnographique quand à la coexistence, chez les Iban, d'une morale fortement égalitaire alliée à une forte compétitivité et à la reconnaissance des accomplissements individuels de même qu'à une préséance marquée dans le domaine rituel. La conclusion résume ces principaux résultats sur le plan conceptuel d'abord, puis ethnographique. Elle se termine sur les questionnements que ce travail fait émerger concernant les prémisses sur lesquels reposent la discipline, tout particulièrement l'agnosticisme ou l'athéisme.

L'approche conceptuelle

L'approche de l'engagement d'Ingold s'inscrit dans un courant contemporain de relecture de l'animisme. Ce courant s'avère très pertinent pour baliser l'animisme iban et, à ma connaissance, c'est la première fois qu'une telle approche, développée à partir d'ethnographies de chasseurs-collecteurs, avec deux exceptions importantes (Clammer et Schwimmer), est appliquée à une société d'essarteurs. Par ailleurs, c'est aussi la première fois qu'elle est utilisée pour une population de Bornéo, l'ethnographie de cette aire préférant les outils de l'anthropologie religieuse.

À la différence de l'anthropologie religieuse qui distingue différentes catégories d'êtres habitant des mondes différents, cette thèse adopte le point de vue des mythes d'origine iban qui montrent clairement que les humains et tous les types de *antu* partagent un monde unique. Entendus dans leur sens générique d'entités invisibles, les *antu* vivaient à l'origine avec les humains et leur sont devenus invisibles à la suite de conflits. Ce mythe pose d'emblée la principale ligne de séparation entre les uns et les autres : la visibilité et

invisibilité, considérée ici comme deux dimensions d'un même univers. Les villageois confirment cette lecture, insistant sur la proximité des *antu* qui peuvent entendre et voir les humains car ils partagent leur monde. Les *petara* au sens strict, les principales entités bienveillantes, et les héros mythiques partageaient eux-aussi le monde avec les humains, mais différents conflits les ont amenés à migrer vers d'autres territoires, un peu plus loin certes, mais toujours à portée humaine. Il en est de même des défunts qui s'installent sur une terre qui leur est réservée, sans être hors de ce monde. Ainsi, tous ces êtres partagent un univers unique avec les humains, mais en des territoires différents, plus ou moins proches. De plus, tous sont liés par des rapports de parenté impliquant également des humains et les héros culturels.

Il existe cependant une grande ligne de partage dans cet univers entre les êtres vivants et les entités invisibles, qui correspond à la ligne entre visibilité et invisibilité. Cette ligne est constamment franchie par différents types de métamorphoses / transformations, un ingrédient crucial chez les Iban comme chez les autres groupes animistes. L'examen de différents types de métamorphoses / transformations permet ainsi de parcourir l'animisme iban et, en même temps, de questionner les principaux piliers des approches cosmocentriques à la lumière de l'exemple iban.

La métamorphose du semengat et du corps en antu et cadavre : conaturalité et consubstantialité.

Le potentiel de métamorphose du *semengat* en *antu* et, simultanément, du corps en cadavre, permet de tracer la ligne de partage entre les êtres vivants et les entités invisibles. Les êtres vivants, d'origine humaine, végétale, animale ou minérale, sont conaturels car ils possèdent tous un principe vital (*semengat*) et un corps (*tuboh*). Sur ce registre, les pratiques des villageois visent à protéger les êtres vivants – le riz, les jarres, eux-mêmes – d'un mauvais arrimage de leur *semengat*, d'une attaque perpétrée sur celui-ci ou encore de la sorcellerie humaine. Dans les deux premiers cas, on s'assure que les *semengat* sont *jinak* (« domestiquée ») c'est-à-dire solidement attachés au corps et non en liberté (*liar*) car ce dernier état les rend visibles aux prédateurs et, de manière générale, nuit à la santé de l'être vivant. Un *semengat liar* peut de surcroît se métamorphoser en *antu* et de nombreux exemples attestent ce potentiel. Il peut s'agir alors du *antu* du riz, de la jarre, d'un défunt, mais aussi d'un humain vivant. Ce potentiel de métamorphose, dès lors que le *semengat* est détaché du corps, crée une disjonction ontologique et nous amène sur le registre des

entités invisibles, êtres sensibles et sociaux, manifestant des intentions bienveillantes ou agressives, auxquelles ils convient de réagir adéquatement. Les pratiques des villageois témoignent clairement de ce changement de registre. Cette fois, il faut s'assurer de repérer l'identité de l'entité invisible, ses intentions et les motifs de ses manifestations. Les interactions s'établissent sur un mode social. Dans un premier temps, des répulsifs odorants sont utilisés à titre de protection générale, de même que des dispositifs visant à rendre les humains invisibles aux *antu*. Les entités manifestement agressives sont éloignées à l'aide d'une portion de nourriture ou repoussées par des interventions chamaniques ou rituelles dans les cas plus sévères. Les entités bienveillantes au contraire requièrent des offrandes pour l'établissement d'une relation durable fondée sur l'échange de nourriture contre le soutien. Les deux registres – composer avec des êtres vivants ou avec des entités invisibles – sont généralement co-présents dans les rites, les deux options étant toujours possibles du fait de la métamorphose du *semengat*, mais les villageois ne les confondent jamais.

Il est important de garder à l'esprit que les corps se métamorphosent / transforment en même temps que les *semengat*. Ils deviennent des cadavres (*bangkai*) avec lesquels les *antu* sont aussi liés que l'étaient les *semengat* à leur *tuboh*. Il s'agit bien de métamorphoses totales de l'être vivant et non de métempsychoses, de corps attendant d'être investis par des *semengat* ou des *antu*.

Un *antu* peut donc résulter de la métamorphose d'un *semengat liar*, détaché du corps. Dans ce contexte, un *antu* agressif provient d'un *semengat jai'* (« mauvais ») qui se métamorphose ou se transforme du vivant de la personne ou à sa mort. Cette métamorphose / transformation s'explique souvent par des négligences rituelles, une attitude sociale inappropriée ou une erreur relationnelle vis-à-vis des entités invisibles, mais elle n'est pas liée à la personnalité ou aux sentiments de l'individu. De plus, la personne ne peut être tenue responsable des actes du *antu*, montrant clairement la disjonction, provoquée par la métamorphose, entre l'être vivant et le *antu*.

Partir du potentiel de métamorphose des *semengat* en *antu* (et inversement) comme modes de passage entre deux registres fondamentaux de l'univers iban, celui des vivants et celui des entités invisibles dotées de sensibilité, introduit un déplacement important par rapport à l'anthropologie religieuse, et des écrits ethnographiques, qui posent tous deux la mort

comme moment de passage d'un monde à l'autre. Dans cette thèse, la mort n'est qu'une occurrence particulière, la plus durable, d'un phénomène plus large de métamorphose. Par ailleurs, il ne s'agit pas du passage entre deux mondes, mais entre deux dimensions ontologiquement distinctes d'un même univers : celles des êtres vivants et des entités invisibles qui sont consubstantiels du fait de la métamorphose. Ces deux dimensions ne sont pas dichotomiques, les passages de l'une à l'autre sont fréquents et multiformes du fait des possibilités de métamorphoses dont celle des *semengat en antu* ne constitue qu'un exemple.

La transformation de défunts en animaux : l'ancestralité

La transformation de défunts en animaux, tout particulièrement en serpents, établit un passage inverse entre les deux registres, allant d'une entité invisible vers un être vivant. Elle nous permet de comprendre les liens que les humains entretiennent avec les différentes entités invisibles et les règnes animal et aviaire. Sather et Wadley ont ouvert la voie en recommandant de considérer les *petara* iban comme des ancêtres plutôt que des divinités. Il faut ajouter que cette ancestralité repose sur la transformation. C'est en tout cas très clair pour les défunts qui se transforment en serpents et qui aident leurs descendances. Ils possèdent ainsi les mêmes caractéristiques que les héros mythiques.

Pour les villageois, il s'agit d'une transformation d'un défunt en animal ou oiseau. Cette proposition est très différente d'un anthropomorphisme comme extension de caractéristiques humaines à des êtres non-humains. Lorsqu'un défunt se transforme en animal, toute sa descendance est soumise à un tabou alimentaire sur cet animal. Dans les autres situations cependant, les Iban n'ont pas recours à des procédés de « déspiritualisation » des êtres qu'ils consomment. La raison en est fort simple : jusqu'à preuve du contraire, ils ponctionnent leur nourriture dans le monde des êtres vivants. Les animaux ou les plantes sont par défaut des êtres vivants, et non des entités invisibles. En aucun cas, une chose inerte consommable. Ce n'est que lorsque ceux-ci se révèlent être une entité invisible que le problème du cannibalisme se pose. Il est alors résolu par un tabou alimentaire. Il y a bien bascule entre deux registres comme le note Karim, mais ces registres sont ceux des êtres vivants d'une part et des entités invisibles d'autre part, liés entre eux par des métamorphoses et transformations.

La notion de personne : socialité et transformations d'êtres vivants sous la parole d'un antu

Les entités invisibles sont incontestablement des personnes pour les villageois. Ce sont foncièrement des êtres sociaux avec lesquels il s'agit d'entretenir des relations adéquates. Les Iban présentent les deux modes relationnels rapportés dans les approches cosmocentriques. Leurs relations sociales sont fortement teintées d'une morale du partage, de la réciprocité et de l'entraide qui inclut également les entités invisibles bienveillantes. Faisant écho au *nurturing*, la notion de « faire vivre » (*ngidup*) est centrale. Lorsque les villageois évoquent l'aide des entités invisibles, particulièrement en ce qui a trait à la riziculture et aux richesses matérielles, ils soulignent que ces dernières les « font vivre » (*ngidup kitai*). Cette formulation s'applique également aux humains qui font bénéficier aux autres de leurs relations privilégiées avec des entités invisibles. En échange de leur support, les humains offrent à manger (*meri makai*) aux entités invisibles et en prennent soin.

La chasse aux têtes alimente encore l'imaginaire iban malgré son éradication et relève de cycles de prédateurs sans fin entre humains avant la mise en œuvre de mécanismes de règlement des conflits (voir Heppel 1975 pour un historique de ces moyens). Les raids guerriers s'accompagnaient de pratiques cannibales. Par ailleurs, la prédation caractérise également les relations des humains avec les entités invisibles malveillantes et s'inscrit dans une terminologie de la consommation. Les entités « mangent » (*makai*) alors les humains. Cette terminologie s'applique également à tout humain qui vit au crochet des autres. La consommation est ainsi au cœur de la prédation et, sous une autre forme, le moyen par lequel entretenir des liens avec les autres êtres sociaux, humains ou non.

C'est comme être social que les entités invisibles sont des personnes et elles partagent cette caractéristique avec les humains. À d'autres égards cependant, les attributs des uns et des autres diffèrent significativement et il serait erroné de considérer que les entités comme personnes sont des projections ou des extensions de la personne humaine. Tout d'abord, les entités invisibles ne sont pas dotées de foie et tous les attributs qui lui correspondent. Par ailleurs, outre leur maîtrise de leurs propres métamorphoses, elles possèdent la faculté de provoquer la transformation d'êtres vivants. Sur ces deux registres, qui les situent comme personnes, leurs pouvoirs sont infiniment plus étendus que ceux des humains. Derrière la transformation instantanée d'un poisson, d'une défense de verrat ou d'un bois

de cerf, souvent liée à la mise à mort brutale et conduisant éventuellement à la création d'un charme, se trouve la « bénédiction » ou la « malédiction » d'un *antu* (*sumpah antu*). Derrière la prise de tête donnant un trophée aux multiples usages (dont celui de charme) se trouve aussi cette parole d'un *antu*. C'est elle encore qui s'inscrit dans le corps de l'humain et lui assure les plus grands succès. Dans les deux premiers exemples, des *antu* sont instantanément créés et demeurent associés à la pierre, à la défense, aux bois ou au trophée. Dans le dernier cas, les villageois disent que l'être ainsi favorisé cache un *antu*. Ces exemples attestent des énormes pouvoirs des entités invisibles comme personnes et de leur rôle essentiel comme instigatrice de métamorphoses / transformations, les leurs et celles d'autres êtres vivants.

Retour sur l'animisme iban

L'animisme iban, le *pengarap*, est donné par les villageois comme la capacité d'être sensible à la présence et aux exigences des entités invisibles qui se manifestent notamment dans les rêves ou les augures, et d'entretenir des relations adéquates avec elle. Il s'agit en somme d'un engagement attentif à l'environnement. Pour les villageois, l'existence des entités invisibles comme phénomène n'est pas remise en cause. De ce point de vue, l'animisme n'est pas une socialisation de l'espace entre nature et société puisque cet espace n'a aucune signification. L'animisme se caractérise plutôt par la capacité d'établir et d'entretenir, et non de postuler, des relations sociales avec les entités invisibles qui peuplent le monde, qui sont réelles. Cette capacité passe par un rapport sensible au monde, le développement de savoirs tels que le rêve, l'attention aux augures etc. et la mise en œuvre de pratiques sociales adéquates. Cette capacité n'est ni postulée, ni donnée : elle doit être développée dans le cours d'une vie. Cette définition endosse celle de Clammer et présente des affinités avec la perspective de l'engagement d'Ingold pour qui l'animisme est foncièrement dialogique.

Comme pour les autres groupes animistes, malgré un potentiel de transformation en *antu* de tous les êtres vivants, seuls ceux qui se révèlent comme tels sont significatifs. Cependant, cette possibilité est très vaste et les villageois par exemple mentionnent que le moindre objet peut devenir un charme sous l'action d'une entité invisible (chapitre 9) et donc un être extrêmement significatif. Il n'y a pas de frontière clairement tracée et aucun être n'est exclu *a priori*. Il n'y a donc pas de « nature restreinte » comme le propose Descola pour les Achuar. De plus, la distinction importante ici n'est pas entre

objet et entité invisible, comme l'affirme Bird-David (1999 : S75) pour les Nayaka, mais entre être vivant et entité invisible. Le passage entre les deux est constamment ouvert par les multiples possibilités de métamorphoses et de transformations.

Il reste que certains êtres sont particulièrement significatifs pour les Iban. Le riz tout d'abord, qui constitue la base de leur alimentation, est un ancêtre. Les biens de valeur, et plus particulièrement les jarres précieuses, sont une autre source d'entités invisibles et de relations significatives avec les villageois. Les trophées des chasses aux têtes, suspendus dans les galeries couvertes, constituent des êtres très significatifs pour les villageois. Certains animaux, tout particulièrement les serpents et des oiseaux, sont inscrits dans des réseaux d'ancestralité, auxquels il faut bien sûr ajouter les défunts. Ceux qui sont chassés, pêchés ou élevés ont leur importance du fait de leurs liens intimes avec les charmes à la suite d'un phénomène de pétrification. Enfin, de nombreux *antu* sont associés à la forêt, aux anciennes longues-maisons, aux cimetières etc. Il est donc restrictif de prendre la relation à l'animal comme la forme par excellence de l'animisme comme le suggèrent Descola ou Viveiros de Castros.

Unité corps-esprit

Conformément aux propositions des perspectives cosmocentriques, il est possible de constater une unité du corps et de l'esprit chez les Iban. Celle-ci est flagrante dans le fait que, contrairement à ce qu'affirment Sather, Barrett ou Uchibori, il n'y a pas coïncidence nette entre humains et corps d'un côté et entités invisibles et principe vital de l'autre, avec des humains mimant dans le monde visible ce que les entités invisibles réalisent dans l'espace invisible. En fait ces dernières ont un impact sur l'être humain dans son ensemble, agissant tantôt sur son foie (*ati*), son principe vital (*semengat*), son « corps » (*tuboh*) ou sa contrepartie végétale (*ayu*) selon les situations. Par ailleurs, tel que vu dans la dernière partie de cette thèse, les humains se renforcent dans leur entièreté au contact des entités invisibles et non seulement leur *semengat*.

Enfin, le principe vital et le « corps » se métamorphosent simultanément en entité invisible et cadavre, ces deux derniers conservant le lien qui unit les premiers. Or, ce constat va à l'encontre de l'explication proposée par Hallowell et Ingold selon laquelle la métamorphose implique le principe vital en rêve, laissant le corps intact. Chez les Iban, les métamorphoses n'ont pas lieu seulement en rêve, mais dans la vie éveillée

également; de plus, elles sont multiformes et ne concernent pas uniquement l'essence vitale, mais l'être dans sa totalité, « corps » compris. L'exemple le plus frappant est celui de la pétrification d'un poisson tout juste pêché qui se réalise instantanément et concerne l'animal dans son entier. Placer la métamorphose de l'ordre de la dimension spirituelle, c'est foncièrement trahir cette notion pour les Iban, peut-être dans l'intention louable de la rendre acceptable pour un esprit rationnel. Il est plus aisé somme toute, d'accepter un phénomène dans une dimension invisible, que dans celle, *tangible* et *observable* pour nous, de la matière, fondement de la *nature* inaltérable des choses. Pourtant, pour les villageois, la matière se transforme effectivement. Si accepter l'existence d'entités invisibles exige un pas difficile, la métamorphose de la matière est certainement un mur infranchissable auquel se heurte la pensée. Vouloir l'explicitier, c'est tenter de la rationaliser, la rendre plus acceptable en lui trouvant une logique et une explication. Conformément à la posture adoptée dans cette thèse, la métamorphose / transformation des êtres est acceptée ici comme relevant d'un phénomène réel quoique non rationnel ou rationalisable. Plutôt que de tenter de combler des fissures pour proposer un système solide et parfaitement cohérent, cette proposition est laissée ouverte et de l'ordre de l'impensable pour nous pour l'instant.

La question ethnographique : différenciation, préséance et égalitarisme

Partant du paradoxe d'une morale fortement égalitaire associée à une forte compétitivité et la valorisation de l'accomplissement personnel, cette thèse explore la différenciation et la préséance ainsi que leur articulation à l'égalitarisme chez les Iban de Sarawak. Pour cela, elle parcourt différents thèmes dont plusieurs sont abordés dans les textes ethnographiques qui, pourtant, ne les organisent jamais sous forme d'une théorie de la différenciation et de la préséance. C'est à cette lacune que s'attaque cette thèse. Son originalité dans ce domaine découle de la démarche adoptée qui consiste à prendre comme point de départ l'affirmation sans cesse martelée par les villageois du rôle crucial des entités invisibles. En effet, la différenciation est doublement le fait des *petara*, d'abord comme forgerons des destinées, puis comme soutien indispensable à toute réussite humaine. En outre, c'est aussi comme conséquence des relations avec les entités invisibles que se comprend la préséance.

La différenciation

La différenciation se comprend en fonction d'un processus d'ascension progressive sur deux échelles : les registres prestigieux et les offices rituels. Aujourd'hui, les registres prestigieux au village consistent en la prospérité matérielle, acquise par la réussite rizicole et l'achat de biens dont les jarres précieuses sont les plus importantes ou encore par des emplois rémunérateurs dans la fonction publique ou l'industrie privée (de plus en plus en lien avec la scolarisation), le tissage pour les femmes et la chasse aux têtes pour les hommes, l'art invocatoire, la maîtrise de la loi coutumière et, un ajout colonial plus ou moins intégré, la fonction de *tuai rumah*. Les individus parcourent ces domaines selon un ordre progressif et différentes expressions permettent de désigner le niveau atteint.

Si débiter dans un registre relève de l'obligation (la riziculture notamment) ou du choix et de l'intérêt personnel, par exemple pour le tissage ou l'art invocatoire, s'y distinguer suppose nécessairement l'aide d'une entité invisible. Sur ce point, les villageois sont formels et une revue des écrits ethnographiques, proposée dans le chapitre 2, abonde dans le même sens. Or, cette aide est imprévisible et du ressort entier des *petara*. La responsabilité des humains en ce domaine consiste à être attentif aux manifestations des *antu* et à y réagir adéquatement. Dans cette optique, la différenciation n'est pas affaire de mérite individuel, et les villageois reviennent régulièrement sur ce point en insistant sur le rôle fondamental de l'aide des *antu* en la matière, mais d'une moralité relationnelle avec le monde invisible. Tandis que les humains peuvent mettre les chances de leur côté par leurs aptitudes relationnelles, en dernier recours, ce sont toujours les *petara* qui décident. Fondamentalement, les humains sont égaux et en même temps différenciés du fait de l'intervention imprévisible des entités invisibles. C'est là un point d'articulation essentiel entre la différenciation et la morale égalitaire. À la différence du modèle développé par Anderson et Errington repris par Walker à Sarawak, le succès dans un domaine ne provient pas de la capacité de canaliser une force cosmique, mais d'entretenir des relations appropriées avec des entités invisibles.

Les aides accordées par les entités invisibles peuvent prendre différentes formes aux effets variables, qui d'ailleurs se cumulent. Elles se manifestent généralement dans l'année pour un signe donné par un présage ou lors d'un rêve tandis qu'une rencontre avec un *antu*, sous la forme d'un rêve ou dans le cadre d'un augure, est plus forte. Les

charmes ont l'avantage de se transmettre encore que leur succès ne soit jamais garanti dans de nouvelles mains. Enfin, le soutien conféré à un rêveur par la parole d'un *antu* (*sumpah antu*) est le plus important de tous et, inscrit dans le corps de la personne, il est valide pour toute sa vie. De manière générale, le soutien est individualisé, non transmissible et il est d'autant plus fort qu'il implique une relation directe entre une entité et un humain. Ainsi, chaque génération doit recréer son propre réseau de soutien. Par ailleurs, les aides sont d'autant plus significatives que les entités invisibles qui les apportent sont importantes. En premier lieu, viennent donc les principaux *petara*, puis les héros mythiques et quelques *antu* célèbres tels le *antu gerasi*, les défunts voire le *antu* d'êtres vivants (humains et non-humains). Évidemment l'importance de l'aide croît avec sa rareté. Les destins éclatants sont donc rares et généralement le fait d'entités très puissantes, ce qui apparaît nettement à la lecture des histoires particulières d'êtres exceptionnels rapportées par l'ethnographie. À échelle du village, les réussites sont la plupart du temps plus modestes et impliquent des êtres plus proches des villageois. Enfin, une aide est toujours spécifique à un domaine particulier et ne peut s'étendre à d'autres registres prestigieux. À moins de bénéficier du soutien d'entités invisibles dans différents domaines, il est plus rare que des individus cumulent la réussite sur de nombreux plans. Aussi, les individus ne peuvent pas transposer leur réussite dans un registre sur un autre, ce qui cloisonne les sphères et évite leur contrôle par une minorité. Associé au fait que les aides ne sont pas transmissibles, ce constat est cohérent avec une société sans classe, sans strate sociale et sans statut hérité.

Les succès humains sont donc imputables au soutien des entités invisibles. On dit des premiers qu'ils ont de la chance (*bidik*) d'être vus des secondes et cette caractéristique les rend utiles à leur société. En effet, leur visibilité auprès des *antu* les rend aptes à officier dans des rituels qui ont précisément pour but de demander le concours des entités invisibles dans les entreprises humaines. La réussite sur un registre prestigieux se transpose en capacité rituelle selon une coïncidence approximative entre l'échelle de progression sur le premier et celle sur la seconde. En effet, les offices rituels dans chaque catégorie de rite sont eux-aussi gradés du plus simple au plus dangereux et chaque officiant s'assure de les réaliser dans l'ordre. Le cloisonnement relatif des registres prestigieux se répercute sur les offices rituels et une personne n'est apte à officier que dans les rites liés au domaine dans lequel elle excelle : rite rizicole pour d'excellents riziculteurs, rite de prospérité matérielle pour les personnes ayant acquis

des jarres précieuses etc. Les grandes tisseuses et les guerriers peuvent également briller lors du *gawai antu*, les grandes funérailles pour les morts. Enfin, les officiants sont toujours recrutés à l'extérieur de l'unité organisatrice, *bilik* ou longue-maison, à l'exception des rites mineurs qui n'engagent que les maisonnées. Le cheminement rituel est ainsi clairement distinct de la capacité matérielle à organiser les rites²⁶⁹. De fait, l'aisance matérielle ou la prestance politique par exemple ne compte pas quand il s'agit de recruter des officiants. Seuls importent leur capacité rituelle découlant directement de leurs succès dans un domaine et du niveau atteint sur l'échelle des offices.

Le renforcement / la maturation des personnes

Soutien des entités invisibles, ascension progressive sur les échelles des registres prestigieux et des offices rituels, voilà donc les principales caractéristiques de la différenciation iban. Elles sont cependant bien plus que des marqueurs sociaux et correspondent à un processus de renforcement / maturation des personnes. Ce processus se réalise sur l'ensemble de la vie humaine et est ponctué de ses principales étapes : la naissance, le mariage, la procréation, la capacité à assurer de manière autonome sa subsistance et la longévité. Les activités prestigieuses et les offices contribuent largement à cette maturation du fait du contact avec les entités invisibles qu'ils supposent. À travers ces entreprises les individus renforcent leur *bulu*, une sorte de bouclier, et ceux qui parviennent à se démarquer dans une sphère, tout particulièrement dans la riziculture, la prospérité matérielle, l'art guerrier ou le tissage, deviennent des *tuai bulu*, littéralement des *bulu* matures, vieux. Cette maturité permet d'expliquer la nécessité d'une approche progressive des activités prestigieuses et des offices rituels : le degré de maturation du bouclier doit être adéquat aux dangers inhérents à ces entreprises en même temps qu'il se poursuit à travers elles. Les dangers encourus par les humains proviennent de la proximité des entités invisibles et du risque de sorcellerie émanant de leurs congénères et ils sont présents dans tout *gawa'*, tout « travail » lié aux activités prestigieuses ou rituelles. Le contact avec les entités invisibles se compare à un feu dont il faut se prémunir par des charmes dont les officiants s'enduisent le corps et par une compensation rituelle qui vise à protéger l'ensemble de leurs personnes. D'autres charmes permettent de se prémunir contre la sorcellerie, fréquente à l'encontre

²⁶⁹ Ce constat ne s'applique pas aux rites visant le renforcement d'un membre d'une *bilik* qui doit effectivement disposer des ressources nécessaires pour l'organiser tel que le stipule Freeman. Rappelons que ce sont les tâches des officiants rituels qui sont analysées ici.

des officiants rituels, issue de la jalousie et du ressentiment face à la réussite de quelques-uns notamment. Enfin, le dernier risque provient des personnes elles-mêmes qui outrepassent leurs capacités et brûlent les étapes d'ascension progressive que ce soit sur le registre prestigieux ou rituel. Les conséquences en sont un « dépérissement » de l'*ayu*, une forme d'ombre végétale associée à la santé. Ce dépérissement se traduit par un jaunissement du corps et son affaiblissement, voire la mort. Ce dépérissement n'est pas une sanction abstraite; il est toujours provoqué par un *antu*, généralement associé avec l'activité entreprise par l'imprudent. Il sanctionne un écart entre deux forces, celle de l'humain et de l'*antu* mis en sa présence par l'activité, dont la plus faible est « vaincue ». En ce sens, ce phénomène est l'inverse du processus de maturation des *bulu*, l'erreur d'appréciation qui l'interrompt. Il apparaît ainsi nettement que les humains engagent toute leur personne, dimensions visibles et invisibles, dans leurs entreprises et leurs relations avec les autres humains et les entités invisibles. Ils participent ainsi d'un processus de renforcement / maturation qui touche tout leur être et peut être interrompu par une erreur de jugement quant à leur capacité. Les entités invisibles sont omniprésentes dans ce processus, contribuant à la maturation progressive des individus ou interrompant brutalement celui des impudents. Elles agissent sur l'ensemble de la personne, sur différentes dimensions dans différentes circonstances, et non seulement sur son *semengat* comme le prétend Sather, Barrett ou Uchibori par exemple. Il serait très utile d'enrichir ses résultats à la lumière des écrits de plus en plus volumineux sur l'« incorporation » (*embodiment*).

Le processus de renforcement progressif est sanctionné à la mort par une *adat pemat*, une mesure en termes de jarres qui rend compte de la vie des personnes. Plus encore qu'une évaluation des accomplissements des personnes, l'*adat pemat* traduit très clairement leur force / maturité au moment de la mort. Elle se présente comme une échelle progressive ponctuant chaque étape de la vie, de la naissance à la mort, en tenant compte de la capacité de poursuivre ou de fonder une maisonnée, d'assurer sa subsistance de manière autonome, de vivre une longue vie, de se démarquer dans certains domaines prestigieux et de remplir des offices rituels. La vie de chaque individu est scrutée à la lumière de ces éléments et traduite par une *adat pemat* appropriée. L'*adat pemat* marque clairement la différenciation telle qu'elle se construit dans la vie vécue des personnes et non en fonction d'une hérédité. En cela, elle est compatible avec la morale égalitaire iban, d'autant plus qu'elle est individuelle et non

transmissible comme le souligne Sather (1996) qui insiste sur le fait qu'ainsi tous les individus naissent égaux. Cette assertion est tout à fait conforme aux résultats obtenus dans le cadre de cette recherche, mais elle mérite cependant d'être nuancée puisqu'il est possible que par le passé les succès des parents et grands-parents confèrent différents seuils minimaux à partir desquels comptabiliser les succès individuels. Il n'en demeure pas moins que ce sont les accomplissements de chacun qui vont faire la différence. Contrairement aux constats de Tsintjilonis concernant les Tana Toradja par exemple, la force n'est pas héritée chez les Iban; elle se construit tout au long de la vie dans un engagement relationnel avec les autres humains et les entités invisibles. En cela, le modèle d'Ingold qui met l'accent sur l'importance de la vie vécue et des multiples réseaux relationnels dans la constitution des personnes est très pertinent.

La préséance

Les humains sont échelonnés sur un continuum selon leur degré de renforcement / maturation. Les entités invisibles, quant à elles, sont également ordonnées selon leur importance et leur puissance. Sans réduire leur force à ce seul phénomène, il importe de préciser que la force d'un vivant perdure à sa transformation en *antu*, constat évident dans le tissage des paniers pour les morts. En effet, lors du *gawai antu*, aujourd'hui un grand rituel destiné à installer définitivement les morts sur la terre Sebayan, les items qui leur sont tressés sont hiérarchisés et correspondent à l'*adat pemat* du défunt. Or, plus l'item est important et plus la femme qui le réalise doit être mature, car l'entité avec laquelle elle se trouve en présence est d'autant plus dangereuse. Ce constat s'applique à toutes les activités impliquant des entités invisibles : l'ascension progressive s'explique par le fait que les entités invisibles concernées par les activités sont de plus en plus dangereuses. La même logique explique la préséance visible dans l'ordre qui régit une partie des rituels : ordre d'arrivée des invités, répartition spatiale des uns et des autres, ordre inverse d'arrivée des entités invisibles etc. Ces ordres de préséance se comprennent par l'adéquation entre le degré de renforcement des individus et la force des entités invisibles qu'ils sont amenés à côtoyer. Une erreur en ce domaine provoque le dépérissement du plus faible des deux, l'humain. Ainsi, la notion d'ordre est cruciale chez les Iban : il y a un ordre pour parcourir les registres prestigieux, un ordre pour les offices rituels, un ordre pour le déroulement des rituels. Sather (1993a) suggère que le concept de préséance défini par Fox et l'approche dumontienne de la hiérarchie contribueraient efficacement à rendre compte de cet ordre. Pourtant, ce

dernier ne se comprend pas en fonction de la proximité avec une origine, ni comme englobement de deux termes antinomiques par l'un des deux. Il repose toujours sur l'adéquation entre le renforcement / maturité des êtres humains et la force de l'*antu* que l'activité amène à côtoyer. Autrement dit, alors que Fox et Dumont proposent des modèles sociocentriques de la préséance et de la hiérarchie, les villageois incitent au contraire à déployer une approche cosmocentrique fondée sur la centralité des entités invisibles et la constitution progressive des humains dans leurs relations à celles-ci. Plus encore, la différenciation et la préséance résultant d'un processus de maturation de tout l'être, elles sont incarnées, non pas au sens de notions sociales et culturelles inscrites dans les corps, mais de constitution progressive de toute la personne-organisme dont elles découlent.

L'égalitarisme

La différenciation est toujours le résultat du soutien d'une entité invisible. En outre, la proximité avec une entité invisible suppose une progression prudente sur les registres prestigieux et les offices rituels et elle préside à la préséance dans l'organisation rituelle. L'égalitarisme, quant à lui, domine les autres domaines, c'est-à-dire tous les aspects de la vie qui n'impliquent pas la présence d'une entité invisible. Ce sont donc les registres proprement humains, même si l'*adat* régissant ces domaines provient éventuellement de l'enseignement passé d'une entité invisible à travers un héros culturel. C'est le cas pour la vie sociale, politique, économique et le règlement des litiges. Là, la stricte égalité et le respect de tous les individus prévalent. L'organisation sociale, le partage des récoltes, l'accès à la terre, le système d'échange de la main-d'œuvre, les débats politiques, les contentieux juridiques, tous ces domaines n'impliquent pas directement d'entités invisibles. Lorsqu'ils en parlent, les villageois insistent plutôt sur les valeurs de partage et d'entraide, de respect égal de tous les humains, et la morale égalitaire domine. Cette ligne de partage est particulièrement évidente dans les rituels qui mettent en scène à la fois la différenciation, la préséance et la moralité égalitaire. Les offices rituels, nous le savons, s'adressent directement aux entités invisibles et sont parties prenantes du processus de différenciation. Lorsqu'il est question de la répartition des invités sur la galerie couverte, là où les entités invisibles vont se joindre au groupe, la préséance prévaut. Par contre, l'accueil aux invités, particulièrement les repas qui leur sont servis, mettent en scène la morale égalitaire qui prône une stricte égalité entre les maisonnées constitutives des longues-maisons d'une part, et le respect des hôtes humains d'autre

part. Dit sommairement, l'égalitarisme caractérise la socialité humaine tandis que la préséance et la différenciation découlent de la socialité avec les entités invisibles. En outre, chaque domaine est clairement délimité : ainsi, un grand guerrier est reconnu comme un *tuai bulu*, ce qui lui vaut du prestige; il peut officier dans les rites appropriés et consolider sa réputation; il occupera une place privilégiée dans l'ordre de préséance rituel; par contre il ne peut pas convertir ces atouts en pouvoirs politique ou économique par exemple, pas plus qu'en habiletés rituelles dans un rite rizicole. Il y a ainsi étanchéité relative des espaces de différenciation, de préséance et d'égalité, étanchéité qui est renforcée par une sectorisation des domaines prestigieux. Ce qui vaut pour la prospérité matérielle ne tient plus lorsqu'il est question de tissage. Enfin, les accomplissements sont individuels et non transmissibles de même que les aides les plus significatives des entités invisibles. C'est ainsi que chaque génération doit entamer son propre processus de maturation et recréer ses réseaux humains et non-humains. De cette manière, les villageois parviennent à concilier différenciation, préséance et égalitarisme.

Les destinées individuelles et les cycles des maisonnées

Cette conciliation ne va pas sans tensions ni ambiguïtés. Les propos des villageois oscillent entre une différenciation liée à une moralité contenue dans la capacité d'entretenir des relations adéquates avec les êtres humains et non-humains et en même temps, des interventions aléatoires et imprévisibles des entités invisibles qui accordent leur soutien aux entreprises humaines. La notion de destinée (*nasip*) est porteuse de ces ambiguïtés puisqu'elle dépouille la réussite dans un domaine de tout mérite individuel pour en faire la décision d'une entité invisible avant la naissance de la personne. La destinée est forgée par les *petara* durant la période intra-utérine. Elle est individuelle et se révèle dans le temps. Là encore, les villageois hésitent parfois entre le caractère totalement individuel des destins humains et le rôle de l'hérédité, entendu ici en fonction des ascendants de la même maisonnée principalement. Certains précisent que par le passé, les accomplissements des parents fournissaient un seuil minimal à partir duquel évaluer la vie d'une personne. Au moment du terrain, toutefois, cette pratique éventuelle a totalement disparu et seuls comptent les succès individuels. Cependant, l'importance de l'héritage subsiste dans le choix des conjoints pour lequel l'idéal est une comptabilité mesurée en termes de proximité d'âge, de parenté, de caractéristiques physiques et morales et d'ascendants. Sur ce dernier point, l'examen de trente-huit mariages pour lesquels les informations sont complètes montre que dans la moitié des

cas, les deux conjoints sont issus de maisonnées aux antécédents quasi identiques. Pourtant, en dépit de ces circonstances favorables, chaque personne et chaque couple devront faire leurs preuves, réaliser leur propre destin dans le cours de leur vie. Une ascendance prestigieuse, bien qu'elle confère de bonnes prédispositions, ne garantit en aucun cas la réussite d'une personne. Comme le propose le modèle d'Ingold, l'inscription dans une généalogie ne donne pas aux individus tous les attributs qu'ils ne font qu'actualiser durant leur vie. Cette vision est certainement conforme aux propos Iban, à leur insistance sur le caractère individuel de la destinée. Au contraire, chaque individu réalise sa propre destinée dans le cours de sa vie et ces destinées se cumulent au sein des maisonnées pour forger des lignées. La succession de plusieurs personnes « fortes, matures » crée une lignée « forte » et chaque génération a à cœur d'égaliser voire de surpasser ces prédécesseurs. Sur ce point pourtant, les villageois s'entendent pour souligner qu'il est très difficile de maintenir une maisonnée forte à long terme et que la fluctuation d'une génération à l'autre constitue la norme. L'analyse de l'histoire de trente maisonnées du point de vue des succès de chaque couple responsable sur les registres prestigieux et rituels confirme leur assertion. La majorité des maisonnées connaissent des fluctuations générations après générations et les principales figures du village d'une génération à l'autre relèvent souvent de maisonnées distinctes. Ainsi, la différenciation est marquée, mais elle ne se cristallise pas en lignées ni, de manière ultime, en strates sociales.

Le point de vue des villageois animistes face à l'élite urbaine

Le point de vue présenté dans cette thèse est d'abord celui des animistes pour lesquels les *antu* sont proches (*semak*). Il s'agit ainsi d'entretenir des relations adéquates avec eux. Les villageois convertis adhèrent à cet animisme tout en se positionnant également par rapport à d'autres points de repère, plus « modernes », portés à l'autre extrême du continuum par une élite urbaine, généralement plus éduquée, convertie au protestantisme et proche des pouvoirs politique et économique. Elle fournit les principaux acteurs et représentants d'un monde dans lequel les *antu* s'éloignent : l'urbanisation, la déforestation, la conversion religieuse. Nous dirions d'une constitution d'un État moderne. Cette élite n'a pas totalement abandonné les principes animistes, mais les décline différemment. Des *adat pemati* potentiellement supérieures aux plus importants villageois (par exemple de *sigi' alas rusa'*) qui leur sont attribués témoignent des changements de valeur qui s'opèrent chez les Iban et de la suprématie

progressive de cette élite sur le plan prestigieux. Avec toutefois, un problème sur le plan rituel.

Le rattachement à une longue-maison par l'intermédiaire d'une appartenance à un appartement est central à l'identité iban. L'élite urbaine le maintient par l'envoi de sommes d'argent, mais aussi en participant aux rituels les plus importants. À cette occasion, elle tâche de monopoliser l'espace oratoire et de subvertir les principes égalitaires pour afficher son prestige. Cependant, elle doit céder le pas à l'élite animiste lorsqu'il est question des tâches rituelles qui requièrent des relations privilégiées avec des entités invisibles (et qu'interdit la religion anglicane). Pour l'instant, cette dernière s'accroche encore à son espace, mais étant composée de personnes âgées, on peut se questionner sur la durée de ce relatif équilibre. À brève échéance, l'animisme tel qu'il est présenté dans cette thèse, semble menacé. Les *antu* effectivement s'éloignent.

L'incommensurabilité de l'animisme et des outils anthropologiques

Tout l'édifice de la différenciation et de la préséance iban repose sur les entités invisibles. Elles sont à la source de la différenciation; leur gradation interne selon leur force explique les ordres de préséance rituelle et, enfin, leur contact se répercute directement sur le processus de maturation des organismes / personnes qu'elles favorisent ou interrompent. En outre, l'engagement de la personne, dans toutes ses dimensions, dans son environnement ne prend son véritable sens que s'il existe des entités invisibles, un point incontestable pour les iban. Or, prendre leur affirmation au sérieux est problématique pour l'anthropologie. En donnant les entités invisibles responsables de la différenciation et de la préséance, les villageois posent un réel problème à l'anthropologue qui postule que de tels phénomènes relèvent toujours du social et du culturel. C'est du moins là que sont cherchées les réponses et que les outils utilisés sont performants. L'anthropologue ne peut envisager les entités invisibles autrement que comme une élaboration de l'esprit humain, un phénomène culturel, alors que les Iban les acceptent comme un phénomène du réel, extérieur à eux mais avec lequel ils composent, développant ainsi des formes culturelles qui leur sont propres. Au cœur de ces divergences profondes, incommensurables, se trouve l'agnosticisme des anthropologues. La démarche anthropologique est foncièrement agnostique; elle suppose, pour bien fonctionner, de suspendre au minimum tout jugement quant à

l'existence des entités invisibles, quand ce n'est pas tout simplement de la nier. Pourtant, l'expérience animiste affirme exactement l'inverse : elle suppose la capacité d'entrer en relations avec des êtres qui existent indépendamment de toute production humaine. L'histoire de ces relations, les noms donnés aux entités ou leurs caractéristiques, relève bien sûr de la culture. Les villageois diraient certainement d'un engagement relationnel avec ces entités qui permet de déployer un savoir sur elles. Cependant, les entités invisibles, entendues ici comme phénomènes, ne sont jamais considérées comme une production humaine; elles existent en elles-mêmes.

Les prémisses animistes intéressent l'anthropologue dans ce qu'elles nous apprennent du groupe étudié, en l'occurrence dans cette thèse de la préséance et la différenciation. Pour les Iban cependant, ces prémisses sont essentielles à la connaissance du monde et à la manière de s'y comporter. L'enjeu pour eux est de *savoir* entrer en relation avec des entités dont l'existence est avérée. Si l'on adopte ce point de vue, les personnes qui ne sont pas en mesure d'établir ces relations, *a fortiori* celles qui réfutent l'existence d'entités invisibles, sont des ignorants, mais d'une ignorance qu'il faut qualifier autrement. En effet, la différence n'est pas de l'ordre de la cognition, mais de la perception des entités. Si l'on part de la Raison, les barrières entre deux ontologies sont cognitives comme le soutient Tanner (2004). Du point de vue animiste, les barrières sont perceptuelles, de l'ordre de la sensibilité aux entités et aux dimensions invisibles de l'être. Sur ce registre, l'activité cérébrale n'est pas d'une grande utilité. Autrement dit, les savoirs iban sont précisément ceux qui nous échappent, non seulement parce qu'ils sont réfutés par le rationalisme, mais aussi parce qu'ils supposent des habiletés déclassées par ce même rationalisme. Au cœur de cette disjonction se cache à nouveau la suprématie de la Raison et sa lutte continuelle contre ce qui lui est étranger et, dans ce cas, le plus éloigné et menaçant. Il est urgent de cesser d'aborder les populations animistes de cette manière. Pour cela, il n'est pas nécessaire de voir et d'entendre des *antu* (entités invisibles) mais il est fondamental de reconnaître la validité d'ontologies différentes de la nôtre, non pas comme alternatives culturelles, mais comme connaissances et savoirs autres du réel. Le décalage entre ce que les populations disent et ce que les anthropologues transcrivent provient de l'agnosticisme et de l'athéisme qu'il importe de déraciner pour les raisons mêmes qui justifient les relectures de l'animisme : pour tenter de rapetisser le gouffre séparant l'ontologie occidentale et

l'animisme; pour une éthique prônant une reconnaissance égale des savoirs autres que ceux issus de la rationalité occidentale et, enfin, pour accéder à ces savoirs.

Admettre l'existence d'entités invisibles constitue un pas dans ce sens. Il s'agit de prolonger et de mener à leur terme les arguments prônés par les tenants d'une approche ontologique qui se démarquent de la pensée religieuse d'une part et débusquent les biais de la pensée rationnelle en anthropologie d'autre part, que ce soit les dualismes cartésiens ou le statut de la connaissance et leur incapacité, pour cette raison, à rendre justice à l'animisme. Pour cela, l'ontologie ne doit pas être ramenée à une question de culture, de production humaine, pour laisser la porte ouverte à celles qui, justement, posent une réalité échappant à la fabrication humaine. Il devient nécessaire d'expurger la discipline de son agnosticisme ou de son athéisme qui ne sont en fait très souvent que des affirmations implicites de la non-existence des entités invisibles.

Alors, peut-être pourrions-nous entendre le message de l'oiseau *kawau*, pour reprendre l'exemple de Schwimmer cité en introduction générale de cette thèse. La question n'est pas seulement de savoir pourquoi ces groupes nous racontent cette histoire, mais aussi qu'ont-ils à nous apprendre sur ce monde, sur notre monde, et sur les manières d'y vivre et de l'habiter. Ce genre de questionnement nous entraîne aux limites de la discipline et une anthropologie ontologique en cours de construction offre une alternative bienvenue. Plusieurs pistes s'ouvrent à nous pour poursuivre en ce sens.

La première concerne l'opposition entre une poétique de l'engagement attentif au monde que l'on réserve aux chasseurs-collecteurs et l'ontologie occidentale fondée sur le rationalisme. Ingold (2000) questionne cette dichotomie en faisant de l'engagement au monde un mode premier que l'on retrouve également chez nous. Cette thèse montre que les Iban, des essarteurs, ne sont pas si étrangers au mode plutôt associé aux chasseurs-collecteurs et qu'ils le pratiquent à leur manière, par exemple en accordant une importance au riz, aux jarres et aux mondes aviaire et animal sans se concentrer sur les animaux chassés. Autrement dit, l'engagement attentif au monde ne constitue pas le monopole de certains groupes, même si ceux-ci en présentent des formes plus évidentes ; il ne se limite pas nécessairement à certaines cultures. Ici, je rejoins sous un autre angle l'argument annoncé dans l'introduction générale selon lequel il est problématique d'associer différentes ontologies à un éventail de formes culturelles.

En deuxième lieu, prendre au sérieux l'animisme entraîne un questionnement sur la position de l'ethnographe et la question de la production de connaissance telle que précisée par Schwimmer (voir introduction générale). Rappelons que ce dernier souligne la rupture cartésienne d'avec une philosophie du sujet intimement liée à la production de la connaissance. Le rationalisme ne prétend dépendre que de conditions externes au sujet, d'une logique causale entre des concepts universaux. Le mode de connaissance iban fondé sur l'engagement de la personne dans son environnement est évidemment en porte-à-faux complet par rapport au mode cartésien et l'anthropologue se retrouve piégé entre les deux. L'ouverture au monde iban suppose nécessairement de questionner notre propre mode de connaissance et d'allier une sensibilité au monde au rapport détaché et cérébral. Ces questions sont abordées en anthropologie depuis vingt ans maintenant avec la crise de la représentativité. Dans cette optique cependant, il s'agit moins, pour le chercheur, de décliner son identité sociale et psychologique, que de se pencher sur ses propres bases ontologiques.

RÉFÉRENCES

Alexander Jennifer, 1992, *Must Ascribed Status Entail Inequality? Reproduction of Rank in Lahanan Society*, **Oceania**, 62 (3) : 207-226.

Amster Matthew H., 1998, **Community, Ethnicity, and Modes of Association among the Kelabit of Sarawak, East Malaysia**. Brandeis University : thèse déposée pour l'obtention d'un Ph. D.

Anderson Benedict, 1972, *The Idea of Power in Javanese Culture*, in Claire Holt (dir.), **Culture and Politics in Indonesia**. Ithaca : Cornell University Press. pp. 1-69.

Anonyme, 1992 [1909], *Head-Hunting in Borneo*, in **The Sea Dyaks and Other Races of Sarawak. (Contributions To The Sarawak Gazette between 1888 and 1930)**. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia. pp. 123-124.

Armstrong Rita, 1992, *The Cultural Construction of Hierarchy Among the Kenyah Badeng*, **Oceania**, 62 (3) : 194-206.

Armstrong Rita, 1991, **People of the same heart: the social world of the Kenyah**. University of Sydney (Sydney, Australie) : thèse déposée pour l'obtention d'un Ph.D.

Avé Jan B., 1977, *Review of Erik Jensen, The Iban and their Religion*, **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde**, 133 : 382-386.

Awang Hasmadi Awang Mois, 1994, *Rituals in Sarawak*, **The Sarawak Museum Journal**, 68 (numéro spécial no 5) : 37-55.

Barrett Robert J., 1993, *Performance, Effectiveness and the Iban Manang*, in Robert L. Winzeler (dir.), **The Seen and the Unseen: Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo**. Williamsburg : The Borneo Research Council. pp. 235-279.

Barrett Robert J. et Rodney H. Lucas, 1993, *The skulls are cold, the house is hot : interpreting depths of meaning in Iban therapy*, **Man**, 28 (3) : 573-596.

Basso Keith H., 1988, *"Speaking with Names": Language and Landscape among the Western Apache*, **Cultural Anthropology**, 3/2 : 99-130.

Béguet Véronique, 1993, **Sama bilik : Le pot, le feu, les nattes. Les relations sociales au sein des maisonnées iban de Bornéo (Sarawak, Malaysia)**. Sainte-Foy, Université Laval : mémoire déposé pour l'obtention d'une maîtrise (M. A.).

Bernstein Jay H., 1991, **Taman ethnomedicine : The social organization of sickness and medical knowledge in the Upper Kapuas**. Berkeley, University of California : thèse déposée pour l'obtention d'un Ph. D.

Bhar Supriya, 1980, *A Headhunter Scare in a Simunul Bajau Village in Sandakan, 1979*, **The Borneo Research Bulletin**, 12 (1) : 26-29.

Bird-David Nurit, 1999, "Animism" Revisited. *Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, **Current anthropology**, 40, supplément : S67-S91.

Bird-David Nurit, 1990, *The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunter*, **Current Anthropology**, 31 : 189-196.

Brooke Charles, 1990 [1866], **Ten Years in Sarawak**. Singapour : Oxford University Press (première version publiée à Londres par Tinsley Brothers).

Brosius Peter J., 1986, *River, forest and mountain: The Penan Gang landscape*, **The Sarawak Museum Journal**, 57 : 173-184.

Brown Donald E., 1979, *Iban leadership*, **The Sarawak Museum Journal**, 27 : 15-33.

Callicott J. Baird et Roger T. Ames, 1989, *Introduction: The Asian Traditions as a Conceptual Resource for Environmental Philosophy*, in J. Baird Callicott et Roger T. Ames (dir.), **Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy**. New York : State University of New York Press. pp. 1-21.

Chin Ung-Ho, 1996, **Chinese Politics in Sarawak. A Study of the Sarawak United People's Party**. Kuala Lumpur : Oxford University Press.

Clammer John, Poirier Sylvie, Schwimmer Éric, 2004, *Introduction*, in John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer (dir.), **Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations**. Toronto : University of Toronto Press. Pp. 3-22.

Clammer John, 2004, *The Politics of Animism*, in John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer (dir.), **Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations**. Toronto : University of Toronto Press. Pp. 83-109.

Clammer John, 1995, **Difference and Modernity. Social Theory and Contemporary Japanese Society**. Londres et New York : Kegan Paul International.

Clifford James, 1983, De l'autorité en ethnographie, **L'Ethnographie**, 3 90/91 (2): 87-118.

Couillard Marie-Andrée, 1990, *Entre femmes : Organisation du travail et rapports sociaux chez les paysans malais de la Péninsule malaise*, **Travail, capital et société**, 23 (2) : 268-287.

Couillard Marie-Andrée, 1987, **La tendresse, le discours et le pouvoir. Les rapports hommes-femmes et les transformations sociales chez les paysans malais du nord de la péninsule malaise**. Sainte-Foy, Université Laval : thèse déposée pour l'obtention d'un Ph. D.

Couderc Pascal, 2002, **compte-rendu de Helliwell Christine**, « Never Stand Alone » : A Study of Borneo Sociality. 2001. Borneo Research Council Monograph. Philipps : Borneo Research Council. **Mousson**. 5 : 117-119.

Cramb Robert A., 1989, *Explaining variations in Bornean land tenure: the Iban case*, **Ethnology**, 4 : 277-300.

Cramb Robert A., 1986, **The Evolution of Iban Land Tenure**. Clayton, Monash University : Working Papers no. 39, Centre of Southeast Asian Studies.

Csordas T., 1990. *Embodiment as a paradigm for anthropology*, **Ethos**, 18 : 5-47.

Davison Julian & Vinson Sutlive, 1991, *The Children of Nising: Images of Headhunting and Male Sexuality in Iban Ritual and Oral Literature*, in Vinson Sutlive (dir.), **Male and Female in Borneo: Contributions and Challenges to Gender Studies**. Williamsburg : Borneo Research Council, pp. 153-230.

Datin Paduka Empiang Jabu, 1991, *Pua kumbu - The pride of the Iban cultural heritage*, in Lucas Chin et Valerie Mashman (dir.), **Sarawak cultural legacy. A living tradition**. Kuching : Society Atelier Sarawak. pp. 75-89.

Dayak Cultural Foundation, 1995, **Atur sepil jaku Iban**. Kuching.

Department of Statistics Malaysia / Jabatan Perangkaan Malaysia, 1995, **General Report of the Population Census / Laporan am Banci Penduduk**. Kuala Lumpur.

Department of Statistics Malaysia (Sarawak Branch), 1989, **Annual Statistical Bulletin Sarawak**. Kuching.

Descola Philippe, 1996a, *Constructing natures. Symbolic ecology and social practice*, in Philippe Descola et Gísli Pálson (dir.), **Nature and Society: Anthropological Perspectives**. Londres et New York : Routledge. pp. 82-102.

Descola Philippe, 1996b, *Les cosmologies des Indiens d'Amazonie*, **La recherche**, 292 (novembre) : 62-67.

Descola Philippe, 1992, *Societies of nature and the nature of society*, in Adam Kuper (dir.), **Conceptualizing Society**. Londres : Routledge. pp. 107-126.

Dove Michael R., 1996, *Process Versus Product in Bornean Augury: A Traditional Knowledge System's Solution to the Problem of Knowing*, in Ellen Roy et Fukui Katsuyoshi (dir.), **Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication**. Oxford et Washington D.C. : Berg. pp. 557-596.

Dove Michael Roger, 1985, **Swidden Agriculture in Indonesia. The Subsistence Strategies of the Kalimantan Kantu'**. Berlin, New York, Amsterdam : Mouton Publishers.

Drake Richard Allen, 1991, *The cultural logic of textile weaving practices among the Ibanic peoples*, in Vinson Sutlive (dir.), **Male and Female in Borneo: Contributions and Challenges to Gender Studies**. Williamsburg : Borneo Research Council, pp. 271-293.

Drake Richard Allen, 1989, *Construction sacrifice and kidnapping rumor panics in Borneo*, **Oceania**, 59 (4) : 269-279.

Dumont Louis, 1990 [1966], **homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications**. Paris : Tel, gallimard.

- Endicott Kirk M., 1970, **An analysis of Malay magic**. Singapour : Oxford University Press.
- Erb Maribeth, 1991, *Construction sacrifice, rumors and kidnapping scares in Manggarai: further comparative notes from Flores*, **Oceania**, 62 (2) : 114-126.
- Errington Shelly, 1989, **Meaning and Power in a Southeast Asian Realm**. Princeton : Princeton University Press.
- Errington Shelly, 1983, *Embodied Sumange' in Luwu*, **Journal of Asian Studies**, 52 (3) : 545-570.
- Fausto Carlos, 2004, *Feasting on People : Commensality and Cannibalism in Amazonia*. Présentation au Colloque **The "Nature of Spirits". Human and Non-human Beings in Aboriginal Cosmologies**. Québec.
- Feld Steven, 1996, *A Poetic of Place: Ecological and Aesthetic Co-evolution in a Papua New Guinea Rainforest Community*, in Roy Ellen et Katsuyoshi Fukui (dir.), **Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication**. Oxford et Washington D.C. : Berg, pp. 61-87.
- Foucault Michel, 2001, **L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France, 1981-1982**. Paris : Gallimard, Seuil.
- Foucault Michel, 1966, **Les mots et les choses**. Paris : Gallimard.
- Fox James J., 1996, *The transformation of progenitor lines of origin: patterns of precedence in Eastern Indonesia*, in James J. Fox et Clifford Sather (dir.), **Origins, Ancestry and Alliance**. Canberra : Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University. pp. 130-153.
- Fox James J., 1994, *Reflections on "hierarchy" and "precedence"*, in Margaret Jolly et Marc Mosko (dir.), **Special Issue of History and Anthropology. Transformations of hierarchy: structure, history and horizon in the Austronesian world**, 7 (1-4) : 87-108. Chur and Reading : Hardwood Academic Publishers.
- Fox James J., 1977, *Roman Jakobson and the comparative study of parallelism*, in C.H van Schooneveld et D. Armstrong (dir.), **Roman Jakobson: Echoes of his Scholarship**. Lisse : Peter de Ridder Press. Pp. 59-90.
- Freeman J. Derek, 1992 [1970], **The Iban of Borneo**. Kuala Lumpur : S. Abdul Majeed & Co. (Réimpression de **Report on the Iban**, 1970. Londres : Athlone Press).
- Freeman J. Derek, 1981, **Some Reflections on the Nature of Iban Society**. Canberra : An Occasional Paper of the Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, The Australian National University.
- Freeman J. Derek, 1979, *Severed Heads that Germinate*, in R. H. Hook (dir.), **Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation**. Londres : Academic Press. pp. 233-246.

- Freeman J. Derek, 1975, *The Iban of Sarawak and their Religion. a review article*, compte-rendu de Jensen (1974), **The Sarawak Museum Journal**, 23 : 275-288.
- Freeman J. Derek, 1968, *Thunder, Blood, and the Nicknaming of God's Creatures*, **Psychoanalytic Quarterly**, 37 : 353-399.
- Freeman J. Derek, 1967, *Shaman and Incubus*, in Muensterberger Warner et Sidney Axelrad (dir.), **The Psychoanalytic Study of Society**, 4 : 315-343.
- Freeman J. Derek, 1961, *On the concept of kindred*, **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 91 (2) : 192-220.
- Freeman J. Derek, 1960a, *Iban Augury*, in Bertram E. Smythies, **The Birds of Borneo**. Edimbourg et Londres : Oliver and Boyd. pp. 73-98.
- Freeman J. Derek, 1960b, *The Iban of Western Borneo*, in Georges P. Murdock (dir.), **Social Structure in Southeast Asia**. Londres : Tavistock Publications. pp. 65-87.
- Freeman J. Derek, 1958, *The Family System of the Iban of Borneo*, in Jack Goody (dir.), **The Developmental Cycle in Domestic Groups**. Cambridge : Cambridge Papers in Social Anthropology, Cambridge University Press. pp. 15-52
- Freeman Derek, 1955, **Iban Agriculture. A Report on the Shifting Cultivation of Hill Rice by the Iban of Sarawak**. Londres : Her Majesty's Stationery Office.
- Furness William Henry, 1902, **The Home Life of Borneo Head-Hunters**. Philadelphie : J. Lippincott.
- Furness William Henry, 1899, **Folklore in Borneo: A Sketch**. Pensylvanie : publication privée.
- Gavin Traube, 1991, *Kayau indu. The warpath of Women (A ngar ritual at entawau, Baleh in October 1988)*, **The Sarawak Museum Journal**, 63 : 1-41.
- Gibson James J., 1979, **The Ecological Approach to Visual Perception**. Boston : Houghton Mifflin.
- Gomes Edwin H., 1911, **Seventeen Years Among the Sea Dyaks of Borneo**. Londres : Seeley & Co. Limited.
- Gouvernement de la Malaysia, 1991, **General Report of the Population Census**. Kuala Lumpur : Department of Statistics Malaysia (Sarawak Branch).
- Haddon Alfred Cort, 1901, **Headhunters Black, Whites, and Brown**. Londres : Methuen.
- Haddon Alfred Cort et Laura E. Start, 1936, **Iban or Sea Dayak Fabrics and their Patterns**. Cambridge : Cambridge University Press.

- Hallowell A. Irving, 1960, *Ojibwa ontology, behavior and world view*, in S. Diamond (dir.), **Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin**. New York : Columbia University Press. Pp. 19-52.
- Harrison Barbara, 1986, **PUSAKA. Heirloom Jars of Borneo**. Singapour : Oxford University Press.
- Harrison Tom et Benedict Sandin, 1966, *Borneo Writing Boards*, **The Sarawak Museum Journal**, 27, special monograph no 1 : 32-286.
- Harrison Tom, 1965, *The Malohs of Kalimantan: Ethnological Notes*, **The Sarawak Museum Journal**, 25-26 : 236-350
- Heidegger Martin, 1964, **L'Être et le Temps**. Paris : Gallimard.
- Helliwell Christine, 2001, "Never stand alone". **A Study of Borneo sociality**. Phillips (Maine) : Borneo Research Council Inc.
- Helliwell Christine, 1990, **The ricefield and the heart. Social relations in a Borneo Dayak community**. The Australian National University : thèse déposée pour l'obtention d'un Ph.D.
- Heppel Michael, 1989, *Whither Dayak Art?*, **The Sarawak Museum Journal**, numéro spécial no 4, I : 75-91.
- Heppel Michael, 1975, **Iban Social Control: The Infant and the Adult**. Canberra, The Australian National University : thèse déposée pour l'obtention d'un Ph. D.
- Hong Evelyn, 1987, **Natives of Sarawak. Survival in Borneo's Vanishing Forests**. Pulau Pinang : Institut Masyarakat.
- Hose Charles, 1988 [1926], **Natural Man. A Record from Borneo**. Singapour : Oxford University Press (initialement publié à Londres par Macmillan and Co., Limited).
- Hose Charles et McDougall William, 1993 [1912], **The Pagan Tribes of Borneo**, Volumes I et II. Singapour, Oxford, New York : Oxford University Press (initialement publié à Londres par Macmillan and Co., Limited).
- Howell Signe, 1996, *Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of 'humans' and other species*, in Philippe Descola et Gisli Pálson (dir.), **Nature and Societies. Anthropological Perspectives**. Londres et New York : Routledge. pp. 127-144.
- Howell William, 1992 [1963], *The Sea Dyaks Religion*, in **The Sea Dyaks and Other Races of Sarawak. Contributions to the Sarawak Gazette between 1888 and 1930**. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia. pp. 19-24.
- Hudson A. B., 1970, *A Note on Selako: Malayic Dayak and Land Dayak Languages in Western Borneo*, **The Sarawak Journal**, 18 : 301-318.

Hudson A. B., 1967, **Padju Epat: the Ethnography and Social Structure of a Ma'anjan Dayak Group in Southeastern Borneo**. Cornell University : Thèse de doctorat.

Ingold Tim, 2004, *A Circumpolar Night's Dream*, , in John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer (dir.), **Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations**. Toronto : University of Toronto Press. Pp. 25-57.

Ingold Tim, 2000, **The perception of the environment : essays on livelihood, dwelling & skill**. New York : Routledge.

Ingold Tim, 1996a, *Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment*, in Roy Ellen et Katsuyoshi Fukui (dir.), **Redifining Nature. Ecology, Culture and Domestication**. Oxford et Washington D.C. : Berg, pp. 117-155.

Ingold Tim (dir.), 1996b, *Human worlds are culturally constructed*, in **Key Debates in Anthropology**. Londres et New York : Routledge. pp.101-146.

Ingold Tim, 1994a, *The art of translation in a continuous world*, in Gisly Pålson (dir.), **Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse**. Oxford, Providence : Berg. pp. 210-248.

Ingold Tim, 1994b, « Humanity and Animality », in Tom Ingold (dir.), *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*. Londres : Routledge. pp. 14-32.

Ingold Tim, 1992, *Culture and the perception of the environment*, in Elisabeth Croll et David Parkin (dir.), **Bush base: forest farm. Culture, Environment and Development**. Londres et New York : Routledge. pp. 39-56.

Iteanu André et Éric Schwimmer, 1996, **Parle et je t'écouterai**. Paris : Gallimard.

Jabu Empiang, 1989, *The traditional values and functions of pua kumbu*, **The Sarawak Museum Journal**, numéro spécial no 4, I : 93-97.

Jawan Jayum A., 1994, **Iban Politics and Economic Development. Their Patterns and Change**. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Jensen Erik, 1974, **The Iban and their religion**. Oxford : Clarendon Press.

Jensen Erik, 1966, *The Sarawak Iban*, **The Sarawak Museum Journal**, 13 (27) : 1-31.

Karim Wazir-Jahan Begum, 1981, **Ma'Betisék Concepts of Living Things**. Londres : The Athlone Press.

Kedit Peter Mulok, 1980, **Modernization among the Iban of Sarawak**. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia.

Kedit Peter Mulok, 1970, *Gawai Ngemali Umai, or Iban Rite for Padi Protection*, **The Sarawak Museum Journal**, 36-37 : 165-168.

- Kedit Peter Mulok, 1969, *Gawai Betambah-bulu*, **The Sarawak Museum Journal**, 34-35 : 120-122.
- Keppel Henry, 1991 [1846], **The Expedition to Borneo of HMS Dido**. Singapour : Oxford University Press (première édition à Londres par Chapman and Hall).
- King Victor T., 1993, **The Peoples of Borneo**. Oxford : Blackwell Publishers.
- King Victor T., 1977, *Unity, Formalism and Structure: Comments on Iban Augury and Related Problems*, **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde**, 133 (1) : 63-87.
- Komanyi Margit Ilona, 1973, **The Real and Ideal Participation in Decision-Making of Iban Women: A Study of Longhouse in Sarawak, East Malaysia**. New York, New York University : thèse déposée pour l'obtention d'un Ph. D.
- Kundera Milan, 1993, **Les testaments trahis**. Paris : Gallimard.
- Leigh Michael B., 1974, **The Rising Moon. Political change in Sarawak**. Sydney : Sydney University Press.
- Lévi-Strauss Claude, 1962, **La pensée sauvage**. Paris : Plon.
- Lewis E. Douglas, 1996, *Origin structures and precedence in the social orders of Tana 'Ai and Sikka*, in James J. Fox et Clifford Sather (dir.), **Origins, Ancestry and Alliance**. Canberra : Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University. pp. 154-174.
- Lewis E. Douglas, 1988, *People of the source: the social and ceremonial order of Tana Wai Brama on Flores*, **Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde**, no 135. Dordrecht : Foris Publications.
- Ling Roth Henry, 1980 [1896], vol. I et II, **The Natives of Sarawak and British North Borneo**. Kuala Lumpur : University of Malaya Press (première édition à Londres par Truslove & Hanson).
- Low Hugh, 1990 [1848], **Sarawak. Its Inhabitants and Productions**. Petaling Jaya : Pustaka Delta Pelajaran SDN BHD.
- Lye Tuck-Po, 1998, *Hep: The significance of forest to the emergence of Batek knowledge in Pahang, Malaysia*. Conférence donnée à Osaka, National Museum of Ethnology : The 8th International Conference on Hunting and Gathering Societies.
- Marcus Georges E. et D. Cushman, 1982, *Ethnographies as Texts*, **Annual Review of Anthropology** 11: 25-69.
- Mashman Valerie, 1991, *Warriors and Weavers: A Study of Gender Relations Among the Iban of Sarawak*, in Vinson Sutlive (dir.), **Male and Female in Borneo: Contributions and Challenges to Gender Studies**. Williamsburg : Borneo Research Council, pp. 231-270.

Masing James Jemut, 1997, **The Coming of the Gods. An Iban Invocatory Chant (Timang Gawai Amat) of the Baleh River Region, Sarawak.** Volumes I et II. Canberra : The Research Scholl of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.

Masing James Jemut, 1978, *Timang and the Iban cult of Head-hunting*, **Canberra Anthropology**, 1 (2) : 59-68.

McDougall Harriette, 1992 [1882], **Sketchs of our Life at Sarawak.** Singapour : Oxford University Press.

Merleau-Ponty Maurice, **Phénoménologie de la perception.** Paris : Gallimard.

Metcalf Peter, 1996, *Images of Headhunting*, in Janet Hoskins (dir.), **Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia.** Stanford : Stanford University Press. pp. 249-290.

Metcalf Peter, 1982, **A Borneo Journey into Death. Berawan Eschatology from Its Rituals.** Philadelphie : University of Pennsylvania Press.

Metcalf Peter, 1976, *Birds and Deities in Borneo*, **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde**, 132 (1) : 96-123.

Morris Stephen, 1991, **The Oya Melanau.** Kuching : Malaysian Historical Society (Sarawak Branch).

Murray Tania, 1981, *People on top (orang ke atas): the question of Iban egalitarianism*, **Cambridge Anthropology**, 7 (1) : 28-46.

Needham Rodney, 1976, *Skulls and Causality*, **Man**, 11 (1) : 71-88.

Needham Rodney, 1964, *Blood, Thunder, and Mockery of Animals*, **Sociologus**, 14 (2) : 136-149.

Nyandoh R., 1962, *"The King of Stone"* , **The Sarawak Museum Journal**, 19-20 : 390-391.

Nyandoh R., 1955, *How Bear and Deer Bear Human Babies*, **The Sarawak Museum Journal**, 6 : 590-599.

Omar Asmah Haji, 1981, **The Iban Language of Sarawak. A Grammatical Description.** Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia.

Ong Edric, 1996, **PUA. Iban weavings of Sarawak.** Kuching : Society Atelier Sarawak.

Padoch Christine, 1984, *The Iban of the Engkari: A History of Migration and Settlement*, **The Sarawak Museum Journal**, 54 : 1-12.

Padoch Christine, 1978, **Migration and its Alternatives among the Iban of Sarawak.** Columbia University : thèse déposée pour l'obtention d'un Ph.D.

Pelzer K. J., 1945, **Pioneer Settlement in the Asiatic Tropics: Studies in Land Utilization and Agricultural Colonization in Southeastern Asia**. New York : American Geographical Society.

Penghulu Gau, 1955, *The Tale of Batu Gading*, **The Sarawak Museum Journal**, 6 : 528-529.

Poirier Sylvie, 2005, **A world of relationship : itineraries, dreams and events in the Australian Western Desert**. Toronto : Toronto University Press.

Poirier Sylvie, 2004, *Ontology, Ancestral Order and Agencies Among the Kukatja of the Australian Western Desert*, in John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer (dir.), **Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations**. Toronto : University of Toronto Press. Pp. 58- 82.

Poirier Sylvie, 1991, **Les jardins des nomades. Territoire, rêve et transformation chez les groupes aborigènes du désert occidental australien** ». Sainte-Foy, Université Laval : thèse soumise pour l'obtention d'un Ph. D.

Pringle Robert, 1970, **Rajahs and Rebels: The Iban of Sarawak under Brooke Rule, 1841-1941**. Ithaca : Cornell University Press.

Reuter Thomas, 1992, *Precedence in Sumatra; An analysis of the constructions of status in affinal relations and origin groups*, **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde**, 48 : 489-520.

Richards Anthony, 1988 [1981], **An Iban-English dictionary**. Petaling Jaya : Oxford University Press.

Richards Anthony, 1972, *Iban augury*, **The Sarawak Museum Journal**, 20 (40-41) : 63-81.

Rosaldo Michelle, 1980, **Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self & Social Life**. Cambridge : Cambridge University Press.

Roseman Marina, 1998, *Singers of the Landscape. Songs, History, and Property Rights in the Malaysian Rain Forest*, **American Anthropologist**, 100 (1) : 106-121.

Roseman Marina, 1993, **Healing Sounds from the Malaysian Rainforest. Temiar Music and Medicine**. Berkeley et Los Angeles : University of California Press.

Rousseau Jérôme, 1998, **Kayan Religion. Ritual life and religious reform in Central Borneo**. Leiden : KITLV Press.

Rousseau Jérôme, 1990, **Central Borneo. Ethnic identity and social life in a stratified society**. Oxford : Clarendon Press.

Rousseau Jérôme, 1980, *Iban Inequality*, **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde**, 136 : 52-63.

- Rousseau Jérôme, 1979, *Kayan stratification*, **Man**, 14 : 215-236.
- Sahlins Marshall, 1995, **How “Natives” Think. About Captain Cook, For Example.** Chicago et Londres : The University of Chicago.
- Sahlins Marshall, 1958, *Compte-rendu de « Iban Agriculture » de Derek Freeman*, **Journal of the Polynesian Society**, 67 : 311-313.
- Saib S., 1985, **Malay Politics in Sarawak. 1946-1966.** Oxford : Oxford University Press.
- Saint Max, 1992, **Twenty years in Sarawak. 1848-68. A Flourish for the Bishop And Brooke's Friend Grant.** Kuala Lumpur : S. Abdul Majeed & Co.
- Sandin Benedict, 1994, *Sources of Iban Traditional History.* **The Sarawak Museum Journal**, Special Monograph no 7. pp. 79-333.
- Sandin Benedict, 1983, *Mythological origins of Iban shamanism*, **The Sarawak Museum Journal**, 32 (53) : 235-250.
- Sandin Benedict, 1980, **Iban Adat & Augury.** Penang, Penerbit Universiti Sains Malaysia : Sinaran Bros. Sdn. Bhd.
- Sandin Benedict, 1978, *The Pelian Bejereki: Iban Rite of Spiritually Fencing an Expectant Mother*, **The Sarawak Museum Journal**, 47 : 57-80.
- Sandin Benedict, 1977, **Gawai Burong. The chants and celebrations of the Iban Bird Festival.** Pulau Pinang : Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Sandin Benedict, 1972, **Gawai antu.** Kuching (Sarawak, Malaysia) : Borneo Literature Bureau.
- Sandin Benedict, 1969, *Five Mythological Stories of the Ibans*, **The Sarawak Museum Journal**, 34-35 : 99-112.
- Sandin Benedict, 1967a, *Simpulang or Pulang Gana: The Founder of Dayak Agriculture*, **The Sarawak Museum Journal**, 30-31 : 245-406.
- Sandin Benedict, 1967b, **The Sea Dayaks of Borneo before White Rajah Rule.** Londres : Macmillan.
- Sandin Benedict, 1964a, *Betembang: Slaves Freed by Iban Adoption*, **The Sarawak Gazette**, 90 : 193.
- Sandin Benedict, 1964b, *Ghost Story*, **The Sarawak Gazette**, 30 septembre : 223-224.
- Sandin Benedict, 1962, *Gawai Batu: The Iban Whetstone Feast*, **The Sarawak Museum Journal**, 19-20 : 392-408.

Sather Clifford, 2001, **Seeds of Play. Words of Power.** Kuala Lumpur : Tun Jugah Foundation en collaboration avec The Borneo Research Council, Inc.

Sather Clifford, 1997, **The Bajau Laut. Adaptation, history, and fate in a maritime fishing society of South-eastern Sabah.** Kuala Lumpur : Oxford University Press.

Sather Clifford, 1996, '*All Threads Are White*': *Iban Egalitarianism Reconsidered*, in James J. Fox et Clifford Sather (dir.), **Origins, Ancestry and Alliance.** Canberra : Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University. pp. 70-110.

Sather Clifford, 1994a, *The One-sided one: Iban rice myths, agricultural ritual and notions of ancestry*, in Anthony R. Walker (dir.), **Rice in Southeast Asian Myth and Ritual. Contributions to Southeast Asian Ethnography**, 10 : 119-150.

Sather Clifford, 1994b, *Introduction*, in Benedict Sandin, **Sources of Iban Traditional History, The Sarawak Museum Journal**, Special Monograph no 7 : 11-78.

Sather Clifford, 1993a, *Posts, Hearths and Thresholds: The Iban longhouse as a ritual structure*, in James J. Fox (dir.), **Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Designs for Living.** Canberra, The Australian National University : The Department of Anthropology, The Research School of Pacific Studies. pp 65-115.

Sather Clifford, 1993b, *Shaman and Fool: Representation of the Shaman in Iban Comic Fables*, in Robert L. Winzeler (dir.), **The Seen and the Unseen: Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo.** Williamsburg : The Borneo Research Council, pp. 281-322.

Sather Clifford, 1992, *The rites of manggol: work and ritual in Paku Iban agriculture*, **The Sarawak Museum Journal**, 64 : 107-134.

Sather Clifford, 1990, *Trees and Tree Tenure in Paku Iban Society: The Management of Secondary Forest Resources in a Long-Established Iban Community* », **Borneo Review**, 1 (1) : 16-40.

Sather Clifford, 1988, *Meri' Anak Mandi': The Ritual First Bathing of Infants among the Iban*, **Contributions to Southeast Asian Ethnography**, 7 : 157-187.

Sather Clifford, 1985, *Iban Agricultural Augury*, **The Sarawak Museum Journal**, 34 : 1-35.

Sather Clifford, 1980a, *Symbolic Elements in Saribas Iban Rites of Padi Storages*, **Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society**, 53 (2) : 67-95.

Sather Clifford, 1980b, *Introduction*, in Benedict Sandin, **Iban Adat & Augury.** Penang, Penerbit Universiti Sains Malaysia : Sinaran Bros. Sdn. Bhd. pp. xi-xlv.

Sather Clifford, 1978, *The Malevolent koklir: Iban Concepts of Sexual Peril and the Dangers of Childbirth*, **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde**, 134 (2-3) : 310-355.

Sather Clifford, 1977a, *Three Koklir Stories from Sungai Menuam, Kapit District*, **The Sarawak Gazette**, 31 décembre : 198-200.

Sather Clifford, 1977b, *Nanchang Padi: Symbolism of Saribas Iban First Rite of Harvest*, **Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society**, 50 (2) : 150-170.

Sather Clifford, 1977c, *Introduction* », in Benedict Sandin **Gawai Burong. The chants and celebrations of the Iban Bird Festival**. Pulau Pinang : Penerbit Universiti Sains Malaysia. pp. vii-xvi.

Sather Clifford, 1976, *Kinship and Contiguity: Variation in Social Alignments among the Semporna Bajau Laut*, in G.N. Appel (dir.), **The Societies of Borneo: Explorations in the Theory of Cognatic Social Structure**. Washington : American Anthropological Association. Pp. 40-65.

Saunders Graham, 1992, **Bishops and Brookes. The Anglican Mission and the Brooke Raj in Sarawak, 1848-1941**. Singapour : Oxford University Press.

Schärer Hans, 1963, **Ngaju Religion. The conception of god among a South Borneo people**. La Haye : Martinus Nijhoff.

Schiller Anne Louise, 1997, **Small Sacrifices. Religious change and cultural identity among the Ngaju of Indonesia**. New York et Oxford : Oxford University Press.

Schiller Anne Louise, 1987, **Dynamics of death: Ritual, identity, and religious change among the Kalimantan Ngaju**. Cornell University : thèse présentée pour l'obtention d'un Ph. D.

Schwimmer Éric, 2004a, *Making a World: The Māori of Aotearoa/New Zealand*, in John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer (dir.), **Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations**. Toronto : University of Toronto Press. Pp. 243-274.

Schwimmer Éric, 2004b, *Epilogue*, in John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer (dir.), **Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations**. Toronto : University of Toronto Press. Pp. 275-281.

Scott Colin, 2004, *The Ontology, Epistemology and Ethics of Interpersonal Agency in Wemindji Cree Hunting*, présentation au Colloque **The "Nature of Spirits". Human and Non-human Beings in Aboriginal Cosmologies**. Québec.

Scott James C., 1986, *Everyday Forms of Peasant Resistance*, in James C. Scott et Benedict J. Kerkvliet (dir.), **Everyday Forms of Peasant Resistance in Southeast Asia**. Londres : Frank Cass. pp. 5-35.

Searle Peter, 1983, **Politics in Sarawak 1970-1976. The Iban perspective**. Singapour : Oxford University Press.

Sellato Bernard, 2002, *Castrated dead: the making of un-ancestors among the Aoheng, and some considerations on death and ancestors in Borneo*, in Henri Chambert-Loir et

Anthony Reid, **The Potent dead. Ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia.** Honolulu : Allen & Unwin, University of Hawai'i Press. pp. 1-16.

Sellato Bernard, 1989, **Nomades et sédentarisation à Bornéo. Histoire économique et sociale.** Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Seymour James Madison, 1974, *The Rural Schools as an Acculturating Institution : The Iban of Malaysia*, **Human Organization**, 33 (3) : 277-290.

Sillander Kenneth, 2002, *Houses and Social Organization among the Bentian of East Kalimantan*, **The Borneo Research Bulletin**, 33 : 82-99.

Smith David M., 1997, *World as Event: Aspects of Chipewyan Ontology*, in Takako Yamada et Takashi Irimoto (dir.), **Circumpolar Animism and Shamanism.** Sapporo : Hokkaido University Press, pp. 67-104.

St John Spenser, 1986 [1862], **Life in the Forest of the Far East.** Singapour, Oxford, New York : Oxford University Press (première édition à Londres par Smith, Elder, and Co.). Volumes I et II.

Sutlive Vinson et Joanne Sutlive, 1994, **A handy reference dictionary of Iban and English.** Kuching : Tun Jugah Foundation.

Sutlive Vinson, 1992a, **Tun Jugah of Sarawak. Colonialism and Iban response.** Kuching : Sarawak Literary Society.

Sutlive Vinson, 1992b [1978], **The Iban of Sarawak. Chronicle of a vanishing world.** Kuala Lumpur : S. Abdul Majeed & Co.

Sutlive Vinson, 1977, *The many faces of Kumang: Iban women in fiction and fact*, **The Sarawak Museum Journal**, 25 (46) : 157-164.

Tanner Adrian, 2004a, *The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing*, in John Clammer, Sylvie Poirier et Éric Schwimmer (dir.), **Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations.** Toronto : University of Toronto Press. Pp. 189-222.

Tanner Adrian, 2004b, *The Analogical Origins and Everyday Relations of Cree Spiritual Entities.* Présentation au Colloque **The "Nature of Spirits". Human and Non-human Beings in Aboriginal Cosmologies.** Québec.

Thornton R. J., 1992, *The Rhetoric of Ethnographic Holism*, in Georges E. Marcus (dir.) **Rereading Cultural Anthropology.** Londres: Duke University Press: 15-33.

Tillema Hendrik F., 1990, **A Journey among the Peoples of Central Borneo in World and Picture.** Singapour, Oxford, New York : The Oxford University Press (édition par Victor King de la version originale de 1938).

Tsing Anna Lowenhaupt, 1996, *Telling Violence in the Meratus Mountains*, in Janet Hoskins (dir.), **Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia**. Stanford : Stanford University Press. pp. 184-215.

Tsing Anna Lowenhaupt, 1993, **In the Realm of the Diamond Queen**. Princeton : Princeton University Press.

Tsintjilonis Dimitri, 1997, *Embodied Difference. The 'Body-Person' of the Sa'dan Toradja*, **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde**, 153 (2) : 244-272.

Tyler Stephen A., 1986, *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, in James Clifford et Georges E. Marcus, **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press: 122-140.

Uchibori Motomitsu, 1984, *The Enshrinement of the Dead among the Iban*, **The Sarawak Museum Journal**, 33 (54) : 15-32.

Uchibori Motomitsu, 1978, **The Leaving of this Transcient World : A Study of Iban Eschatology and Mortuary Practices**. Canberra, The Australian National University : thèse déposée pour l'obtention d'un Ph.D.

Viveiros de Castro Eduardo, 1998, *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*, **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, 4 (3) : 469-488.

Vogelsanger Cornelia, 1980, *A Sight of the Gods. Notes on the Social and Religious Meaning of Iban Ritual Fabrics*, in Mattiebelle Gittinger (dir.), **Indonesian Textiles**. Washington D.C. : The Textile Museum. Pp. 115-126.

Wadley Reed L., 1999, *Disrespecting the dead and the living : Iban ancestor worship and the violation of mourning taboos*, **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, 5 : 595-610.

Wagner Ulla, 1972, **Colonialism and Iban Warfare**. Stockholm : O.B.E. Tryck Sthim.

Walker John H., 1998, *James Brooke and the Bidayus: Some Ritual Dimensions of Dependency and Resistance in Nineteenth Century Sarawak*, **Modern Asian Studies**, 32 : 91-115.

Weber Max, 1964, **The sociology of religion**. Boston : Beacon Press.

Wilkinson R.J., 1932, **A Malay-English Dictionary, Part II**. Mytilene, Grèce : Salavopoulos and Kinderlis.

ANNEXE 1 : HISTOIRES DE MAISONNÉES COMPLÉMENTAIRES

Il s'agit ici des histoires des maisonnées qui n'ont pas été présentées dans le corps de la thèse et qui permettent ainsi une vue d'ensemble du village.

1 Maintien, déclin et fluctuations des maisonnées fortes

La bilik 7

La *bilik 7* daterait des parents de la grand-mère de l'actuel dépositaire, Grand-père 7. Ces derniers ont adopté une fille issue du village (appartement 1) qui épouse un homme d'un village voisin. Logiquement ce dernier a donc dû suivre son épouse au mariage, mais une autre version prétend le contraire. Elle serait supportée par le fait que le père de cet homme a cohabité avec le couple. Difficile d'être sûr de ce qui s'est produit (un amalgame entre deux maisonnées est aussi possible), mais ce couple de grands-parents assure la continuité de l'appartement. Sans enfant, il adopte à son tour une fille qui va accoucher d'un fils unique, Grand-père 7. Ce dernier épouse une femme d'un village voisin dont il aura trois enfants. Tout trois, toujours attachés à leur appartement après leur mariage, occupent des emplois très rémunérateurs en ville. Grand-père 7 et Grand-mère 7 vivent en ville avec leurs enfants et ne viennent que rarement au village, ce qui leur a valu des déboires d'ailleurs faute de soins appropriés à leurs biens et charmes.

Je n'ai pas recueilli d'information sur les arrières-grands-parents maternels, mais le père du grand-père, issu d'un autre village, était un brave très réputé, ayant guerroyé jusqu'à Sabah, capturé des esclaves et ramené des têtes avec sa parentèle. Le grand-père ne semble pas avoir laissé de souvenirs par de grands exploits. Il est décédé bien avant la naissance de Grand-père 7. La grand-mère par contre était une très grande tisseuse du village, la plus grande disent ses descendants, qui a produit le *pua* le plus prestigieux du village, un *lebor api*, et formé la grand-mère de Père 19 avec laquelle elle a accueilli les têtes prises par les guerriers. Elle maîtrisait absolument tous les aspects du tissage. En outre, elle s'est distingué dans le domaine rizicole et a acheté une jarre. Ses exploits lui ont valu d'accomplir tous les offices rituels auxquels une femme peut prétendre. Elle est décédée sans révéler le secret de ses charmes et ses descendants spéculent sur le fait qu'elle a certainement été « bénie » par un *antu* (*sumpah antu*), faisant de ses mains des charmes. Elle a reçu une *adat pemat* de *sigi' alas* et un panier double (*garong dua*) lors du *gawai antu* de 1956.

De toute évidence, la génération suivante n'a bénéficié d'aucun charme et les parents de Grand-père 7 ont mené une vie ordinaire. Ils n'ont même pas laissé de charmes rizicoles, mais étaient tout de même en mesure d'assurer eux-mêmes leur rite agricole. La mère de Grand-mère 7 est créditée d'une jarre qu'elle a achetée avec son fils alors que celui-ci assumait déjà la responsabilité de l'appartement. Les deux parents ont reçu une *adat pemat* de 2 *igi' pending*.

Grand-père 7 a suivi un apprentissage de l'art des invocations rituelles, mais il n'est jamais devenu un *lemembang tuai* et s'est contenté de répondre au barde principal dans les différents rituels. De plus, un rêve familial interdit à Grand-père 7 et sa descendance de boire la boisson rituelle en vertu de la lignée. Son épouse ne maîtrise aucune des activités féminines prestigieuses et le couple a réussi à vivre de manière autonome et à envoyer ses enfants à l'école²⁷⁰.

Les trois fils du couple comptent parmi les plus prospères de l'élite urbaine avec des emplois dans les entreprises pétrolières, mais leurs parents affirment qu'ils n'ont pas reçu de charmes. Ils exhibent tous les signes de richesses « modernes » que soulignent les villageois – une maison bien à eux en ville, une voiture, de l'argent -, mais ne semblent pas intéressés à investir dans les valeurs anciennes telles que les jarres précieuses par exemple. Par ailleurs, ils ne sont évidemment pas en mesure d'officier dans les rites. L'aîné est décédé durant mon terrain et a reçu une *adat pemat* de *sigi' rusa'*, la plus forte de toutes mes données, ce qui trahit clairement les changements qui s'installent. Toute la maisonnée est convertie au christianisme, mais le couple âgé demeure convaincu de l'importance de l'animisme.

La *bilik* 12

Cette *bilik* descend directement de Laja, l'un des ancêtres majeurs de quatre maisonnées du village. Cependant, cet appartement a perduré dans le temps en recourant à l'amalgame ce qui rend son histoire difficile à suivre. En outre, les informations recueillies sont parcellaires car l'amalgame s'est produit dans le passé avec l'une des *bilik* pour lesquelles je n'ai pas pu interroger les propriétaires actuels qui vivent en ville. Quoiqu'il en soit, c'est avec le couple fondateur de cette *bilik* que Laja migre au village.

²⁷⁰ Ces informations prennent de l'importance et sont soulignées par les parents lorsque la réussite scolaire ouvre les portes d'emplois très rémunérateurs aux enfants.

Le couple a une fille unique qui se marie dans la *bilik* de son époux, terminant ainsi l'appartement 12. Dans une autre version, celle-ci est suivie par son conjoint, mais tout deux se séparent de la *bilik* 12 pour fonder leur appartement, avec le même résultat pour l'appartement d'origine. Les informations sont incomplètes sur le couple, mais l'épouse n'aurait fait preuve d'aucun talent particulier et son *adat pemat*i serait faible, convertie en un panier *gelayan* pour le *gawai antu*. Par contre, des villageois lui attribuent deux jarres (*menaga* et *rusa'*) ce qui est évidemment contradictoire.

Le couple a une fille unique qui se marie dans son appartement natal et met au monde sept enfants, dont Père 12. Les parents de Père 12 adoptent un homme seul de la maisonnée 34²⁷¹, entraînant avec eux quatre de leurs enfants. Deux autres enfants du couple sont adoptés très jeunes, l'un au village à la maisonnée 16 par Todak le jeune, l'autre à l'extérieur. Les parents de Père 12 se sont avérés de très bons riziculteurs grâce à un charme rizicole, une petite défense de cochon, reçue par le père au cours d'un rêve. L'appartement 34 est dépositaire de ce charme. Le couple a pu ainsi acquérir un jarre *menaga*. Il n'est pas mention de talent particulier de l'épouse dans les sphères féminines. Le père de Père 12 (15) par contre s'est fait remarquer comme guerrier, avec son propre père, alors qu'il était célibataire. Il a reçu des charmes de bravoure qu'il a cependant laissés dans son appartement natal au moment de son mariage. Ces exploits lui ont ouvert les portes de tous les offices rituels : boire le *jalong*, réaliser les offrandes sur la galerie extérieure et transporter les têtes lors du *gawai burong*. À son décès, il a reçu une *adat pemat*i de *sigi' alas ngerang* et celle de l'épouse, de toute évidence plus faible, n'est pas remémorée (d'autant qu'elle relève de l'appartement 34).

Père 12 mentionne également les exploits de ses grands-parents paternels, ce qui est plus rare puisqu'ils relèvent d'un autre appartement, et même d'un autre village dans ce cas. Le grand-père paternel s'est distingué comme guerrier en ramenant des têtes. De plus, il a obtenu de bonnes récoltes avec son épouse et le couple a acquis deux jarres (*menaga* et *rusa'*). Ces exploits lui ont valu une *adat pemat*i de *sigi' alas ngerang*. La grand-mère paternelle quant à elle maîtrisait bien le tissage sans être une experte. Son *adat pemat*i est plus faible que celle de son époux.

²⁷¹ La maisonnée 34 étant inoccupée au moment du terrain, j'ignore tout de son histoire si ce n'est qu'elle se poursuit avec l'un des fils du couple de la 12 qui se marie à son tour et part vivre à Miri avec ses enfants.

À son mariage avec une femme d'un village voisin, Père 12 se sépare de l'appartement 34 pour fonder une *bilik* nouvelle, placée comme descendante de Laja quoique par des chemins chaotiques. À la suite d'un divorce tardif, la mère de son épouse les rejoint. Le père de Mère 15 a obtenu une forte *adat*, mais Père 15 en ignore les raisons, sauf qu'elle n'est pas motivée par la bravoure guerrière. La mère de Mère 15 était une tisseuse renommée –elle a produit sept *pua'* durant son seul séjour à *Rumah manah-*, doublée d'une excellente rizicultrice grâce à des charmes (des bois de cerf et défense de cochon). Elle n'a cependant acquis aucune jarre précieuse, uniquement deux *bangka'*, des jarres sans valeur. Ses talents lui ont valu de nombreuses sollicitations rituelles dont la participation au panier *kelingkang*.

Mère 12 a appris à tisser avec Grand-mère 14 et elle a déjà confectionné trois *pua'* d'importance. Elle ne semble pas pour autant considérée comme une grande tisseuse. Père 12 ne fait preuve d'aucun talent particulier masculin. Par contre, le couple a hérité des charmes rizicoles de la mère de Mère 12 et obtenu d'excellentes récoltes. Père 12 est régulièrement sollicité pour aider les rites rizicoles mineurs, mais ne s'est pas lancé dans l'ascension des offices rituels d'importance. Le couple n'a acquis aucune jarre précieuse.

Père 12 et Mère 12 ont six enfants dont deux sont encore rattachés à l'appartement après leur mariage, mais vivent ailleurs avec leur propre famille. Mère 12 vit d'ailleurs en ville avec sa fille aînée, matériellement à l'aise avec son époux. L'autre fils travaille comme conducteur d'engins lourds pour une plantation gouvernementale. Cependant, leur père précise qu'ils ne connaissent pas un sort remarquable et ne disposent d'aucun charme. Dans la maisonnée, seul Père 12 n'est pas converti.

Le *bilik* 18

La maisonnée est fondée à la suite d'une partition avec la 17 et d'une migration au village par les grands-parents de l'actuelle responsable. Si ces ancêtres et leurs liens de parenté sont bien connus, là aussi l'histoire commence avec les fondateurs de l'appartement et je n'ai pas d'information sur les *adat pemat*i et les accomplissements personnels des ancêtres. Ce détail souligne une fois de plus que les lignées dans lesquelles les individus s'inscrivent se constituent d'abord et avant tout en fonction des *bilik*.

Fait intéressant, le fondateur de l'appartement, venu, comme son épouse, de l'extérieur du village, en devient le *tuai rumah*. Aucun autre talent particulier ne m'est rapporté à son sujet, mais il décède assez jeune. Son épouse maîtrise l'art du tissage. Elle est sollicitée pour la préparation du cochon sacrificiel, ce qui suppose des réussites rizicoles, et obtient une jarre. Je ne connais pas les *adat pemat*i du couple, mais celle de l'épouse est élevée dit-on.

L'un de leur fils reprend la succession de l'appartement et le titre de *tuai rumah*. Il épouse une femme d'un village voisin qui devient experte en tissage. De plus, les récoltes qu'ils obtiennent avec son époux sont toujours excellentes et le couple devient possesseur de deux jarres. L'un et l'autre époux sont régulièrement sollicités pour les offices rituels que ce soit pour la préparation et la mise à mort des cochons sacrificiels, pour les rites rizicoles et, dans le cas de l'épouse pour la préparation de paniers rituels (*nali kelingkang*). Les deux obtiennent une *adat pemat*i forte, quoique non connue précisément, de l'ordre de *sigi' alas*.

Les deux filles du couple se marient et, fait rare, demeurent toutes les deux dans leur appartement natal sans qu'il y ait partition. L'aîné a tenté une adoption qui finalement échoue et le couple n'aura finalement pas de descendance ce qui peut expliquer l'absence de partition. Il reste que cette maisonnée semble préférer garder les enfants après leur mariage, stratégie très marginale au village. Les deux sœurs épousent deux frères de la maisonnée voisine, issue des fondateurs du village. L'époux de l'aînée reprend le titre de *tuai rumah* au décès de son beau-père et se débrouille dans l'art oratoire. Le premier couple obtient de bonne récolte de riz et une jarre²⁷². L'époux décède avec une *adat pemat*i de 10 *igi' pending* et le tressage d'un panier simple avec neuf pointes en 1988. À son décès, son frère et époux de la sœur de Mère 18 devient à son tour *tuai rumah*. Ce couple est moins prospère, n'obtenant pas de jarre, mais l'épouse se distingue dans le tissage. Elle n'a pas atteint un niveau d'excellence, mais elle est toutefois en mesure de tresser les paniers simples pour les défunts lors des *gawai antu*. Son époux est décédé et personne ne se souvient exactement de son *adat pemat*i,

²⁷² Une villageoise glisse cependant que sa maisonnée aurait prêté deux charmes rizicoles au couple dont un seul aurait été rendu, laissant la voie ouverte à une avenue peu discutée ouvertement : le détournement de charmes.

peu élevée puisqu'elle ne compte que la fonction de *tuai rumah*. Il reçoit un panier simple avec neuf pointes lors du *gawai antu* de 1988.

La génération suivante compte huit enfants vivants, donc cinq mariés sur lesquels trois demeurent attachés à leur appartement d'origine. La résidence post-maritale d'un quatrième est non résolue en 1996. L'aîné, qui est donné comme le prochain responsable de l'appartement, travaille comme chauffeur dans la fonction publique et vit au bazaar local. Un couple vit en permanence au village et, au moment du terrain, une sœur revient avec son enfant après une dispute avec son conjoint qui la rejoint plus tard. Cette cohabitation provoque des heurts et ne dure que quelques mois. La maisonnée compte également une sœur célibataire. Tous les autres enfants vivent à Miri autour d'un frère qui travaille sur les plates-formes de pétrole et possède une maison.

La maisonnée vit très modestement et, surtout, très repliée sur elle-même, ne s'impliquant dans aucun réseau informel au-delà des activités collectives obligatoires, sauf pour le couple plus jeune installé à demeure. En effet, la femme de ce couple est issue d'une maisonnée du village (21) et conserve de nombreux liens avec sa parenté.

La bilik 17

La maisonnée 9 est apparentée aux *bilik* 18, 19 et 6 par un couple d'ancêtre commun, les responsables de l'appartement d'origine qui ont deux fils et une fille. L'un des fils est adopté par l'appartement 6. L'autre se marie une première fois dans le *bilik* de sa conjointe et engendre deux enfants. Au décès de sa conjointe, il revient avec le nourrisson, faute de femme pour s'en occuper dans l'autre appartement, et sa sœur adopte l'enfant. Il se marie une seconde fois à l'extérieur de son appartement et l'une de ses filles, adulte, migre à Rumah rumah pour fonder la 19. Le troisième enfant du couple d'ancêtre, une fille assume la continuité de l'appartement et, après elle, son fils adopté (l'enfant de son frère) tandis qu'un second fils se scinde pour fonder l'appartement 18. Les deux frères migrent au village en même temps que leur cousine à la 19. L'ancêtre fondateur de l'appartement 17 épouse une femme originaire de l'appartement 3, créé par son père à la suite d'une partition avec la 1. L'appartement est ainsi connecté aux maisonnées fondatrices du village.

Là aussi, les talents particuliers et les *adat pemat*i de ces ancêtres sont remémorés à partir du couple fondateur de l'appartement, les beaux-parents de Grand-mère 17. Le beau-père de Grand-mère 17 est décédé avant l'arrivée de cette dernière au village qui ne connaît pas son *adat pemat*i, mais a entendu dire qu'il avait connu quelques succès. Il n'était pas brave et ne maîtrisait aucun savoir particulier. Par contre, son épouse et lui obtenaient de bonnes récoltes de riz et ont acquis deux jarres *menaga*. Son épouse, outre ses succès agricoles, était une habile tisseuse, maîtrisant le dosage du mordant végétal (*nakar*) et le processus de teinture (*ambun*). De ce fait, elle était sollicitée pour *nali kelingkang* (préparer les paniers destinés aux offrandes rituelles). Son *adat pemat*i s'élevait à 12 *igi' jabir*, ce qui semble incohérent compte-tenu de ses accomplissements.

Leur fils, Grand-Père 17 a tenté de se frayer un chemin comme barde, en apprenant d'un autre villageois, mais il n'était pas véritablement doué, précise son épouse, et il n'a pas dépassé le niveau d'assistant barde (l'un de ceux qui répondent au barde principal). Le couple a obtenu de bonnes récoltes de riz grâce aux charmes anciens de l'appartement, sans toutefois acheter de jarre précieuse. Grand-Mère 17 ne connaît pas l'art du tissage et ne peut pas préparer le cochon sacrificiel non plus. Par contre, il lui est arrivé à une reprise de « *nali kelingkang* » et cela lui vaudra, affirme-t-elle, une *adat pemat*i légèrement supérieure à celle de son époux qui s'est vu attribuer 10 *igi' jabir* à son décès. Grand-Mère 17 a par ailleurs été guérisseuse, mais ce talent ne semble pas relever de la sphère prestigieuse et n'entre pas dans la comptabilisation de l'*adat*.

L'un des enfants du couple assure la continuité de l'appartement, mais il vit à Miri avec sa famille, avec un emploi modeste mais sûr, dans une école. Il est prévu qu'il revienne à la longue-maison à sa retraite, imminente lors de mon dernier terrain. Parmi les petits-enfants de Grand-Mère 17 relevant de la maisonnée, on compte une institutrice, une femme mariée avec jeune enfant et des enfants scolarisés.

La bilik 3

L'appartement 3 est fondé par un couple dont les membres sont issus chacun d'une des maisonnées fondatrices à la suite d'une partition avec l'une d'elles, la 1, par les arrières grands-parents de l'actuel dépositaire. L'épouse ne semble pas avoir laissé une empreinte marquante sur ses descendants, mais l'époux est réputé pour sa main agissant comme un charme rizicole à la suite d'un rêve (*sumpah antu*). Il a obtenu de surcroît un

charme d'inextinguibilité pour le riz (*ubat jedian*). Réputé être en mesure d'attirer et retenir le riz, il a été largement sollicité par les autres villageois pour les divers offices liés aux rites dans ce domaine. Ses descendants ne savent plus avec précision si le couple a acheté une jarre et ils ont également oublié leurs *adat pemati*.

L'une des filles du couple demeure dans son appartement natal et son mariage serait une mésalliance. Ses descendants ne s'entendent pas sur ses mérites, mais elle obtient une *adat pemati* normale de *tiga igi' jabir*. Celle de son époux, oubliée, est basse. Le troisième enfant du couple demeure dans son *bilik* natal et se distingue particulièrement à la guerre dont il revient avec des trophées ce qui lui vaut de boire la boisson rituelle (*nyirup jalong*) lors du *gawai antu* et une *adat* de *sigi' alas*. Je n'ai pas les détails de ses aides. Son épouse, fille d'un illustre guerrier d'un autre village ayant bu le *jalong* et obtenu une *adat* de *sigi' alas ngerang*, ne maîtrise aucun registre et décède avec une *adat pemati* de *tiga igi' jabir*.

Leur fils unique assume la continuité de la maisonnée et son épouse, issue de la *bilik* voisine (la 16), met au monde treize enfants dont neuf vivants, ce qui leur vaut des commentaires critiques des villageois. Contrairement à leurs parents, ce couple est peu apprécié à la longue-maison et relativement marginalisé. Il est à la source des tensions qui ont animé le village durant mon séjour, d'abord à cause des mauvais traitements infligés à leur mère agonisante, puis de la tentative avortée d'adoption du dernier-né par son frère aîné. L'époux travaille régulièrement comme menuisier dans d'autres villages voisins sans pour autant négliger les essarts. Au village, le couple ne dispose d'aucun réseau d'entraide, pas même des parents et frères de Mère 3, qui sont pourtant des voisins. Il parvient à produire une récolte suffisante de riz, en utilisant les charmes anciens de l'appartement, sans se démarquer dans aucun registre. Leurs enfants adultes, dont deux sont mariés, travaillent en ville, comme contractuel avec des salaires journaliers de 30\$ en moyenne, à l'exception d'une fille dont l'époux travaille sur les plates-formes pétrolières pour un bon salaire. Les plus jeunes sont encore scolarisés et en âge préscolaire.

2 Maisonnées en ascension

La *bilik* 25

La *bilik* s'est constituée par partition à partir de l'appartement 14. Mère 25 est la fille de Grand-mère 14 et donc la sœur de Mère 14 qui habite l'appartement voisin. Toute jeune, elle a été adoptée par un couple de l'appartement ayant un fils décédé à l'adolescence qui s'est greffé au village sans y avoir de famille proche. Les données sur ce couple sont nébuleuses et rien n'est retenu de la mère de Mère 25 qui obtient une *adat pemat* de *sigi' pending* comme son fils décédé célibataire. Mère 25 est plus loquace sur son père qui a obtenu de bonnes récoltes et de l'argent. Il est décédé après avoir migré à proximité de Miri alors qu'elle était jeune. Il a obtenu une *adat* de *sigi' alas*²⁷³.

Mère 25 épouse un homme d'un autre village, le fils d'un homme prospère, qui s'installe avec elle. Ni l'un ni l'autre ne se démarque particulièrement. Elle tente d'apprendre le tissage avec sa mère mais, à la différence de sa sœur, se lasse très vite. Lui est versé en différents domaines traditionnels sans en maîtriser véritablement aucun. Les récoltes rizicoles sont fluctuantes et ils laissent la responsabilité de la production à la génération suivante.

Celle-ci est assumée par l'épouse du fils qui vit au village sur une base permanente avec leurs deux filles adolescentes scolarisées tandis que l'époux s'emploie fréquemment à l'extérieur, à Miri ou Brunei sur des chantiers de construction. Cependant, des huit enfants du couple, cinq se fraient un chemin dans les secteurs privés ou publics, dont l'une à la suite d'études supérieures au Canada. Les réussites de ses enfants les placent dans l'élite urbaine et assurent au couple un confort matériel appréciable, bien qu'il n'en tire aucune gloire personnelle. Ils lui permettent également l'achat d'une jarre en 1995.

La *bilik* 32

Père et Mère 32 se sont séparés de l'appartement 25 pour fonder leur *bilik*. Père 32 est instituteur et le couple ne revient que les fins de semaine au village. Mère 32 maintient cependant une rizière irriguée dont elle loue le terrain à proximité de la ville et

²⁷³ Cette *adat pemat* n'est pas similaire aux *sigi' alas* obtenus par d'autres villageois pour des exploits plus marquants.

embauche de la main-d'œuvre au village. Leurs trois enfants aînés sont scolarisés, mariés avec enfants selon la formule post-maritale du moitié-moitié, chacun des époux demeurant attaché à son appartement d'origine. L'aînée est institutrice, le second pasteur et le troisième est mécanicien à Kuala Lumpur. Les deux fils suivants poursuivent une formation supérieure dans une école technique de Kuching. Une deuxième fille a été adoptée par la sœur de Mère 32 et la cadette est encore scolarisée.

La bilik 20

J'ai remonté l'histoire de la *bilik* 20 jusqu'aux grands-parents de Grand-père 20 dont les accomplissements personnels sont oubliés. La grand-mère s'est mariée deux fois, ayant un fils de son premier mariage et deux enfants du second. L'aîné, Digam, va assurer la continuité de l'appartement 20 tandis que la troisième va fonder l'appartement 24.

Digam s'est démarqué comme guerrier en participant au raid de Chalong dont il est revenu avec des trophées. Il était d'ailleurs le second sur le bateau allant à Chalong, donc juste après le propriétaire de celui-ci, un homme d'un autre village. De ces raids, il a rapporté également des butins sous forme de biens. Ces exploits lui ont valu de boire la boisson rituelle (*jalong*) lors de *gawai antu*. De plus, il réussissait le plus souvent son année agricole avec son épouse et tous deux ont acquis une jarre précieuse, créditée cependant aux parents de Digam, encore vivants à cette époque. Son *adat pemat* lui a valu un panier double (*garong beranggong*) lors du *gawai antu* de 1988. À cette occasion, son appartement a d'ailleurs été choisi comme *tuai gawai* puisqu'il était l'un des *antu* honorés les plus anciens et les plus braves du village. L'épouse de Digam n'a pas connu de succès dans les sphères féminines et a obtenu une *adat pemat* de 7 *igi' jabir*.

Grand-père 20 est le cinquième et dernier enfant du couple. Il n'a pas fait de preuve de bravoure comme son père, mais il s'est débrouillé pour vivre de manière autonome, avec de bonnes récoltes de riz. Il a gagné de l'argent et a pu envoyer ses enfants à l'école²⁷⁴. Il estime à environs 9 *igi' mungkul* son *adat pemat* plus tard. Celle de son

²⁷⁴ Les villageois soulignent ce fait lorsque leurs enfants ont réussi à l'école, ce qui leur vaut aujourd'hui une situation socio-économique des plus enviables.

épouse est de 7 *igi' mungkul* avec un panier tressé *garong* simple du fait de talents relatifs en tissage²⁷⁵.

Deux enfants du couple sont rattachés à l'appartement. Une fille plus jeune est installée dans la maisonnée avec son époux et leurs trois enfants scolarisés et mène la vie d'une longue-maison (*jalai rumah*). Un fils vit à Miri d'un salaire substantiel en ayant débuté comme main-d'œuvre pour Shell. Il compte aujourd'hui parmi le groupe restreint de l'élite urbaine. Sa fille est étudiante universitaire sur la péninsule malaise.

La *bilik* 1

La maisonnée 1 est l'une des fondatrices du village. Elle est, du fait de son ancienneté, liée à un grand nombre d'appartements à une génération ou une autre, notamment pour les plus récents, les *bilik* 18, 27 et 28 où se sont mariés quatre fils. Mon principal informateur sur cet appartement est Père 27, issu de cet appartement fondateur du village dont il peut réciter la généalogie jusqu'à la huitième génération et quatre autres générations du côté de sa mère originaire d'un autre village. Il ignore cependant si ses grands-parents et ses arrière-grands-parents ont connu des succès notoires. Il n'en reste en tout cas aucune trace dans l'appartement actuel qui est pauvre et n'expose pas de biens prisés dans la pièce principale. L'information débute donc avec la génération des parents qui ont vécu très modestement, parvenant difficilement à assurer la subsistance de la maisonnée constituée de onze enfants et n'ayant aucun talent particulier. L'époux a obtenu une *adat pemati* de 3 *igi' jabir* et l'épouse 2 *igi' jabir*.

Le fils aîné du couple demeure dans sa *bilik* natale et décroche des prérogatives d'homme courageux et s'assied à proximité du *pun sabang* notamment. Si un villageois pense qu'il a pris une tête, les autres affirment le contraire et son épouse rappelle qu'elle ne lui a connu aucun rêve ou charme de bravoure. Cependant, cet homme aurait contribué aux opérations policières, vraisemblablement lors du conflit à la frontière indonésienne en 1963-66 contre les communistes²⁷⁶. Grand-mère 1, quant à elle, n'a développé aucun talent particulier, mais le couple a régulièrement obtenu de bonnes récoltes de riz. Il dépendait pour cela uniquement des rêves et des augures, donc de soutiens ponctuels mais renouvelés, car il n'avait hérité d'aucun charme ancien. Cette

²⁷⁵ Voilà un exemple d'une comptabilité de l'*adat pemati* hors du système usuel. L'équivalence en panier tressé permet de la situer cependant par rapport aux autres *antu*.

²⁷⁶ Son frère, Père 28, tiendrait sa capacité du même engagement passé.

réussite a valu à l'épouse d'être sollicitée à l'occasion pour préparer le cochon sacrificiel, mais le couple n'a pas acheté de jarre. L'*adat pemati* de Grand-père 1 n'est pas retenue par son épouse qui se souvient cependant avoir demandé un panier double lors du *gawai antu* de 1988, ce qui correspond à une *adat* forte de *sigi' alas*.

Le fils aîné du couple travaille comme arpenteur à Miri où il vit avec toute sa famille. Il souhaite amener sa mère, veuve, vivre avec lui, mais des rêves impliquant Grand-père 1 contraignent celle-ci à un retour au village²⁷⁷. Là, elle vit très chichement, d'une pension pour femme seule, dans un appartement dépouillé de biens. Son second fils, initialement adopté dans la maisonnée voisine, mais revenu assez tard à son appartement natal, travaille à Kuching comme surveillant dans un magasin.

3 Des maisonnées dans la moyenne.

La bilik 8

L'appartement 8 est issu d'une partition avec un des maisonnées fondatrices du village. Le fondateur de l'appartement s'est distingué comme *lemambang tuai*, maîtrisant de nombreux *pengap* dont celui pour les guerriers et ouvrant le chemin aux autres bardes. Il n'a jamais participé à un raid guerrier et les récoltes rizicoles fluctuaient. Par contre, il a acquis une jarre avec son fils adulte qui lui a été créditée et non à ce dernier. Jusque là le portrait fait consensus. La suite est difficile. Son *adat pemati* aurait été de 4 *igi' jabir* ce qui est étrange pour un grand barde doublé de l'acquéreur d'une jarre. Par ailleurs, les informations sur sa seconde épouse (je n'en ai aucune sur la première), elle aussi célébrée en 1956, sont contradictoires. Elle aurait reçu une *adat pemati* de 3 *igi' jabir*, la situant dans la moyenne, mais sa petite-fille affirme qu'elle pouvait remplir le travail de *nali kelingkang*, ce qui implique d'importants accomplissements personnels. Difficile donc de tracer un portrait fiable de cette génération.

La génération suivante vit modestement. L'homme n'a obtenu aucun *pangkat* durant sa vie et n'a réalisé aucun office rituel d'où une *adat pemati rama* (normale) de 3 *igi' jabir*. Un villageois note pourtant qu'il était barde. L'épouse, décédée après 1988, a reçu une *adat* moyenne de 3 *igi' jabir*. Elle s'est convertie au christianisme et sa tombe, plutôt que d'être sous le même toit que les membres de sa maisonnée, est creusée à côté. Ce

²⁷⁷ Grand-père 1 est également apparu à son frère dans un rêve favorable cette fois, dans lequel il réclamait à manger.

couple pourtant s'est transformé en *petara* et soutient ses descendants, particulièrement ceux de la maisonnée 28.

Le couple a eu quatre enfants, une fille et trois fils dont l'un est célibataire et l'autre s'est marié à l'extérieur du village. La fille a épousé un homme issu d'un appartement très modeste quoique très ancien (le 1), qui a intégré son appartement au mariage. Le fils cadet est également demeuré dans sa *bilik* natale après son mariage et les deux couples se sont scindés, le premier fondant la *bilik* 28, selon le processus normal de partition qui se produit suite à la cohabitation de deux couples de la même génération ayant des enfants. Le frère célibataire est demeuré avec Père 8 et son épouse qui ont assumé les soins aux parents âgés jusqu'au décès de ceux-ci à la fin des années 1970 et au milieu des années 1980 ainsi que la responsabilité de l'appartement. Celui-ci est modeste.

La religion anglicane est très présente dans la vie de Père 8 et Mère 8, dont l'un des fils officie dans les messes. Le couple affirme ne plus recourir aux charmes, aux augures ou aux rêves ni, surtout, aux offrandes. Vers la fin de mon séjour cependant, un rêve a considérablement infléchi ces résolutions et des offrandes ont été réalisées. Ce rêve, présenté dans le chapitre 4 et impliquant une jarre égarée, annonce la prospérité matérielle. Le couple organise donc un rite animiste. De plus, la sœur et le beau-frère des intéressés, Père et Mère 28, affirment que Grand-Père 8 aurait donné un charme à son fils, Père 8. Ce dernier et son épouse reconnaissent avoir obtenu un charme agricole peu de temps avant l'entrevue, mais commentent peu.

D'autres changements sont pourtant perceptibles. Père 8 a entrepris une initiation comme barde et il participe au chœur qui répond à Père 27. Le couple vit modestement encore que leurs récoltes sont bonnes d'après leur propos. Leurs enfants adultes encore rattachés à l'appartement travaillent à contrats à Miri et les plus jeunes sont à l'école.

La *bilik* 24

La maisonnée 24 est récente au village et intimement liée à sa voisine, la 20, dont elle s'est scindée. L'épouse du frère cadet de Digam s'installe dans l'appartement 20 suite à son mariage. Devenue veuve puis remariée, elle adopte la fille aînée de Grand-père 20, la petite-fille de Digam donc, avec laquelle elle fonde la *bilik* 24. Cette femme obtient

une *adat pemati* de *sigi' pending* qui reflète son absence de talent particulier. Son premier mari ne s'est pas distingué lors d'un raid guerrier, mais a rapporté un butin, dont une jarre précieuse encore conservée à l'appartement 20. Par contre, il est devenu un barde réputé, un *lemembang tuai*, grâce à un charme « de mémoire » (*ubat pengingat*). Il a été sollicité à de nombreux rituels et a, de plus, transmis son art dans la longue-maison. Le second époux a participé aux raids anticommunistes dans la police dans les années de la Confrontation à la frontière indonésienne (1963-1966) et a tué des ennemis sans prendre de tête. De ce fait, il était autorisé à pratiquer les offrandes sur la galerie extérieure et à boire le *jalong* (la boisson rituelle pour les braves). Il est décédé avec une *adat pemati* de *sigi' alas* et le tissage d'un panier double lors du *gawai antu* de 1988. Aucun des deux couples n'a eu de succès en matière rizicole et n'a acheté de biens de valeur.

La petite-fille de la fondatrice ne se reconnaît aucun mérite dans aucun domaine. Elle a vécu de manière autonome avec son époux, mais sans réussite matérielle. Ce dernier a participé à un raid et a bu le sang de victimes et, surtout, descend d'une lignée de guerriers à la *bilik* 19. Il a donc bu le *jalong* en vertu de cette lignée et serait décédé d'un empoisonnement. D'autres villageois insistent plutôt sur le fait qu'il a surestimé ses capacités rituelles et a été sanctionné d'un dépérissement (*alah ayu*). Cet homme est devenu *petara* après son décès et est apparu à l'une de ses filles, mariée dans un autre village, en lui indiquant le chemin vers un bout de terrain lui appartenant d'après ses dires. Les champignons se sont rapidement multipliés sur ce lopin de terre, un signe interprété comme une confirmation du rêve et de l'aide que ce père va accorder à sa fille. Celle-ci vit d'ailleurs confortablement avec son époux qui assure le transport de son village au bazaar et revenait en 1996 d'un contrat de travail de groupe en Suisse. Le couple a acquis une jarre.

Le couple qui demeure dans la maisonnée 24 est encore jeune pour se démarquer, mais l'épouse a entrepris un apprentissage du tissage dans lequel elle fait preuve d'une aisance.

La *bilik* 31

Père 31 a fondé l'appartement à la suite d'une partition avec sa *bilik* d'origine, la 5. Il est issu d'une lignée de *tuai bulu* (voir *bilik* 2) et Mère 31 vient d'une famille dans la

moyenne d'un autre village, dont les parents ont néanmoins acquis une jarre. Le couple vit modestement, sans montrer de talent particulier. Il a huit enfants vivants (sur neuf) dont un marié dans une autre longue-maison, quatre travaillant comme main-d'œuvre non qualifiée en ville, deux à l'école et un bébé en 1996.

4 Des bilik en difficulté

La bilik 29

Mère 29 est la troisième des sœurs de l'appartement 21 dont elle s'est séparée avec son époux pour fonder une *bilik* nouvelle, laissant derrière elle ses deux fils aînés. Son destin est le plus triste des trois : abandonnée par son époux à la naissance de leur septième enfant, elle élève seule sa famille et devra composer avec deux enfants ayant des troubles graves de santé mentale (dont l'un est interné et l'autre vit avec elle). Sa fille aînée se suicide en 1995, laissant une petite-fille derrière elle. Ne lui reste qu'un fils célibataire vivant avec elle en 1996 et peu enclin à assumer la productivité de la maisonnée, ainsi qu'une cadette, employée dans une usine de la péninsule malaise qui souhaite quitter son appartement natal et demande l'adoption à sa tante et mère adoptive de ses deux frères biologiques. L'un d'eux est, rappelons-le, Digam, qui occupe un emploi rémunérateur à Kuching et donne une allocation de 100 Ringgit par mois à sa mère biologique. Malgré ces subsides, cette maisonnée vit très pauvrement (*suntoh*).

La bilik 30

La *bilik* 30 est apparue récemment à la suite d'une partition avec la 5. Le couple fondateur vit dans une grande pauvreté et le seul talent de Père 30, non pris en compte dans le calcul de l'*adat pemat*, consiste à pouvoir manger les mauvais augures. Mère 30 est une femme ordinaire, issue d'une famille dans la moyenne d'un autre village.

L'aîné de leurs enfants souffre de troubles mentaux et vit avec sa sœur, dont les parents n'ont plus vraiment de nouvelles, mariée et mère d'un enfant. Entre 1991 et 1996, Père 30 semble avoir sombré dans l'alcoolisme et il se suicide en 1998 par empoisonnement.

**ANNEXE 2 : TABLEAUX SYNTHÈSES DES POPULATIONS D'ESSARTEURS
DE L'ÎLE DE BORNÉO**

SOCIÉTÉS DITES AVEC STRATIFICATION		
Groupes	Localisation	Principaux auteurs cités
Kayan Kenya Kajang	Centre de Bornéo et Plateau de l'Apo Kayan	Rousseau Armstrong, Hong, Whittier Alexander
Berawan	Bassin de la Baram (Sarawak)	Metcalf
Kelabit-Murut	Ceux du plateau de Bario (Sarawak) : rizières irriguées et élevage	Amster
Maloh/Taman	Kalimantan Ouest	King, Bernstein

SOCIÉTÉS DITES ÉGALITAIRES		
Groupes	Localisation	Principaux auteurs cités
Groupe Ibanique - Iban	Sarawak, Kalimantan Ouest	- Freeman, Sather, Sandin, Sutlive, Richard, Jensen, Barrett, Brown, Cramb, Sandin, Jawan, Kedit, Masing, Padoch, Pringle, Searle, Uchibori, Traube
- Kantu'	Kalimantan Ouest	- Dove
Dayak malayique - Gerai - Selako	Kalimantan Ouest	- Helliwell - Hudson
Bidayuh	Est de Sarawak	Walker, Nyandoh.

GROUPES DE LA BARITO ET DU SUD KALIMANTAN		
Groupes	Localisation	Principaux auteurs cités
Ngaju Bentian	Kalimantan Sud	Schärer, Shiller Sillander
Meratus	Kalimantan Sud	Tsing

**ANNEXE 3 : TABLEAU SYNTHÈSE DES AUTEURS CITÉS TRAVAILLANT
DANS UNE PERSPECTIVE COSMOCENTRIQUE ET DES POPULATIONS
ÉTUDIÉES**

Auteurs	Groupes de chasseurs-collecteurs	Localisation
Bird-David Nurit	Nayaka	Inde du Sud
Descola Philippe	Achuar	Amazonie
Hallowell Irving	Ojibwa	États-Unis
Howell Signe	Chewong	Péninsule malaise
Karim Wazir-Jahan Begum	Ma'Betisék	Péninsule Malaise
Poirier Sylvie	Kukatja	Désert Australien
Scott Colin	Cree	Canada
Tanner Adrian	Cree	Canada
Viveiros de Castro Eduardo	Parakanã	Amazonie

Auteurs	Autres que chasseurs-collecteurs	Localisation
Clammer John	Religion Shinto	Japon
Schwimmer Éric	Maori	Nouvelle-Zélande

LEXIQUE ET ABRÉVIATIONS

Abréviations des partis politiques

BARJASA : Barisan Rakyat Jati Sarawak
BN : Barisan Nasional
DAP : Democratic Action Party
PANAS : Party Negara Sarawak
PAS : Partai Islam Se Malaysia
PBB : Pesaka Bumiputra Bersatu
PBDS : Parti Bansa Dayak Sarawak
PERMAS : Parti Persatuan Rakyat Sarawak
Pesaka : Party Pesaka Anak Sarawak
SCA : Sarawak Chinese Association
SCO : Sarawak Communist Organisation
SNAP : Sarawak National Party
SUPP : Sarawak United People's Party

Lexique

Lorsqu'un terme possède plusieurs significations, seule celle utilisée dans cette thèse est donnée. Par ailleurs, les verbes ou les noms se construisent à partir d'une racine qui est donnée entre parenthèse. L'ancienne orthographe est, quant à elle, indiquées entre crochets.

A

Abis : fini, terminé.

Adat : loi coutumière, mais aussi compensation rituelle pour les charges rituelles.

Adat baru : éléments d'introduction récente dans la loi coutumière.

Adat lama : composantes anciennes de la loi coutumière.

Adat pemat : mesure des accomplissements d'une personne à sa mort; évaluation de son degré de maturité, de renforcement selon un système formulé en jarres dont l'ordre est le suivant : *jabir*, *pending*, *alas*, *ngerang*, *rusa*'.

Adat perintah : loi coutumière imposée par le gouvernement par opposition à l' :

Adat rumah : loi coutumière « traditionnelle » des longues-maison.

Aki' : grand-père.

Ai : eau.

Ai buloh : boisson rituelle servie lors du *gawai antu* à un guerrier dans un contenant de bambou (*buloh*).

Ai jalong : boisson rituelle servie lors du *gawai antu* à un guerrier dans un contenant dans une coupe (*jalong*).

Ai takar : mesure de l'accomplissement individuel lors des rituels sous forme de nombre de verre de bière de riz.

Alah : vaincu, battu.

Alah ayu : dépérissement du double végétal de la personne.

Alas : mesure de l'*adat pemat*.

Ambun : opération de teinture des fils pour la confection de *pua*'.

Anak : enfant.

Anak padi : « l'enfant du riz » d'origine.

Anembiak : membres d'un village sous l'autorité morale du *tuai rumah*.
Angat : état de « chaleur spirituelle ».
Antu : entité invisible au sens générique; entité malveillante au sens spécifique.
 Antu angkut : antu « transporteur », voleur de riz dans les greniers.
 Antu buyu' : incubé prenant la forme animale.
 Antu dapur : antu « tuteur » associé au foyer.
 Antu gerasi : ogre chassant avec une meute de chiens.
 Antu kamba' : nain, lutin.
 Antu koklir : succube.
 Antu rangka : entité gourmande, avide, consommant le riz.
 Antu rua' (rua') : entité avide, consommant le riz.
 Antu Sebayan : les défunts.
 Antu pala : antu des trophées de raids guerriers.
Anu' : colère, être en colère.
Apai : père.
Atas : haut. Ici, partie haute du *ruai* ou de la *bilik*.
Aris : lignée.
Asal : origine.
Ati : foie, sièdes émotions et de la moralité.
Ayu : sorte de double végétal de la personne.

B-C

Babi : cochon domestique
Baju : pièce vestimentaire portée en haut, manteau.
Bala : troupes guerrières
Bali' : changer, altérer, flétrir, diminuer, transformer.
Bangka' : jarre sans valeur.
Bangkai : cadavre.
Baroh : bas. Partie basse du *ruai* ou de la *bilik*.
 Orang baroh : esclave et descendants.
Basa : respect.
Baum (aum) : se réunir en assemblée, délibérer.
Batu : littéralement « pierre »; charme
 Batu ai : charme de l'inépuisabilité.
 Batu chabi : chili pétrifié, charme.
 Batu empelawa : charme « araignée ».
 Batu gumbang : vague pétrifiée.
 Batu jawa : grain de millet pétrifié, charme.
 Batu keras : cristal avec lequel le chamane voit le *semengat* du patient.
 Batu liak : gingembre pétrifié.
 Batu pasang : mascaret pétrifié
 Batu ringka : charme pour attirer la pluie après la mise à feu d'un essart.
 Batu tanah : charme de l'inépuisabilité.
 Batu taya' : coton pétrifié.
 Batu uras : charme de l'inépuisabilité.
Batu pemanggol : pierre à aiguiser faisant partie de la panoplie rituelle de la riziculture.
Beburong (burong) : rechercher les augures.
Bechara : action juridique; court.
Bedara' : rite mineur.
Bedengah : prendre une tête.

Bedilang : les pierres qui permettent de chauffer les trophées.
Bediri' (*diri'* : soi, soi-même) : autonome.
Bedurok (*durok*) : échanger du travail; travailler ensemble (système d'échange de la main-d'œuvre).
Bejalai (*jalai*) : voyager, pour les hommes à des fins prestigieuses et matérielles.
Bejengok : littéralement regarder à la dérobée, mais aussi action de « coincer » un être entre deux autres reliées entre elles, provoquant ainsi un affaiblissement du premier.
Bekindu : réchauffer à un feu.
Belachu : pièce de calicot blanc.
Beli' : stupide.
Beliau : (dans le contexte de cette thèse) personnes aux pouvoirs importants pouvant guérir ou provoquer la maladie.
Beliong : herminette.
Berani : brave, s'étant distingué lors de raids guerriers.
Berasap : enfumer.
Berekat : bénir.
Berunding (*runding*) : penser, considérer, calculer.
Besalai : (en)fumer (v.t.).
Besaup (*saup*) : donner de l'aide, de l'assistance; une des forme du système d'entraide.
Besi : fer, objet en fer.
Betembang : rite d'affranchissement d'esclave par adoption.
Biau (*miau*) : balayage avec un poulet.
Bidik : chanceux, soutenu par une entité invisible.
Bilik : maisonnée, à la fois l'appartement et les membres qui l'occupent.
Bisa' : puissant, efficace.
Buah limau : citron.
Buah lemanjang : fruit d'un arbre sauvage.
Bukuli (*kuli*): travail comme journalier.
Bulu : littéralement cheveux, poil. Ici, sorte de bouclier invisible de l'être. (voir *ngering bulu*).
Bulu landak : pique de porc-épic.
Bungai tanam : fleurs cultivées.
Bunoh : tuer.
Burong : oiseau, augure.
Burong bangai : dispositif pour effrayer les oiseaux.
Busong : sanction par une entité invisible manifeste par des calamités.
Buyu' (*antu*) : entité agressive.
Chapak : assiette.
Chelap : état de « fraîcheur rituelle ».

D à N

Dapur : foyer.
Di-anu' antu : être perturbé, dérangé par une entité.
Dudok pun sabang : littéralement, s'asseoir à proximité de la cordyliné; capacité de s'asseoir à proximité du principal dispositif rituel et responsabilité pour la préparation de ce dernier.
Dukun : herboriste malais.
Dunya : la terre (planète).
Dusak : phénomène de retour pour les actions malveillantes.
Empelias : charme protecteur contre les coups d'épée.

Empu : « posséder ».
Empuru : réunir.
Engkerabun : dans le contexte de cette thèse, talisman conférant l'invisibilité aux guerriers.
Ensepi (*sepi*) : goûter, tester.
Ensumbar : surnom louangeur.
Ensur : amélioration.
Entabar (*tabar*) : neutraliser (les mauvais présages)
Gaga sarang : littéralement faire son nid; bâtir sa propre maisonnée.
Galak : florissant, en santé.
Gamal : apparence physique.
Garong : type de panier tressé pour les défunts.
Garong sapit ou *garong ranggong dua* : paniers doubles.
Gawa : travail, tâche rituelle.
Gawai : rituels importants impliquant la longue-maison.
Gawai antu : grand rituel organisé collectivement dans le but d'installer définitivement les morts dans leur monde.
Gawai burong : rituel guerrier et, aujourd'hui, performé dans sa forme mineure de rite curatif.
Gawai dayak : « nouvel an » Dayak.
Gawai manggol : rite d'ouverture du cycle agricole.
Gawai ngemali umai : rite de protection / transformation du riz, en cas de problème, organisé durant la période de désherbage.
Gawai tajau : rite pour les jarres.
Gawai umai : rite pour le riz.
Gelayan : type de panier tressé pour les défunts.
Genselan (*enselan*) : sorte d'amende et de rite; onction sanglante ici pour rétablir un état de fraîcheur rituelle.
Gila : fou.
Gumpul : rassembler.
Guna : utile.
Idup : vie, vivant.
Igi : coefficient pour les objets ronds.
Ikat : lier, lier ensemble; technique pour teindre les fils de tissage.
Indai : mère.
Indu ai, indu asi : expression idiomatique pour désigner les femmes dans la moyenne, sans talent particulier dans les sphères prestigieuses.
Ini : grand-mère.
Intu (*ngintu*) : prendre soin, veiller (augure, rêve etc.).
Jabir : jarre, mesure de l'*adat*.
Jadi : permis, opposé de *pemali*.
Jai : mauvais.
Jai burong : mauvais présage.
Jai mimpi : mauvais rêve (dans le sens d'annonciateur de problème éventuel)
Jai mulut : mauvaise langue (litt. mauvaise bouche).
Jai semengat : mauvais *semengat*, c'est-à-dire qui tend à se transformer en entité agressive.
Jako : parole, langue, mot.
Jako banding : comparaison, analogie.
Jako karong : énigme, double sens, proverbe.

Jako' pantun : parabole.
Jako' sempama : métaphore, parabole.
Jalai timang : routes décrites dans les invocations rituelles.
Jalong : coupe rituelle.
Jari : main.
Jarres (ordre) : *rusa'*, *menaga*, *guchi*, *segiu*.
Jaum : esclave pour dette.
Jedian : qui dure, inextinguible.
Jelu : gibier.
Jeritan : présage.
Jinak : « domestiqué, sans peur »; dans le cas du principe vital : solidement arrimé au « corps ».
Ka' : abréviation de *deka'*, vouloir.
Ka' makai : réclamer à manger (des offrandes)
Kabau : efficace.
Kain : pièce de tissu porté par les femmes (le *sarong* malais)
Kantin : épicerie vendant des produits de base tenue par une maisonnée dans la longue-maison.
Karong : caché.
Kayau : raid guerrier.
Kayu kara' : figuier parasite.
Kebal : invincibilité.
Kebun : jardin.
Kering : fort, dur, mature.
Keris semengat : objet de fer destiné à renforcer le principe vital.
Kijang : muntjak.
Kira' : comme si.
Kudi' : « malédiction surnaturelle ».
Kura : tortue.
Laba : présage.
Labong : couvre-chef.
Layu : dépérissement, flétrissement de la personne.
Lekat : coller.
Lelabi : tortue.
Lemambang : barde, personne qui récite les invocations rituelles.
Lembut : faible, mou, affaiblir.
Lembut tulang : os faibles.
Lembong : suppléant.
Lembur api : *pua'* destiné à recevoir les trophées des raids guerriers.
Liar : « sauvage »; dans le cas du principe vital : détaché du « corps ».
Linggir : fruit.
Luput : évanouissement, état d'inconscience, transe du chamane.
Makai : manger.
Makai burong : « manger les [mauvais] présages ».
Makai mimpi : « manger un [mauvais] rêve ».
Makai orang : vivre au crochet des gens.
Mali : interdit.
Mamau : amnésique, stupide, à l'esprit dérangé.
Manggol : performer le rite initial pour le riz.
Matak : tirer.

Mati : mort.
Megai (pegai) : gouverner.
Mengap : chanter les chants rituels.
Menoa : territoire tant des humains que des entités invisibles.
Mensia : être humain.
Menyadi : frère et sœur.
Merinda' (rinda' : crochet, hameçon) : accrocher, harponner.
Merinsa' : pauvreté, souffrance.
Mimpi : rêve.
Mujur : honnête, direct.
Mulut : bouche; ouverture des cuves.
Mungkul : coupe, mesure de l'*adat*.
Nabau : dragon ou serpent mythique.
Nakar : doser le mordant végétal.
Nali kelingkang : préparation particulière d'un panier destiné à recueillir les offrandes.
Nama : nom.
Nambah (tambah) : augmenter, ajouter.
Nanchang (tanchang) padi : acte rituel consistant à lier des tiges de riz pour arrimer le *semengat*.
Narit : tirer.
Nasit ou nasip : destinée.
Ngachau (kachau) : déranger, perturber. Racine *kachau*.
Ngambun (ambun) : étape de teinture du coton.
Nganu' (anu') : déranger, perturber, troubler.
Ngasi : obéir.
Ngayap (gayap) : courtiser (pratique selon laquelle les hommes rejoignent les femmes dans leur *bilik* la nuit.
Ngering (kering) bulu : renforcer le « bouclier » invisible.
Ngidup (idup) : faire vivre.
 Ngidup ke padi : faire vivre le paddy, s'assurer de replanter les semences d'origine années après années.
Ngidup kediri' : vivre de manière autonome.
Ngidup padi : faire vivre le paddy, c'est-à-dire replanter le *padi pun* années après années.
Nginjau (injau) : solliciter les services de.
Nginsap (insap) darah : littéralement fumer le sang, sucer le sang, vider de son sang (pour les sorciers).
Ngintu (intu) : veiller, prendre soin (augure, rêve)
 Ngintu burong : prendre soin de l'augure (tenir un rite propitiatoire).
Ngulu (ulu) : diriger.
Nolong (tolong) : aider.
Nungkun api : allumer un feu pour le défunt après les funérailles.
Nyadi : (*jadi*) devenir.
Nyau : partir.
Nyaut (saut) : répondre.
Nyawa : 1. voix, bruit 2. bouche 3. existence, respiration.

O à R

Orang : gens.
Orang (tuai) dulu : générations antérieures, gens du passé.

Orang Panggau : les « gens de Panggau », les héros mythiques.
Orang perintah : membre du gouvernement et de la fonction publique.
Orang Sebayan : les « gens de la terre Sebayan », les défunts.
Orang tau sepang : sorcier.
Padi : riz.
 Padi pun : paddy d'origine.
 Padi engkanang : riz destiné à la consommation, distinct du paddy d'origine.
Pana : nombre de jour de deuil, de réclusion imposée aux proches.
Pancha : maison érigée lors d'un rite.
Pandai : habile, doué.
Pangkat : position, « rang ».
Papas : égoïsme et jalousie.
Pasu : unité de mesure du riz.
Pechah : faire scission, (se) scinder, casser.
Pelandok : cerf nain.
Pelian : terme générique pour la majorité des rites curatifs réalisés par un chamane.
Pemali : interdit rituel.
Pemulai sumpah : plante, croton.
Penchelap rumah/bilik : charme protecteur de la maison/*bilik* conférant un état de fraîcheur rituelle.
Pending : mesure de l'*adat*.
Penemu (temu) : ensemble de savoirs.
Pengait (kait) : hameçon de bois, harpon (en miniature); sinon instrument utilisé pour le défrichage.
Pengap : invocations chantés lors des principaux rituels par les bardes.
Pengarap (arap) : animisme.
Pengaroh : talisman. Au village, plutôt charme associé à la magie noire.
Pengawa' (gawa') : tâche rituelle.
Penghulu : autorité administrative régionale.
Pengurun (urun) : esclave pour dettes.
Pergi : entreprendre un voyage (pour les hommes) à des fins matérielles et prestigieuses (équivalent de *bejalai* pour la Seconde division).
Pesaka : patrimoine d'une maisonnée.
Petara : entité invisible qui soutient les humains dans son acception générique; les plus importantes d'entre elles au sens spécifique.
Pindah : déménager une maison, migrer.
Pintu : porte.
Piring (miring) : offrande.
Pua' : pièce de tissu réalisée selon la technique de l'*ikat*, l'objet le plus prestigieux du registre féminin.
 Pua' kumbu : *pua'* réalisé par une femme talentueuse.
 Pua' lembur : *pua'* pour la réception des têtes.
 Pua' madu : *pua'* de grande valeur.
Puchau : 2. sortilège, formule magique.
Pulang Gana (Simpulang Gana) : *petara* associé à la terre et à l'agriculture.
Pulong : entité sous la forme d'un criquet envoyée (par un sorcier) pour agresser ses victimes.
Pun : source, origine, leader.
 Pun bilik : source, origine de la maisonnée; fondateur de l'appartement.
 Pun kayau : grand leader guerrier encore appelé *tau serang* ou *tuai serang*.

Pun padi : semences d'origine de paddy de chaque maisonnée.
Pun rumah : source, origine de la longue-maison; fondateur du village.
Pun sabang : dispositif rituel constitué d'un poteau rituel, d'une plante et d'un poteau de soutien de l'autel.
Puni' : exposé à des représailles pour ne pas répondre aux règles de la générosité.
Raja : personne prospère sur le plan matériel.
Raja berani : brave et prospère.
Rami : peuplé.
Ranyai : autel rituel.
Rari : s'éloigner.
Remaung : chat sauvage agissant généralement comme « esprit familier ».
Ripih : ordre.
Rua' : gaspillage, déperdition provoquée par la perte du *semengat*.
Ruai : galerie couverte de la longue-maison.
Rumah manah : maison dans laquelle se sont déroulés les deux terrains (nom fictif).
Rusa' : cerf sambur.

S à Y

Sabang : protection contre la sorcellerie; compensation rituelle; cordyline dans un contexte rituel.
Sadau : grenier.
Sagu ati : rétribution monétaire laissée à l'appréciation du donneur.
Salah : erroné, mauvais.
Sama : même, égal, similaire.
Sama makai (semakai) : commensalité.
Sama ngereja pengawa' : même manière d'envisager les activités
Sama runding : envisager les choses de la même manière.
Sampi : prière.
Sampoh : termitière.
Sangkong : procurer, alimenter, fournir.
Sapemakai : villages liés rituellement qui s'invitent lors des grands rites, « qui mangent ensembles ».
Sati (se-ati) : d'un même foie/cœur.
Saup : aide, assistance; une des forme du système d'entraide.
Sawa' : python.
Sayau : désolé pour, ici, refus de laisser partir quelque chose, de partager.
Semengat : principe vital.
Sepit : pince.
Seput : souffle.
Serepak : dispositif de protection contre la sorcellerie.
Se-tengah : moitié; système selon lequel chaque membre d'un couple est rattaché à son propre appartement.
Sial : malchanceux, frappé par le malheur.
Simpulang Gana : *petara* important associé à la terre et à l'agriculture.
Singalang Burong : important *petara* associé à la guerre.
Sintong : petit panier accroché à la taille pour la récolte du riz.
Siru' : soigné, sensible, attentif.
Sua : louer, emprunter.
Sukong ranyai : poteau de soutien de l'autel.
Sumpah antu : « bénédiction » ou « malédiction » d'une entité invisible.

Sungkup : hutte tombale.
Sunyi : tranquille, seul, désolé.
Tajau : jarre précieuse avec une hiérarchie en *rusa'*, *menaga*, *guchi*, *segiu*.
Takut : peur.
Tambai : pièce de tissu accrochée à une assiette interdisant l'entrée du village.
Tampak : brillant, visible.
Tangga' semengat : dans les rites, échelle pour le *semengat*.
Tandok rusa' : bois de cerf (charme).
Tanju : galerie à ciel ouvert.
Tangkarang : grand panier.
Taring : défense des porcs.
Tasih tanah : littéralement, remerciement de la terre; forme de paiement pour l'utilisation d'une terre.
Tau serang : capable d'agir comme leader guerrier (voir *pun kayau*).
Tempuan : passage le long de la galerie couverte donnant accès aux différents appartements.
Temayang : type de bambou.
Tengan : moyen.
Tepayang : large jarre en terre cuite.
Tiang pemun : poteau d'origine des villages et des maisonnées.
Tiang teresang / sandung : poteau rituel.
Timang (nimang) : chant invocatoire, chant rituel
Jalai timang : le chemin des *timang*, routes décrites par les chants pour se rendre dans les territoires des entités invisibles.
Tua' : « esprit familier ».
Tuai : Vieux, mature, mûr.
Tuai bilik : autorité morale des maisonnées.
Tuai bulu : littéralement « bouclier mature ».
Tuai burong : spécialiste des augures.
Tuai rumah : autorité morale de la longue-maison.
Tuai serang : leader guerrier, synonyme de *pun kayau*.
Tuak : bière de riz, boisson rituelle.
Tuboh : « corps ».
Tulah : mauvaise fortune, calamité provoquée par une erreur relationnelle avec les entités invisibles.
Tulah papah : « malédiction » induisant la misère.
Tusut : généalogie.
Tuyu' : stupide.
Ubat : terme générique pour charme.
Ubat baru : charme nouvellement acquis.
Ubat bejako' : charme pour la parole.
Ubat berandau : charme pour la discussion.
Ubat berani : charme guerrier.
Ubat jai' : charmes néfastes, liés à la magie noire.
Ubat lama : charme ancien.
Ubat padi : charme rizicole.
Ubat pandai (pemandai) : charme pour l'habileté.
Ubat pengaroh : charme pour paralyser les voleurs; talisman; collectivement, mauvais charmes liés à la magie noire.
Ubat pengeraja : charme pour la prospérité matérielle.

Ubat pengerindu : charme suscitant la sympathie.

Ubat pengingat : charme favorisant la mémorisation.

Ubat penunduk : charme pour obtenir la soumission, l'assentiment.

Ulun : esclave (capturé).

Untak : cerveau.

Upah : récompense au sens général et rétribution pour les fonctions rituelles.

Utai idup : littéralement « chose vivante »; être vivant.

Van : camionnette, estafette.

Wai : « camarade, copain ».

Yang : « esprit familier » des bardes et chamanes.