Travaux de recherche des étudiant.e.s de l'Institut d'ethnologie Actes de la journée inter-années 2018

sous la direction de Luisa Arango, Geremia Cometti, Matthieu Louis et Gaëlle Weiss avec la collaboration de Léa Bernard et Elena Landmann



2

Travaux de recherche des étudiant.e.s de l'Institut d'ethnologie

Comité de lecture : Luisa Arango, Geremia Cometti, Matthieu

Louis et Gaëlle Weiss

Mise en pages : Matthieu Louis

Révisions et corrections : Léa Bernard et Elena Landmann

Coordination auprès des étudiant.e.s : Léa Bernard et Elena

Landmann

Cliché de couverture :

Une femme âgée porte ses pâtisseries au four. Dans cette ville beaucoup plus touristique que Tétouan, seuls deux fours de quartier sont encore actifs dans l'ancienne médina, augmentant les distances à parcourir pour s'en servir, Chefchaouen, Maroc, janvier 2018 © Elena Landmann 2018

Clichés du quatrième de couverture :

Procession des « bahianaises » lors de la fête de Nossa Senhora da Purifacação, Santo Amaro, Bahia, Brésil, janvier 2018 © Hervé Tritschberger 2018

Le navigateur et sa pirogue, Motalava, Vanuatu, avril 2019 © Aurélien Billaut 2019

Deux nganga (devin-guérisseurs, à droite) remettant à un patient une protection pour sa maison en échange de son paiement, Bifoun, Gabon, septembre 2017 © Marc-Emmanuel Grandgeorge 2017

Afin d'y récupérer leurs marchandises, les pêcheurs d'Arusí rejoignent le bateau hebdomadaire en provenance de Buenaventura qui les attend au large du village, Arusi, Chocó, Colombie, février 2019 © Léa Bernard 2019 Des buildings et des bêtes, Antony, France, avril 2019 © Eponine Belcour 2019

Un Tao pêchant à la ligne, Lanyu, Taiwan, avril 2019 © Laura Perrot 2019

© 2019, Éditions de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Strasbourg, Strasbourg.

ethnologie-direction@unistra.fr

ISBN 978-2-9570426-0-9

Maquette de couverture réalisée par Matthieu Louis Photographies en annexes © Matthieu Louis 2018

Travaux de recherche des étudiant.e.s de l'Institut d'ethnologie Actes de la journée inter-années 2018

sous la direction de Luisa Arango, Geremia Cometti, Matthieu Louis et Gaëlle Weiss

> avec la collaboration de Léa Bernard et Elena Landmann

Eponine BELCOUR est étudiante à l'université de Strasbourg, où elle a validé sa première année de master en anthropologie sociale. Après deux ans en CPGE, elle est partie étudier à La Sapienza de Rome où elle s'est intéressée à l'anthropologie théâtrale. Ces premiers travaux de recherche marquent le début de ses questionnements concernant les enjeux de conservation des patrimoines immatériels et de transmission des techniques.

Léa BERNARD obtient une licence en ethnologie (2018) pour laquelle elle réalise un terrain à La Cimade de Strasbourg après avoir obtenu une double-licence droit-langues (2016). En 2019, dans le cadre d'un échange universitaire d'un semestre à l'Université nationale de Colombie (UNAL), elle effectue une ethnographie auprès de pêcheurs du Pacifique colombien (Chocó) et valide le M1 d'anthropologie sociale de l'université de Strasbourg.

Aurélien BILLAUT a obtenu une licence d'histoire de l'art et d'archéologie à l'université de Besançon, avant d'intégrer le master d'anthropologie sociale et culturelle à l'université de Strasbourg. Il a travaillé durant ce master sous la direction de M. Denis Monnerie. Il étudie dorénavant à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) à Marseille et effectue son terrain au Vanuatu.

Étienne CLAUSSE est diplômé de la licence en sciences sociales mention ethnologie de l'université de Strasbourg, et du BTS en productions animales de l'Institut rural d'éducation et d'orientation (Les Herbiers, Vendée). Après une recherche en anthropologie de la santé sur les guérisseurs et magnétiseurs alsaciens (France), il a étudié les réseaux de Français à l'étranger au sein de la ville de São Paulo (Brésil).

Eurydice DEVOS obtient une licence de sociologie et d'ethnologie à l'université de Lille, pendant laquelle elle effectue un échange universitaire à l'université de Ryukyu (Okinawa, Japon). Elle intègre ensuite le master d'anthropologie sociale de l'université de Strasbourg et réalise un terrain à Khartoum (Soudan) afin d'y étudier les savoirs et pratiques liés aux oiseaux.

Hélène FALIZE a obtenu une licence en arts du spectacle vivant (cinématographie, danse et théâtre) et une licence en ethnologie. Elle a validé le M1 d'anthropologie sociale de l'université de Strasbourg qu'elle poursuit actuellement en M2 de muséologie, gestion et administration des collections. Elle s'intéresse plus particulièrement à l'ethnobotanique, une science au croisement de l'ethnologie et de la botanique.

Marc-Emmanuel GRANDGEORGE est titulaire d'un master 1 en ethnologie et d'un master 1 en psychologie clinique, psychopathologie et psychanalyse de l'université de Strasbourg. Il s'intéresse particulièrement aux relations et interactions de l'Homme à son environnement. Il effectue son terrain au Gabon dans la région du Moyen-Ogooué et travaille majoritairement sur le Bwiti *misoko assenguedia* et le Mwiri des Massango.

Elena LANDMANN a validé à l'université de Strasbourg un diplôme de licence en ethnologie après avoir suivi des études en classe préparatoire aux grandes écoles et un master professionnel sur les problématiques du patrimoine, effectué en partie dans la ville marocaine de Tétouan. Actuellement en master, ses principaux thèmes de recherches touchent à l'anthropologie sociale et culturelle du patrimoine, de la ville, et de l'alimentation en Afrique du Nord. Laura PERROT, née en 1995 en France, a d'abord fait des études au Canada afin de devenir guide en tourisme d'aventure. Cette voie lui a permis de découvrir les cultures autochtones qui l'ont menée en anthropologie. En 2017, elle valide la licence en ethnologie de l'université de Strasbourg. Elle s'intéresse principalement aux transformations linguistiques et culturelles liées au tourisme.

Hervé TRITSCHBERGER est titulaire du master d'anthropologie sociale et culturelle de l'université de Strasbourg. Il étudie actuellement au sein du master professionnel « Études internationales et européennes » spécialité « Études latino-américaines » de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine à Paris. Sensible à la transmission des savoirs, il s'intéresse particulièrement au patrimoine immatériel de France et du Brésil.

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS DES ÉDITEURS SCIENTIFIQUES13
PRÉFACE Romain Denimal15
INTRODUCTION Salomé Deboos33
INCARNER LA TECHNIQUE. Les transformations du corps dans le théâtre Nô traditionnel japonais
Eponine Belcour35
DES « ÉTRANGERS » À LA PRÉFECTURE. Ethnographie de l'accompagnement juridique par les bénévoles de La Cimade de Strasbourg
Léa Bernard53
L'OBJET COMME REPRÉSENTATION TECHNIQUE ET SOCIALE. Masawa : la pirogue de la kula (Papouasie-Nouvelle-Guinée – XX ^e siècle) Aurélien Billaut77
GUÉRISSEURS EN ALSACE. <i>Don, apprentissage et cheminement</i> Étienne Clausse97
L'ART DE TRANSMETTRE ET SA TRANSMISSION. La transformation du vécu à travers la syntaxe narrative. Cas du gahwa, café hebdomadaire de femmes à Omdurman, Soudan
Eurydice Devos117

méthod ardie) 1	et
ections Iu Moye	du en-
1	.03
QUARTI <i>l'entre-</i>	
1	.85
e cas c	des
2	205
CAPOEI au sein	
2	225
2	241
2	245
	cardie)1 ections fu Moy1 QUART l'entre1 e cas (2 CAPOE au sein2

AVANT-PROPOS DES ÉDITEURS SCIENTIFIQUES

Cet ouvrage, qui présente dix articles issus des réflexions et des travaux de terrain d'étudiants de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Strasbourg, est le fruit d'une collaboration entre étudiants et enseignants de cet institut qui fêtera 60 ans d'activité pédagogique et de recherche en 2020.

Au cours de l'année universitaire 2016-2017 est née l'idée originale à l'initiative de Matthieu Louis, enseignant à l'institut, et des membres de l'Association d'ethnologie de Strasbourg, de tenir une journée inter-années d'initiation à la communication scientifique à l'adresse d'étudiants souhaitant se confronter à l'exercice des conférences académiques. Cette journée a eu lieu le 17 mai 2017 dans la salle des conférences de la Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme d'Alsace (MISHA). L'enthousiasme des intervenants ainsi que la qualité des communications ont motivé la publication des actes de la journée au sein d'un livre collectif coordonné et dirigé par Matthieu Louis. Cet ouvrage est paru en automne 2018 aux formats papier et numérique (téléchargeable sur le site de l'Institut d'ethnologie).

À la suite du succès de cette première rencontre, l'Association d'ethnologie de Strasbourg en collaboration avec Matthieu Louis s'est engagée dans l'organisation d'une deuxième édition de la journée inter-années d'initiation à la communication scientifique. Celle-ci a également eu lieu dans la salle de conférences de la MISHA le 2 mai 2018. Cette seconde journée n'a pas trahi les attentes des organisateurs et du public : la qualité scientifique des dix articles présentés dans ce livre témoigne de la pertinence de cet exercice collectif.

Ce projet pédagogique innovant qui a permis la collaboration entre enseignants et étudiants, a été fort enrichissant pour toutes les parties prenantes car, ainsi que l'a rappelé Matthieu Louis dans l'introduction de la première édition des actes : « Si la tâche qu'incombe à l'enseignant est de transmettre des savoirs et des méthodes à des étudiants désireux d'apprendre et de se former, il demeure que cet échange n'est pas unilatéral, bien au contraire ». Cet espace de dialogue qui a donné aux étudiants la possibilité de transmettre et de valoriser le résultat de leurs enquêtes, tout en les préparant aux activités professionnelles de la recherche académique a, en effet, su impulser une véritable dynamique d'échanges scientifiques au sein de notre institut.

Nous tenons à remercier chaleureusement Léa Bernard et Elena Landmann qui ont révisé, relu et corrigé les dix articles à plusieurs reprises. Romain Denimal, président de l'Association d'ethnologie pendant l'année académique 2017-2018 s'est dévoué à l'écriture de la préface de cet ouvrage, qu'il en soit ici remercié. Nos remerciements vont également à Salomé Deboos, directrice de l'Institut d'ethnologie entre 2016 et 2019, pour son introduction à cet ouvrage et à Jean-Daniel Boyer, doyen de la Faculté des Sciences sociales, qui nous a fait l'honneur d'en faire la conclusion. Un grand merci est dédié institutions qui ont soutenu ce projet: d'ethnologie et la Faculté des Sciences sociales de l'Université de Strasbourg. Nous saluons enfin le travail de toutes les contributrices et de tous les contributeurs à ce livre. Leur passion et l'originalité de leurs travaux académiques contribuent à dynamiser et à faire vivre notre discipline.

Dans quelle mesure s'agit-il d'une novation?

L'intérêt de la Journée inter-années d'initiation à la communication scientifique et de ses actes a largement été développé par les préfaciers de la première édition, Jean-Daniel Boyer, doyen de la Faculté des Sciences sociales de l'université de Strasbourg (Boyer, 2018) et Lucille Maugez, présidente de l'Association d'ethnologie de l'année universitaire 2016-2017 (Maugez, 2018). C'est cet organisme associatif étudiant qui, avec l'appui des enseignants de l'Institut d'ethnologie de l'université de Strasbourg, est à l'origine des deux premières éditions de la Journée inter-années d'initiation à la communication scientifique¹.

_

La deuxième édition « Journée inter-années d'initiation à la communication scientifique des étudiants de l'Institut d'ethnologie de l'université de Strasbourg, seconde édition, "Mes recherches de terrain" » (salle des conférences, MISHA, 2 mai 2017), était organisée par l'ensemble du conseil d'administration (CA) de l'Association assisté par Matthieu Louis : Romain Denimal (président, étudiant en master 1^{re} année, 2017-2018), Jeanne Deya (secrétaire, étudiante en master 1^{re} année, 2017-2018), Étienne Clausse

¹ La première édition « Des conférences par les étudiants pour les étudiants, Journée inter-années d'initiation à la communication, l'enquête ethnographique » (salle des conférences, MISHA, 17 mai 2017), était organisée par Lucille Maugez (présidente de l'Association d'ethnologie, étudiante en master 1^{re} année d'anthropologie sociale et culturelle, 2016-2017), Romain Denimal (secrétaire, étudiant en licence 3^e année d'ethnologie, 2016-2017), Jeanne Deya (membre assesseure du bureau, étudiante en licence 3^e année d'ethnologie, 2016-2017), Magali Cécile Bertrand (membre active de l'association, étudiante à distance en licence 3^e année d'ethnologie, 2016-2017) ainsi que Matthieu Louis (docteur en anthropologie culturelle et sociale, Attaché temporaire d'enseignement et de recherches-ATER de l'Institut d'ethnologie, 2016-2017).

Je confirme leurs propos et insiste à mon tour sur la pertinence de cette journée qui illustre, selon moi, l'état d'esprit d'un groupe d'étudiantes et d'étudiants structuré par des liens d'amitié forts, animé par une énergie créatrice collective et épaulé par un corps enseignant unanime dans son soutien.

Cet événement fut pensé comme totalement nouveau lors de sa première tenue le 17 mai 2017. Cette information, certes flatteuse, n'en est pas moins partiellement erronée, et révèle deux contraintes majeures inhérentes à la vie associative étudiante, véritables obstacles à la correcte transmission de son histoire. D'une part, la contrainte est matérielle : l'absence d'un local propre à l'Association depuis sa refonte le 21 décembre 2011 ne permet pas le stockage et l'accessibilité d'archives dans un lieu partagé par tous les membres. D'autre part, la contrainte est universitaire : les étudiants en ethnologie partent en échange ou sur le terrain et obtiennent leur diplôme au terme d'une formation aussi courte qu'intense, ce qui ne favorise pas ou peu les échanges entre générations.

De ce fait, je saisis la chance qui m'est offerte de préfacer mes camarades pour souligner que la publication du présent ouvrage marque les trente ans de l'Association d'ethnologie, née le 12 décembre 1989 en tant qu'Association des Étudiants

(trésorier, étudiant en licence 3^e année ethnologie, 2017-2018), Lug Dusuzeau (chargé de communication, étudiant en master 1^{re} année, 2017-2018), Léa Bernard (membre du CA, étudiante en licence 3^e année ethnologie, 2017-2018), Aurélien Billaut (membre du CA, étudiant en master 1^{re} année, 2017-2018), Annabelle Girard (graphiste bénévole), Clémentine Hargous (membre du CA, étudiante en master 2^e année, 2017-2018), Bryan Nemec (membre du CA, étudiant en licence 3^e année ethnologie, 2017-2018), Raphaëlle Schimmel (membre du CA, étudiante en licence 2^e année de sciences sociales, 2017-2018).

et Amis de l'Institut d'ethnologie². C'est pourquoi, au-delà de sa portée heuristique et du travail d'écriture et d'édition dont peuvent s'enorgueillir les participants, ce livre constitue un témoignage historique de l'ethnologie comme discipline universitaire à Strasbourg et plus largement, en France. Il me semble alors intéressant et nécessaire de retracer la trajectoire de l'événement qui en est la source en développant le contexte dans lequel il s'est déployé ainsi que l'histoire de l'Association qui l'a pensé et élaboré.

La Journée et ses actes : symboles d'une dynamique associative étudiante

Tout au long des deux années universitaires au cours desquelles j'ai eu la chance de participer à l'activité de l'Association (2016-2018), l'ambition de ce groupe était de créer, voire d'instituer, un lieu d'échange et de partage complémentaire à la formation universitaire en ethnologie dispensée par les enseignants-chercheurs de l'Institut d'ethnologie de Strasbourg. La réalisation de cet objectif peut être décrite par trois aspects qui, me semble-t-il, se cristallisent dans la Journée inter-années d'initiation à la communication scientifique.

L'aspect social d'abord, dont l'importance n'est pas à négliger dans un lieu aussi vaste que l'université à l'intérieur de laquelle l'ethnologie peine à légitimer sa place et en dehors de laquelle chaque étudiante ou étudiant s'est déjà confronté(e) à la méconnaissance, voire l'ignorance, de cette discipline. Dès lors, tout événement mis en place par l'Association est une

² Les membres de l'Association ont voté le changement de nom à l'unanimité, lors de l'Assemblée générale du jeudi 12 octobre 2017.

invitation à réunir, dans un contexte distinct de celui des cours, un ensemble de personnes d'horizons différents, rendant plus labiles les différentes frontières : entre les promotions, entre étudiants, doctorants, enseignants, chercheurs, professionnels de l'ethnologie et de la muséologie ; entre étudiants en ethnologie et étudiants d'autres filières, ou encore entre personnes initiées à l'ethnologie et néophytes curieux.

L'aspect scientifique, ensuite. Chaque événement a vertu d'instruire et de partager des concepts, méthodes et outils de recherche scientifique tout autant que d'éveiller la curiosité sur des ailleurs parfois ignorés des étudiantes et étudiants ou encore de révéler des aspects insoupçonnés de domaines que l'on maîtriser. d'autres croyait En termes, 1'Association d'ethnologie est un promoteur de la recherche scientifique grâce à laquelle nombre de chercheurs, apprentis ou confirmés, peuvent présenter leurs travaux. C'est-à-dire, d'un point de vue scientifique, exposer leur méthode et leurs résultats dans un cadre et un langage accessibles à tous, notamment un public débutant ou non-informé de la thématique. C'est dans cette optique que fut d'ailleurs créée la chaîne de diffusion YouTube de l'Association³ en décembre 2017, dans l'espoir de constituer progressivement une banque de données multimédia, accessible à l'ensemble des utilisateurs d'Internet.

L'aspect pédagogique enfin, pour le complément à la formation universitaire que constituent les activités de l'Association. D'un point de vue général, le panel d'activités – conférences,

³ Page de l'association sur le site de l'Institut d'ethnologie : https://ethnologie.unistra.fr/institut/association-des-etudiants-dethnologie/ et lien direct vers la chaîne Youtube :

https://www.youtube.com/channel/UCzGd4SsbpxuY8q6lgZvTwuA (pages consultées le 5 avril 2019).

ciné-clubs, ateliers, expositions, etc. – permet aux étudiantes et étudiants de se confronter à des aînés dont le parcours professionnel en ethnologie ou muséologie est plus avancé. Ces échanges offrent alors à ceux qui y participent la possibilité de forger peu à peu leur avenir socio-professionnel. D'un point de vue purement pratique, les étudiantes et étudiants de licence et master qui participent à ces différentes activités peuvent y découvrir des clefs de compréhension de ce qui est avancé en cours. Dans ce cas, c'est un complément directement utile à la formation. En outre, celles et ceux qui décident de prendre part à l'organisation de ces différentes activités ne s'enrichissent pas seulement du contenu de l'événement mais découvrent les rouages d'un fonctionnement associatif, l'élaboration de demandes de financements, la prise de parole publique comme l'écriture de textes en vue de présentation de tel ou tel projet ainsi que l'organisation concrète et matérielle d'un événement. Dans le cas de cet ouvrage, si l'on prend pour point de départ l'élaboration et l'organisation de la Journée inter-années d'initiation à la communication scientifique, puisqu'il s'agit des actes, l'expérience apporte un apprentissage complet et ce, jusqu'à initier certains à l'édition du livre.

Perspectives historiques

L'histoire nous montre que cette nécessaire complémentarité entre l'association étudiante et l'institution enseignante existe depuis la naissance de l'organisation. Dès janvier 1990, quelques semaines après la fondation de l'Association, Pierre Erny, directeur de l'Institut d'ethnologie de 1984 à 1993 – que Matthieu Louis avait déjà cité dans l'introduction des actes de la première édition –, saluait « la toute jeune Association des

Étudiants et Amis [de l'Institut d'ethnologie] qui devra désormais être étroitement associée à tout ce qui se fera au plan de l'enseignement et de la recherche » (Erny, 1990 : 2). Si l'association étudiante est nouvelle, il ne s'agit pas d'une « première » au sein de l'Institut d'ethnologie :

« Il existait une association précédente 'Le cordon anthropologique', [...] mais il n'y a pas eu de lien ou de continuité entre les deux associations », de fait « l'Association des Étudiants et Amis de l'Institut d'ethnologie a été enregistrée au Tribunal comme nouvelle association » (Louis Huberty, communication personnelle, 6 avril 2019).

Ces « étudiants et amis » fondateurs de l'Association⁴, ont alors défini qu'elle aurait pour vocation :

« [...] d'organiser des manifestations culturelles intéressant les Sciences Humaines et Sociales ainsi que de permettre de meilleurs contacts entre professeurs et étudiants, d'intégrer les anciens étudiants et les autres disciplines pour mieux cerner l'avenir professionnel de notre filière. Ses moyens d'actions sont la tenue de réunions de travail, d'assemblées périodiques, de séminaires, de débats, de conférences, d'organiser des expositions, de créer une revue, de provoquer des échanges avec d'autres groupes universitaires et non universitaires qui peuvent aider à la réalisation de ses objectifs » (article n°2 des statuts originaux).

Dès lors, le désir d'ouverture est inscrit avec force : d'une part, ne pas se limiter à la seule ethnologie et s'ouvrir à

.

⁴ Pêle-mêle et de manière non-exhaustive : Louis Huberty, François Torrelli, Sabine Hambarek, Anne-Marie Tapiero, Barbara Vonfelt et Carine Schutz.

l'ensemble des sciences humaines et sociales ; d'autre part, permettre davantage de dialogue, qu'il soit vertical ou transversal.

Cette entreprise associative se matérialisait alors à travers un panel d'activités « non récréatives, toujours en lien avec les cursus d'études et l'actualité de l'anthropologie (en tant que science et/ou pratique sociale) » (Louis Huberty, communication personnelle, 6 avril 2019). La plus importante de celles-ci était sûrement le Stammtisch⁵, un rendez-vous hebdomadaire dans l'arrière-salle de l'un des cafés de la place Saint-Nicolas Aux Ondes, à Strasbourg. Étudiants et enseignants s'y réunissaient de vingt heures jusque tard, afin d'échanger, converser et débattre autour de thématiques liées à l'ethnologie. Outre ce rendez-vous hebdomadaire, un cinéclub avait été mis en place en partenariat avec le Département Cinéma et Audiovisuel de l'université⁶, ce qui ouvrait une passerelle pour les étudiants de l'Institut vers le Diplôme universitaire de cinéma d'audiovisuel (DUCAV). L'Association tenait également un journal avec des numéros thématiques édités par des groupes d'étudiants⁷. Enfin, des sorties étaient organisées dans des universités ou musées en Allemagne et en Suisse (Fribourg, Neuchâtel...) ainsi que des expositions sur des thématiques propres à l'ethnologie et la muséologie. Progressivement, nombre de doctorants initialement impliqués dans l'Association se sont

-

⁵ Terme germanophone désignant la tradition de se réunir de manière conviviale et régulière autour d'une table (littéralement « *tisch* » signifie « table » et « *stamm* » le « tronc »).

⁶ À l'époque rattaché à l'université Marc Bloch (Strasbourg II).

⁷ Sur la période 1995-1998 (environ), on peut noter l'implication, entre autres, de Magalie Bornert, Benoit Boulanger, Sylvie Demoulin, Fabien Le Bonniec et Marie-Pierre Moine dans les différentes activités ainsi que l'édition du *Journal de l'Association*.

consacrés à développer le Centre de recherche interdisciplinaire en anthropologie (CRIA)⁸, ce qui n'a pas manqué de renforcer le lien entre institution et association.

Si ces initiatives d'étudiants en ethnologie existaient déjà à Strasbourg il y a trente ans, elles ne semblent pas non plus être le propre de notre université. À l'époque où se crée l'actuelle Association d'ethnologie, Le Café des ethnologues, alors jeune association étudiante lyonnaise fondée en septembre 1987, annoncait la tenue des « Premières Rencontres des Jeunes Ethnologues » les 27 et 28 avril de l'année 1991 (Le Café des ethnologues, 1990). Celles-ci, inédites selon les témoignages, et dont la thématique était « Paix et synergies en ethnologie. Réseau national de jeunes ethnologues » ont alors rassemblé « une quarantaine de jeunes chercheurs, d'étudiant(e)(s) de troisième cycle, de chercheurs en herbe de premier et deuxième cycles, quelquefois perdu(e)(s) dans les méandres universitaires » (Ibid., 1991 : 157). L'échange, le partage et le décloisonnement en vue d'une plus facile communication entre étudiants et apprentis chercheurs constituait alors le mot d'ordre de cette journée:

« Il est urgent de prendre le temps de se rencontrer, d'échanger théories et pratiques, méthodes et résultats. Et ceci, en dehors des contraintes universitaires ou académiques, à l'extérieur des réseaux déjà constitués (même si certains de ceux-ci ont toute notre sympathie et peuvent être de ceux avec qui nous espérons parfaire les échanges réciproques) » (*Ibid.*: 158).

-

⁸ Consulté le 6 avril 2019 : http://cria.u-strasbg.fr/.

La démarche fut alors chaleureusement accueillie et officiellement saluée. Selon Colette Piault, cette entreprise étudiante est « originale », « à suivre », « à envier » et constitue une réponse louable à un dangereux entre-soi (1992 : 228) :

« Tout milieu professionnel – en particulier intellectuel – qui demeure fermé sur lui-même finit par être atteint de sclérose, apparente ou non, et les ethnologues en dépit de l'illusion d'ouverture que leur donnent souvent les déplacements dans l'espace ne sont pas moins soumis que d'autres à ce risque d'enfermement... tant il est confortable de rester entre soi ».

Un an plus tard, les 4 et 5 avril 1992, à Hostens, près de Bordeaux, l'association RASOU (Recherches anthropologiques Sud-Ouest) organisait les « Secondes Rencontres nationales des jeunes ethnologues » qui cette fois regroupaient près d'une « centaine de jeunes ethnologues de toutes les régions de Torrelli. 1992:174) (Huberty France » & ainsi qu'« associations, enseignants, chercheurs et représentants institutionnels (DRAC, ministère du patrimoine ethnologique, CNRS, la revue Terrain...) » (Gallibour, 1992: 167-168, infra). Éric Gallibour consacre cette même année un article sur l'avenir de l'anthropologie dans lequel il décrit les initiatives étudiantes du Café des ethnologues ou du RASOU comme des réponses à une problématique générale du devenir de l'enseignement universitaire de l'anthropologie en France (1992:170):

« [...] Il est primordial que les associations régionales d'étudiants en Anthropologie, lieux de convivialité et de solidarité, deviennent les participants d'un réseau national permettant, aux futurs chercheurs, de pallier ensemble les manques du système universitaire ».

Lors de la première édition, à Lyon, la présence d'« étudiant(e)(s) déjà en groupe » venus de Strasbourg est attestée (Le Café des ethnologues, 1991 : 157). La référence est faite à quelques représentants de la jeune Association des Étudiants et Amis de l'Institut d'ethnologie: François Torrelli (présent à Lyon et Hostens), Cécile Claudel et Louis Huberty (présents à Hostens). François Torrelli et Louis Huberty signeront plus tard un compte-rendu à ce sujet dans le Journal des Anthropologues et s'engageront à accueillir à Strasbourg les « Troisièmes Rencontres des jeunes ethnologues » les 26 et 28 mars 1993, au Flôssplatz de la ville de Mollkirch (Huberty & Torrelli, 1992). Une fois de plus, le succès fut au rendez-vous. Dans l'assemblée, une trentaine d'étudiantes et d'étudiants de l'Institut d'ethnologie de Strasbourg avaient fait le déplacement accompagnés de deux de ses enseignantes-chercheuses, Isabelle Bianquis et Colette Mechin. Étaient également présents, entre autres : le sociologue Daniel Weltzer-Lang, Î'un des organisateurs des rencontres de Lyon, ainsi que deux ethnologues de renom, Marc-Henri Piault et Michel Perrin. Les débats de ce troisième rendez-vous furent animés par un questionnement sur l'éthique et la déontologie de l'ethnologue.

« [...] L'étudiant en ethnologie ne peut que déplorer le silence quasi-général (à de rares exceptions près) sur ces questions dans l'enseignement qui lui est proposé. À Strasbourg, ces questions ont été prises en charge par un groupe de réflexion créé en 1990 à l'initiative de quelques étudiants et reprises dans le cadre des activités de l'Association des Étudiants et Amis de l'Ethnologie de l'Institut de Strasbourg. Ce sera d'ailleurs l'un des thèmes des Troisièmes Rencontres des Jeunes Ethnologues » (Huberty, 1992 : 69).

S'il était question de poursuivre ces rencontres annuelles, Mollkirch fut malheureusement le troisième et dernier rendezvous de ce type en France.

« Il existait plusieurs associations en France, toutes assez récentes (je crois), engendrant une dynamique d'échange nouvelle. Mais comme dit ci-dessus, il n'y a pas eu de réelle relève. En revanche, les trois associations fondatrices des Rencontres ont continué de façon très dynamique » (Louis Huberty, communication personnelle, 6 avril 2019).

En conclusion, ces trois rendez-vous nationaux et leurs différentes thématiques – mise en réseau des étudiants en ethnologie à l'échelle nationale à Lyon en 1991, éclairage sur l'avenir socio-professionnel des jeunes ethnologues à Hostens en 1992, questions éthiques et déontologiques à Mollkirch en 1993 – ont forgé et modelé les activités de l'Association jusqu'à sa mise en sommeil, en 1999.

Vers une lente reconstitution

Il faut attendre le 30 janvier 2006 pour voir poindre les résurgences d'une telle initiative étudiante au sein de l'Institut d'ethnologie de Strasbourg. Non sans humour, une génération nouvelle d'étudiants créait l'Épave (Équipe projections et anthropologie visuelle, etc.). Il s'agissait d'une organisation discrète, officieuse, bénévole, sans structure légale, donc sans financement (Colette Riehl Olivier, communication personnelle, 19 février 2019). À travers l'usage de supports audiovisuels, comme l'avait fait l'Association des Étudiants et Amis de l'Institut d'ethnologie ou Le Café des ethnologues quinze à

vingt ans auparavant, l'objectif de l'Épave était de générer des débats autour de préoccupations méthodologiques inhérentes à l'ethnologie. « Si l'anthropologue est celui qui va se faire voir chez les Hellènes, les Bushmen ou les bouchers de Bourg-la-Reine, il doit pouvoir se poser les questions suivantes : du terrain et des analyses que peut-on faire voir ? à qui ? comment ? pourquoi ? » Les projections avaient lieu en fin de journée, dans la salle de l'Institut d'ethnologie (5320), à raison d'une séance chaque premier et troisième lundi du mois.

Cinq années plus tard, en janvier 2011, quelques « rescapés » de l'Épave lancent le Ciné-Club d'Ethno, un rendez-vous mensuel (voire bimensuel) autour, principalement, du documentaire ethnographique. Hélas, comme son ancêtre, il n'y a toujours pas de structure légale et donc, pas de financement. Pour Colette Riehl Olivier, alors doctorante, « il était évident que cette asso devait se reconstituer, créer du lien entre les étudiants, monter des projets » (communication personnelle, 19 février 2019). C'est ainsi que le 21 décembre 2011, Charles Maire (président), Colette Riehl Olivier (vice-présidente) et Marion Ottogali (secrétaire), pour ne citer qu'eux, réactivent l'Association des Étudiants et Amis de l'Institut d'ethnologie, en conservant les statuts d'origine, notamment l'article 2, cité précédemment. Le nœud central des activités demeure la projection de films en lien avec l'ethnologie : quatorze séances de ciné-club furent organisées sur l'année civile de 2013. Dans cette même perspective d'anthropologie visuelle, Marion Ottogalli réussit à monter un partenariat - toujours d'actualité en 2019 - entre l'Association, le Cinéma Star (Strasbourg) et le

⁹ Citation extraite du texte de la première réunion de l'Épave, 30 janvier 2006, à laquelle participaient, entre autres : Gaël Vince, Julien Mathis, Colette Riehl Olivier, Nicolas Delsol.

Festival international du film ethnographique Jean Rouch (Paris) afin d'établir un « Hors les Murs » à Strasbourg pour y diffuser deux films primés au festival et y dispenser une *masterclass*.

En 2016, Colette Riehl Olivier, présente depuis l'épopée de l'Épave, quitte le bureau de l'Association. À partir de cette date - et ce, au moins jusqu'à la rédaction de cette préface - le bureau et le conseil d'administration de l'Association n'ont plus compté que des étudiantes et étudiants, de la deuxième année de licence sciences sociales à la deuxième année des masters recherche et professionnel. Doctorants, enseignants ou autres « amis » de l'ethnologie ne participaient plus à l'administration de l'Association, comme ce fut le cas jadis. De fait, le jeune bureau de l'Association, à la rentrée universitaire 2016-2017 – dont je faisais partie – proposait des activités sans connaître l'historique de celles-ci et ignorant que des personnes aux profils atypiques y avaient pris part, bien loin des salles de cours. Pourtant, c'est dans ce contexte qu'ont progressivement germé deux projets novateurs très importants, en plus des projections de cinéma ethnographique sur l'année universitaire 2016-2017. D'abord, une série d'ateliers de croquis ethnographiques conclue par une exposition à la Maison universitaire internationale de Strasbourg en juin 2017 (Le Mouël & Maugez, 2018). Puis, la Journée d'initiation à la communication scientifique – au cours de laquelle, d'ailleurs, l'une des étudiantes conférencières consacrait son exposé au croquis ethnographique.

Conclusion

La novation se révèle dans la manière dont se concrétisent aujourd'hui des valeurs qui ont traversé ces trente dernières

années. Ici, les étudiantes et étudiants prouvent qu'ils sont capables de proposer eux-mêmes des solutions innovantes à des problématiques liées à l'enseignement de l'anthropologie dans les universités françaises. Ils réussissent alors le difficile exercice de communication orale, puis écrite, des résultats de leurs recherches en ethnologie et ce, au format professionnel des institutions de la recherche scientifique française. Ainsi, les étudiantes et étudiants prennent part à « une véritable journée d'études, aux contenus scientifiques affirmés » (Boyer, 2018: 13) sans pour autant perdre de vue les valeurs de partage d'expériences et de connaissances qui en sont le moteur originel.

Romain Denimal Président de l'Association d'ethnologie (2017-2018)

Remerciements

Je remercie M. Louis Huberty d'avoir très gentiment accepté de répondre à mes questions afin « de ne pas oublier l'histoire de l'Association d'ethnologie, et d'en donner à connaître quelques éléments pour contrer une amnésie de sa propre histoire... » (communication personnelle, 3 avril 2019). Merci aussi à Mme Sylvie Demoulin d'avoir communiqué quelques informations. Je remercie également Mme Colette Riehl Olivier d'avoir aimablement partagé de nombreuses archives de l'Association qui m'ont permis l'écriture de ce texte. Je remercie enfin toute l'équipe avec laquelle j'ai eu la chance de collaborer et d'apprendre bien plus que je ne l'imaginais au départ de l'aventure...

Bibliographie

BOYER, Jean-Daniel,

2018 « Préface » in M. Louis (sous la direction de), Travaux de recherche des étudiant.e.s de l'Institut d'ethnologie Actes de la journée inter-années 2017, Strasbourg, Éditions de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Strasbourg, p. 13-15.

[En ligne, URL: http://ethnologie.unistra.fr/publications/actes-de-conferences/, consulté le 03/04/2019]

ERNY, Pierre,

– 1990 *L'Ethnologie à Strasbourg*, Bulletin d'information n°1, 29 p.

[En ligne, URL: http://ethnologie.unistra.fr/ institut/histoire/anciennes-revues/revue-ethnologie-a-strasbourg/annee-1990/, consulté le 03/04/2019]

HUBERTY, Louis, TORRELLI, François,

1992 « Troisièmes Rencontres des jeunes ethnologues. Historique des Rencontres nationales des jeunes ethnologues »,
 Journal des anthropologues, 50-51, p. 173-177.

[En ligne, URL: https://www.persee.fr/doc/jda_1156-0428_1992_num_50_1_1758, consulté le 03/04/2019]

LE CAFÉ DES ETHNOLOGUES (association),

- 1990 « Le café des ethnologues », *Journal des anthropologues*, 42, p. 35-37.

[En ligne, URL: https://www.persee.fr/doc/jda_1156-0428_1990_num_42_1_1558, consulté le 03/04/2019]

 1991 « Paix et synergies en ethnologie. Réseau national de jeunes ethnologues », *Journal des anthropologues*, 45, p. 157-159.

[En ligne, URL: https://www.persee.fr/doc/jda_1156-0428_1991_num_45_1_1637, consulté le 03/04/2019]

LE MOUËL, Chloé, MAUGEZ, Lucille,

- 2018 « Le croquis ethnographique, du regard au trait sur le papier », Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande, 50 (2), p. 255-266.

[Mise en ligne prévue le 30 décembre 2019, URL : http://journals.openedition.org/allemagne/856, consulté le 03/04/2019]

MAUGEZ, Lucille,

- 2018 « Préface » in M. Louis (sous la direction de), Travaux de recherche des étudiant.e.s de l'Institut d'ethnologie Actes de la journée inter-années 2017, Strasbourg, Éditions de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Strasbourg, p. 16.
 [En ligne, URL: http://ethnologie.unistra.fr/publications/actes-de-conferences/, consulté le 03/04/2019]

PIAULT, Colette,

- 1992 « Le café des ethnologues à Lyon : Une entreprise originale à suivre... et à envier », *Journal des anthropologues*, 47-48, p. 227-228.

[En ligne, URL: https://www.persee.fr/doc/jda_1156-0428_1992_num_47_1_1696, consulté le 03/04/2019]

INTRODUCTION

Il me revient l'honorifique et délicate tâche d'ouvrir la réflexion anthropologique que cet ouvrage a pour visée de porter à la connaissance du monde de la recherche.

Le dynamisme d'un institut, ici de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Strasbourg, est remarqué par le travail de ses étudiants et notamment par l'excellence de la recherche de ces jeunes anthropologues en herbe, curieux de comprendre, de saisir les réalités vécus et véhiculées sur leurs terrains de recherche.

Le lecteur pourra apprécier la grande diversité des objets de recherches, ainsi que des terrains de recherches concernés et renseignés dans cet ouvrage collectif. En effet, les thématiques balaient aussi bien l'approche anthropologique de la création artistique, de la transmission du savoir, des pratiques rituelles, que les disciplines de l'anthropologie telles que les ethnosciences, l'ethnolinguistique, anthropologie juridique et l'anthropologie politique.

De la même manière, pour que ce dynamisme d'Institut fasse référence dans le monde de la recherche, les collègues enseignants-chercheurs se sont investis auprès des étudiants depuis la licence jusqu'au master, pour les former à la présentation orale et à l'écriture scientifique. Ils se sont également investis dans l'établissement de partenariats avec d'autres universités en France et dans le Monde, notamment l'université de

Salomé Deboos 34

Toulouse, ou encore celles de Muenster (Allemagne) et de Ouagadougou (Burkina Faso), etc. Qu'ils soient salués pour leur engagement et leur disponibilité.

Ainsi, au fil des chapitres, l'esprit curieux d'augmenter sa connaissance anthropologique et ethnologique, pourra apprécier la grande qualité des observations ethnographique. Cette précision des observations de terrains a donné lieu à une conceptualisation de l'objet sous-jacente à la construction de la réflexion scientifique proposée par le chercheur. En effet, depuis le Japon, jusqu'en France, en passant par la Nouvelle Guinée, le Vanuatu, le Soudan, le Gabon, le Maroc, ou encore le Brésil, le lecteur pourra percevoir au travers du regard anthropologique posé sur certains aspects de pratiques et vécus de nos contemporains, la diversité des discours relatifs à quelque questions existentielles de l'humanité, telles que l'expérience sensorielle du monde, la perception de la différence, la construction de l'Invisible et de l'indicible, la construction de l'Identité.

En vous souhaitant une lecture tout aussi passionnante que fut la mienne.

INCARNER LA TECHNIQUE Les transformations du corps dans le théâtre Nô traditionnel japonais

Résumé

Cet article propose une analyse des techniques corporelles extra-quotidiennes du Nô¹ traditionnel japonais – une forme théâtrale très codifiée et pratiquée depuis le XIVe siècle par de grandes familles de comédiens – à partir des concepts élaborés par Eugenio Barba, précurseur en anthropologie théâtrale. À partir d'observations de visu, d'archives de séquences vidéo, d'une analyse bibliographique et d'entretiens informels, les trois « principes trans-culturels » récurrents et identifiés par Eugenio Barba sont ainsi utilisés dans cette approche afin de mieux comprendre les techniques essentielles que doivent maîtriser les comédiens de Nô d'après une tradition pluriséculaire se réclamant de son fondateur le plus ancien, Zeami.

¹ Tout au long de cet article, « Nô » est écrit avec une majuscule lorsqu'il fait référence au théâtre Nô. Sans majuscule, « nô » est employé comme simple adjectif ou complément du nom comme dans « un instrument de nô ».

Ma recherche sur le théâtre Nô a débuté au cours de mes études en ethnologie, après avoir découvert les travaux d'Eugenio Barba en anthropologie théâtrale, qui m'ont largement inspirée. À l'aide d'une étude bibliographique approfondie, d'une analyse de séquences filmées comportant les techniques essentielles du Nô, et de mes échanges avec trois grands maîtres² conduits durant ma première année de master (d'octobre 2017 à juillet 2018), j'ai cherché à comprendre les transformations du corps mises en œuvre par les comédiens dans cet art très codifié.

Cercle très fermé pour des raisons notamment familiales, le monde professionnel du Nô n'a pas été aisé à appréhender. En outre, il ne m'était pas possible de me rendre au Japon au cours de l'année universitaire. J'ai donc composé avec des données très différentes les unes des autres, pour élaborer l'alternative à un terrain ethnographique classique dont je présente ici un aspect.

Le théâtre Nô répond à des codes anciens très stricts ; aussi, dans un souci de clarté de mon propos, une brève description contextualisée et non exhaustive de cette forme théâtrale s'impose en guise d'introduction.

Le mot sino-japonais « nô », 能 en japonais, peut avoir plusieurs significations, les idéogrammes fonctionnant par analogie. Toutefois, on le traduit habituellement par « talent », ou « art » (Arnold, 1957 : 12) selon le contexte. Les origines pré-

² Ces entretiens informels avec Maitre Taneda, Maitre Kawara et Maitre Tsumura, considérés comme trois grands maîtres du Nô, se sont déroulés à l'occasion de conférences (novembre 2017), de colloques (mars 2018, à l'université de Strasbourg principalement), de représentations et de démonstrations (février 2018, à la Maison de la Culture du Japon notamment, ou MCJ à Paris).

cises du théâtre Nô ne sont pas connues, mais l'on sait que ce genre provient d'une forme lyrique de théâtre, probablement d'origine chinoise et initialement profane, le *sarugaku*, ou *sarugaku-no-nô*, qui remonterait au VIII^e siècle (*Ibid.* : 18). Sa popularité a varié au fil des siècles mais il est connu pour être l'un des arts les plus appréciés des Cours Impériale et Shôgunale depuis que Zeami, considéré comme son père fondateur, en a écrit le premier traité à la fin du XIV^e siècle, le *Kadenshô*.

La trame dramatique d'une pièce de Nô est toujours relativement claire. On peut schématiquement voir le Nô comme un dialogue entre deux personnages³. Le comédien principal est appelé shité, « celui qui agit », quand le second est appelé waki, « celui qui se tient à côté ». Représentant une sorte d'intermédiaire entre le public et le comédien, le waki, contrairement au shité, n'est pas nécessairement masqué : il annonce, encourage, explique, présente, conseille, met en garde, introduit, et enfin conclut. Il ne représente pas la passion ou la ferveur comme le shité, ne prend que rarement position dans le drame, et se présente plutôt comme un spectateur attentif. Son rôle peut être qualifié de secondaire car il n'est pas le personnage principal de la pièce et il donne surtout la réplique au shité. Il est néanmoins fondamental car le dialogue, fondement d'une pièce de Nô, n'existerait pas sans lui. D'autres personnages peuvent apparaître, mais ils restent figuratifs et sont la plupart du temps muets. Sur scène, les comédiens sont accom-

³ Si la plupart des auteurs d'accordent à considérer le Nô comme un dialogue entre deux personnages, certains, notamment Toyoishirô (Toyoishirô, 1981 : 72) discute ce schématisme réducteur. Pour davantage d'information à ce sujet, voir Toyoishirô (1981).

pagnés d'un chœur, de musiciens, d'un comédien de Kyôgen⁴ et d'assistants de scène.



Photo 1. Scène de Nô, en intérieur, de l'école Kanze au Ginza Six de Tokyo
© Office National du Tourisme Japonais (JNTO)
Source : www.tourisme-japon.fr (consulté le 29/05/2019)

Bien qu'il y ait des exceptions, selon les types de pièces du répertoire⁵, la représentation d'un Nô se déroule selon une

-

⁴ Kyôgen, que l'on peut traduire par « propos fous » (Arnold, 1957 : 14) est un genre théâtral comique, dont les origines sont proches de celles du Nô. Les conventions observées impliquent qu'un intermède comique intervienne entre les deux parties qui composent une représentation classique d'un Nô. À ce moment précis seulement le comédien de Kyôgen intervient sur scène. ⁵ Il y a diverses façons de catégoriser les quelque trois cents pièces du répertoire classique. Parmi elles, deux sont le plus souvent préférées : selon le degré de réalisme, ou selon le thème de la pièce. Les Nô les plus réalistes sont appelés *genzai-nô* « nô du monde réel », ceux qui font appel à des personnages surnaturels sont appelés *mugen-nô* « nô d'apparition ». Selon la véritable nature du *shité*, on peut aussi classer les Nô selon cinq catégories : divinité, guerrier, femmes ou folie, varié, démon. Globalement, la quatrième catégorie comprend des *genzai-nô*, tandis que les autres sont des *mugen-nô* (Sieffert, 1983 : 60-63).

structure récurrente. Au fil des séquences vidéo que j'ai observées pour une douzaine de pièces au total, je n'ai ainsi relevé qu'une exception, qui est Okina, une pièce jouissant d'un statut particulier car parfois considérée comme une catégorie à elle seule (Martzel, 2002 : 161). Les codes du théâtre Nô sont stricts ; beaucoup figuraient déjà dans le Kadenshô de Zeami et sont rigoureusement suivis depuis des siècles. Le bon déroulement d'une pièce en fait partie : en premier entrent les membres du chœur, les musiciens (le joueur de flûte, suivi du petit tambourin, du grand tambourin et du tambour), les assistants de scène et enfin le comédien de Kyôgen. Le son strident de la flûte annonce le début de la pièce. Le waki entre le premier en scène, parfois suivi de tsuré, des compagnons, en passant par le hashigakari, le pont à gauche de la scène qui relie les coulisses à l'espace de jeu. Il vient se poster sur l'avantscène, salue l'assistance et présente brièvement la situation initiale au cours d'un chant. Le shité fait sa première entrée, sous une forme aliénée, puisque sa vraie nature ne sera révélée que dans la deuxième partie du Nô⁶, et entame un chant racontant les circonstances de sa venue. Le waki et le shité entament ensuite un dialogue en prose parlée puis en chants et en vers, repris par le chœur. Le *shité* accompagne les vers libres par des mouvements dansés, puis s'adresse au chœur avant de se retirer pour préparer sa deuxième apparition. À ce moment, il est aidé par les assistants de scène pour transformer son apparence, changer de masque, de costume, d'accessoires et parfois de perruque. L'intervention comique du Kyôgen marque la fin de la première partie du Nô. Le waki annonce ensuite l'arrivée du

⁶ C'est le cas dans les *mugen-nô*, qui sont la majorité des pièces du répertoire classique. Ce n'est pas systématiquement le cas dans les Nô plus modernes.

shité sur une introduction musicale. Le shité révèle alors sa véritable identité qui est souvent de type surnaturel (fantôme, démon, divinité, esprit frappeur). Sous forme de dialogue, un récit du chœur commence alors, auquel le shité répond par une danse. Celle-ci se termine lorsque le shité effectue son dernier chant, suivi d'une conclusion par le chœur. La pièce est considérée comme terminée lorsque le shité, conventionnellement, frappe deux fois du pied avant de se retirer.



Photo 2. Le shité et le waki dansent lors de la deuxième partie du Nô Aoi no ue © Theatre Nohgaku Blog – WordPress.com

Les thèmes abordés dans les pièces de Nô sont peu variés, la forme ne changeant pas beaucoup. Les thèmes religieux et spirituels sont très appréciés⁷. Le théâtre Nô est ainsi très lié à

⁷ Par exemple, lorsqu'un démon prend possession d'un individu, un exorcisme est pratiqué, quand un fantôme apparaît, des prières sont faites pour

l'histoire spirituelle du Japon (Arnold, 1957 : 16), que marquent les influences bouddhistes et shintoïstes dans le répertoire et la scénographie. Sur l'image 2 figure un exemple de Nô dit « de femme ». Dans cette représentation du Nô *Aoi no ue*, « Dame Aoi », le *shité* incarne un esprit malfaisant, reconnaissable aux cornes du masque, qui a possédé le corps d'une femme. Le *waki*, tenant un chapelet, joue le rôle d'un prêtre qui tente d'exorciser la femme tourmentée lors d'une danse aux allures de duel avec le démon.

Parmi les codes qui régissent le Nô, les plus rigoureux sont ceux qui concernent les techniques corporelles des comédiens. Ces techniques sont complexes et leurs secrets se transmettent de père en fils depuis le XIV^e siècle au sein de grandes familles d'artistes. À l'instar de Marcel Mauss, qui s'est appliqué à étudier les techniques quotidiennes, les techniques corporelles dans le cadre extra-quotidien du spectacle sont l'un des objets d'étude de l'anthropologie théâtrale, branche considérée comme assez récente au regard de l'histoire de la discipline⁸ et qui s'intéresse aux représentations théâtrales de tout type, aux performances humaines et à l'univers du spectacle en général. Elle est le fruit d'un intérêt mutuel entre les spécialistes du théâtre et ceux de l'ethnologie, tels que Victor Turner, Richard Schechner, Peter Brook, ou encore Eugenio Barba, dont je vais brièvement présenter le travail pour l'impact décisif qu'il a eu sur le choix de mon étude.

Bien que n'étant pas diplômé en anthropologie, Eugenio Barba fonde en 1979 à Holstebro (Danemark) l'ISTA,

apaiser son âme, et quand la divinité apparaît, cette dernière fait jouir l'assistance de son aura bénie.

⁸ Les premières publications relevant de cette spécialité font leur apparition à partir des années 1980.

l'International School of Theatre Anthropology. Cet institut aux allures de laboratoire alterne des cycles de résidences et de séminaires qui regroupent des comédiens, metteurs en scène, danseurs, acrobates, spécialistes et scientifiques de nationalités et de cultures différentes, dans le but d'étudier différents aspects des techniques corporelles présents dans le théâtre. Eugenio Barba reconnaît dans son travail une dimension anthropologique lorsqu'il questionne l'évidence se présentant sous l'aspect d'une tradition théâtrale donnée. Qualifiant son travail d'« analyse transculturelle du théâtre » (2011:5), il met notamment en relief le travail du comédien.

En effet, son analyse tend à se focaliser sur l'usage des techniques qu'un comédien peut faire pour se mettre en situation de représentation. Il distingue les techniques quotidiennes des techniques « extra-quotidiennes », qui permettent à l'acteur de briser les automatismes quotidiens de son corps conditionné par des habitudes et une culture donnée, dans le but de créer une énergie nouvelle sur scène. Comme il l'indique dans son Dizionario di antropologia teatrale, le but n'est pas d'apprendre la technique, mais de comprendre comment on apprend et comment le corps intègre la technique à son bagage psychologique et historico-culturel (Barba, 2011 : 5).

Dans une approche assez structuraliste, Eugenio Barba propose d'identifier trois éléments clés, ou « principes transculturels », comme grille de lecture de référence pour analyser les techniques corporelles extra-quotidiennes. Ces trois principes que sont l'altération de l'équilibre, le principe d'opposition et le principe de simplification, sont selon lui récurrents dans chaque méthode de mise en scène du corps, et se déclinent de différentes façons selon les genres, les styles, les cultures et les modes d'apprentissage. Dans le cadre de ma re-

cherche, j'ai cherché à confronter cette grille de lecture proposée par Barba à mes données issues de représentations théâtrales en vision directe ou en retransmission vidéo, de témoignages de grands maîtres de Nô recueillis par mes soins, ou de mon corpus bibliographique. Il s'agit pour moi de comprendre et d'exposer les techniques corporelles extra-quotidiennes qui permettent à un comédien de Nô de passer d'un corps quotidien à un corps extra-quotidien. Le but ici n'est pas tant de décrire les techniques que de comprendre comment celles-ci s'ancrent dans le corps du comédien.

Le principe d'altération de l'équilibre semble être le plus facile à concevoir pour des non-initiés au théâtre, en particulier au théâtre Nô, c'est pourquoi je l'aborderai en premier.

L'équilibre du corps humain est une caractéristique subtile car variable selon les mouvements effectués, le poids du corps, l'armature du squelette, les habitudes, etc. Dans notre quotidien, nous ne nous rendons pas compte des efforts de notre corps pour s'adapter et nous procurer l'aisance adéquate dans les postures que nous choisissons selon une juste répartition des poids de notre morphologie. L'équilibre n'est cependant pas inné. C'est une technique inconsciente qui s'adapte et se perfectionne tous les jours.

Pour ces raisons, l'équilibre du comédien est le principal vecteur de l'énergie dramatique qu'il va puiser pour incarner un personnage. Pour correspondre à une attitude, et donc insuffler une énergie différente de celle qui le caractérise quotidiennement, l'acteur doit d'abord modifier son équilibre et donc son centre de gravité, modifiant dès lors sa façon de se tenir et de marcher. Dans un contexte de représentation, l'équilibre ordinaire caractérisant notre démarche quotidienne est donc bouleversé. Dans le théâtre Nô, l'acteur marche en faisant glis-

ser ses pieds sur le plancher, ne les soulevant jamais, même pour se retourner ou accélérer son allure. C'est l'une des techniques les plus distinctives du Nô, car elle donne au comédien une démarche très reconnaissable. Celui-ci se doit de maîtriser cette technique appelée *hakobi*, « le transport des pieds » et enseignée dès leur plus jeune âge aux comédiens de Nô, et qui aura une influence sur le développement de leur corps. Maître Taneda, que j'ai rencontré en février 2018 à la MCJ lors d'une démonstration de Nô, dit à propos de cette technique : « *On s'y exerce depuis le plus jeune âge, tous les muscles du corps sont gainés à l'intérieur quand on marche ainsi* ».

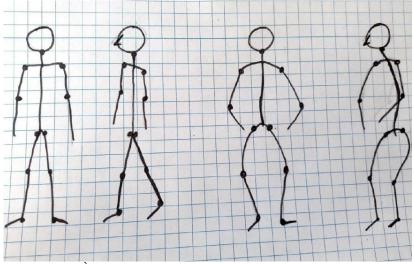


Illustration 1. À gauche, schéma d'une posture quotidienne de face et profil. À droite, schéma d'un corps modifié par la technique du transport des pieds, de face et profil, 2017 © Eponine Belcour 2017

Pour garder une démarche fluide, l'acteur de Nô adapte tout son corps à cette contrainte, de sorte que cette modification de l'équilibre engendre une modification de la position des jambes, qui se plient légèrement, et de la colonne vertébrale, qui en tant qu'armature centrale du squelette, agit comme un ressort énergétique en entraînant le buste et la tête. Apprendre à marcher de cette façon demande un réel effort de la part du comédien, qui doit en plus adapter la technique au caractère et à la démarche de son personnage (Arnold, 1957 : 54)..

Sous les différentes couches de vêtements que portent les comédiens, on ne prend pas vraiment conscience d'une telle transformation du corps, mais l'énergie qui en ressort doit être épurée et fluide. Les comédiens de Nô portent d'épais kimonos semblables aux parures de cour portées à l'époque Edo⁹. Très souvent, ce costume lourd et encombrant est accompagné de coiffes, de couvre-chefs et/ou de perruques, d'un masque et d'accessoires.

Le terme « *tameru* », qui signifie « retenir, conserver, accumuler » (Barba, Savarese, 2011 : 64), désigne précisément cette présence scénique attendue de l'acteur de Nô. Pour la maîtriser, il doit apprendre à retenir son énergie, en construisant une sorte d'opposition, similaire à une digue qui retient, guide et évite la dispersion du flux de puissance corporelle. Ce second principe est lié au premier, car l'altération de l'équilibre du corps nécessite une confrontation entre des forces contradictoires pour parvenir à maintenir et à dompter le déséquilibre.

Ce principe d'opposition des énergies se retrouve selon Barba dans toutes les techniques extra-quotidiennes. Il est particulièrement ancré dans les techniques du Nô, où les codes de la

⁹ Période qui, selon l'organisation traditionnelle de l'histoire du Japon, s'est tenue entre 1603 et 1868. Elle est appelée Edo car la capitale shôgunale fut transférée dans la ville de Edo. L'époque Edo est la dernière du shôgunat, qui se termine avec la restauration du pouvoir de l'Empereur sous l'ère Meiji en 1868

finesse et de la retenue sont élevés au rang de canons esthétiques (Maître Kawara, conférence novembre 2017). L'opposition des énergies peut s'observer dans n'importe quelle technique visant à discipliner le corps, y compris quotidienne, sans que nous en ayons conscience. Elle se ressent toutefois plus lorsqu'il s'agit de contraindre des automatismes du corps, conditionnés par des habitudes, comme c'est le cas pour les techniques extra-quotidiennes. Les disciplines sportives et acrobatiques, la maîtrise d'un instrument de musique, la pratique de la danse et du théâtre impliquent ainsi la contraction de forces opposées pour parvenir au contrôle du corps.

Que ce soit pour réaliser les *kata*, « mouvements », dans le Nô, ou pour chanter, la tension du corps ne tient que par un jeu d'opposition entre rigidité et souplesse. Toutes les actions sont le fruit d'un habile équilibre entre rétention d'énergie et brisure de cette résistance. Pour l'illustrer en dehors de la pratique empirique, on peut prendre l'image d'une canne de bambou, résistante et flexible à la fois. Ce ne sont pas les mouvements dans l'espace qui sont amplifiés, mais bien la tension entre les muscles à l'intérieur du corps.

L'exemple le plus pertinent du principe d'opposition dans le théâtre Nô est selon moi celui des techniques de chant. Lors d'une démonstration de Nô (février 2018, MCJ à Paris), Maître Taneda voulut faire chanter un extrait du nô *Takasago* aux spectateurs pour leur en faire comprendre la technicité. Quand l'assistance se mit à chanter, le résultat fut loin d'être probant : d'une fausseté incomparable, faible, sans conviction. Lorsque vint le tour de Maître Taneda, son chant fut « *tout en puissance* [...] je compte douze longues syllabes sur une seule respiration forte et régulière » (carnet de terrain de l'auteure, février 2018). Un musicien de Nô que j'ai rencontré disait pour se mo-

quer gentiment que « les Occidentaux chantent avec la gorge, mais le comédien de Nô chante avec son ventre. » (M. Kawara, conférence du mois de novembre 2017). La force de la voix, qui n'est pas sonorisée électroniquement dans le Nô traditionnel, et la justesse du chant, proviennent ainsi des muscles du ventre, qui sont plus puissants mais plus difficiles à contrôler. La puissance de la voix et le souffle profond, comme un flux sonore parfois ininterrompu pendant très longtemps, ne peuvent être obtenus qu'à travers un entraînement rigoureux de ce contrôle des oppositions d'énergies, de sorte que les abdominaux puissent transmettre une grande quantité d'air presque en continu, et que les muscles vocaux puissent les contenir. Pour en parler, Maître Taneda, lors de sa conférence en février 2018, utilise la métaphore du tuyau d'arrosage : le flux d'eau constant et continu qui passe dans un tuyau, c'est l'utilisation de la voix au quotidien. Si l'on obstrue le tuyau et que l'on diminue l'ouverture par lequel le flux s'écoule en y pressant le doigt, le jet est réduit, mais plus puissant. Il se produit la même chose avec le contrôle des muscles et l'opposition des forces dans les techniques de chant du Nô.

Je terminerai en abordant le dernier principe trans-culturel proposé par Barba: celui de la simplification. Celui-ci peut prendre dans le Nô des aspects très abstraits car il touche à ce que les maîtres que j'ai rencontrés appellent en français « la fleur du Nô », son essence et sa symbolique dramaturgique. L'une des clés de compréhension du Nô se trouve dans la spiritualité Zen, pour des raisons en partie historiques que je n'aborderai pas ici. On y retrouve notamment la notion de vide, omniprésente, qui induit une simplification des intentions et une forte symbolique des mouvements.

Face à une représentation de théâtre, on regarde une situation mise en scène, donc construite, qui s'inspire plus ou moins précisément de la réalité. La représentation est le résultat de diverses simplifications: ellipses dans le temps, utilisation de symboles dans les accessoires ou la scénographie, scènes explicatives ou récapitulatives d'une situation, etc. La mise en scène est une compilation de choix et de ruses pour que l'illusion soit la plus réussie et relève donc d'une sorte de contrat implicite entre l'œil du spectateur et les éléments symboliques mis à sa disposition. Le théâtre Nô n'échappe pas à la règle, et d'une certaine façon, en fait même sa marque de fabrique. En effet, la simplification maximale et l'épuration portée à son paroxysme sont précisément les premières choses qui marquent l'œil d'un spectateur novice devant une pièce de Nô. Maître Kawara dit à propos du Nô que c'est « une essence dissimulée. Parfois notre cœur peut nous dissimuler l'essence des choses. Il est nécessaire parfois de changer l'angle de vue, défaire les fils pour comprendre la réalité » (Maître Kawara, conférence du mois de novembre 2017).

Selon Maître Kawara, pour comprendre le Nô, il faut comprendre les *kata*, qui sont une succession de mouvements « conventionnels, artificiels » (*Ibid.*). Le comédien qui effectue ses *kata* ne doit penser à rien d'autre qu'à cette action, qu'il effectue à la perfection et avec une extrême rigueur, visant le *mushin*, le vide de l'âme. Cette notion de vide et de simplification qui se dessine en *leitmotiv* est présente aussi bien dans le Zen que dans l'art du Nô¹⁰. Pour parvenir à représenter quelque

¹⁰ Le Zen est une branche du bouddhisme mahayana, qui se sous-divise luimême en trois écoles principales : Sôtô, Rinzai et Ôbaku. Le bouddhisme Zen Rinzai est considéré comme le plus ancien et le plus répandu au Japon. Il prône la méditation *zazen*, en position assise, selon la posture du lotus

chose qui n'est pas réel, Maître Kawara affirme qu'il ne faut pas chercher le concret, mais se rapprocher du vide. Cette considération qui frôle l'absurde est également typique des *koan* zen, des énigmes qui ne peuvent être résolues que lorsque celui qui tente d'en résoudre une, parvient à transcender le problème en question.

La codification et la simplification des gestes sont précises car chaque *kata* symbolise un signifié. Véritable registre de langage dans la pièce, ils peuvent renseigner le spectateur sur les émotions du personnage, compléter des éléments de scénographie ou préciser le moment où se déroule la pièce, comme c'est le cas du *kata* de la lune (image 4) qui indique que la scène se déroule la nuit.



Illustration 2. Kata représentant la lune qui brille et indiquant le contexte nocturne de la pièce, 2017 © Eponine Belcour 2017.

qu'aurait adopté le Bouddha, la pratique des arts-martiaux et l'exercice des *koan*, qui sont des sortes d'énigmes ou d'anecdotes paradoxales typiques de l'enseignement zen.

Dans le Nô, ce dernier principe de simplification est celui qui nous apparaît dans son évidence en premier, par les gestes et la scénographie. Pourtant, il est peut-être le plus difficile à comprendre, ce qui explique la catégorisation du théâtre Nô dans les arts très complexes à appréhender, et ce, d'après Maître Kawara, même pour le public japonais (*Ibid.*).

Pour conclure, nous pouvons constater que les trois principes récurrents identifiés par Eugenio Barba peuvent constituer une grille d'analyse pertinente pour comprendre le fonctionnement d'une métamorphose corporelle telle que mise en œuvre par les comédiens dans le théâtre Nô traditionnel. Bien qu'une forme artistique ne soit pas, de prime abord, nécessairement vouée à être analysée mais se destine avant tout à la contemplation esthétique, mettre en lien ses techniques avec les méthodes de ses praticiens et la façon dont elles s'ancrent dans leurs corps, est capitale dans une visée anthropologique. D'autres éléments d'interprétation et de compréhension restent assurément en suspens dans cette approche non exhaustive de la technicité que demande l'incarnation des codes ancestraux propres au Nô, et l'on peut se demander si l'analyse structuraliste proposée par Barba à l'aide de ses concepts trans-culturels ne l'implique pas en partie. En effet, même si des phénomènes de modification du corps quotidien se retrouvent dans de nombreuses cultures théâtrales, les aborder par ce prisme seul peut conduire à minimiser l'importance de détails qui contiennent peut-être la clé de la complexité technique d'une telle discipline.

Bibliographie

ARNOLD, Paul,

– 1957 Le théâtre japonais, Paris, L'Arche, 286 p.

BARBA, Eugenio,

– 2004 *La canoa di carta. Trattato di antropologia teatrale*, Bologne, Il Mulino, coll. «Saggi», 264 p.

BARBA, Eugenio, SAVARESE, Nicola,

 2011 Dizionario di antropologia teatrale, Bari, Edizioni di Pagina, 319 p.

MARTZEL, Gérard,

- 2002 Le dieu masqué. Fêtes et théâtre au Japon; Paris, Publications orientalistes de France, 338 p.

Mauss, Marcel,

- 2001 « Les techniques du corps » in Sociologie et anthropologie, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd. 1950;
 1^{re} publication de l'article, 1936, Journal de Psychologie, XXXII, 3-4), p. 365-384.

OKAYAMA, Louis-Takashi,

– 1954 « Le Théâtre traditionnel au Japon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, p. 95-116.

SAVARESE, Nicola,

- 2002 Il teatro euroasiano, Lecce, Editori Laterza.

SCHECHNER, Richard,

- 2013 « Les "points de contact" entre anthropologie et performance », *Communications*, 92, p. 125-146.

SIEFFERT, René,

1983 Arts du Japon : théâtre classique, Paris, Publications
 Orientalistes de France, 169 p.

SHIOTSU, Akio,

– 2006 « Être acteur de Nô aujourd'hui », entretien par Gilles Campagnolo, *Cités*, 27 (3), p. 127-134.

TOYOCHIRÔ, Nogami,

1981 « The monodramatic principle of the Noh Theatre »,
 The Journal of the Association of Teachers of Japanese, 16
 (1), p. 72-86.

TURNER, Victor,

1982 From ritual to theatre, the human seriousness of play,
 New York, PAJ Publications, 128 p.

DES « ÉTRANGERS » À LA PRÉFECTURE Ethnographie de l'accompagnement juridique par les bénévoles de La Cimade de Strasbourg

Résumé

Afin de pouvoir séjourner légalement en France, toute personne « étrangère » doit être titulaire d'un titre de séjour, document sans lequel elle se trouverait légalement en situation irrégulière. Par la mise en place de permanences juridiques, les membres bénévoles de La Cimade (Comité inter mouvements auprès des évacués) accompagnent les personnes dépourvues de ce document dans leurs démarches de « régularisation ». Le matériau ethnographique sur lequel se fonde cet article est issu d'une observation participante hebdomadaire au sein de La Cimade de Strasbourg, entre septembre 2017 et avril 2018. À partir de la description détaillée d'une permanence juridique, il s'agira ici de questionner le rôle que jouent les bénévoles dans le parcours de « régularisation » des personnes qu'ils reçoivent. Plus que de simples intermédiaires, ils apparaissent alors comme de véritables interprètes entre ces dernières et l'Administration française.

La Cimade (Comité inter mouvement auprès des évacués) est une association en charge d'accompagner les personnes « étrangères » dans les démarches administratives auxquelles elles sont confrontées une fois sur le territoire français, notamment par la mise en place de permanences juridiques. Parmi les 60 personnes qui composent La Cimade de Strasbourg, seule une vingtaine prend régulièrement part aux permanences juridiques proposées : il s'agit de l'Équipe Accueil, composée majoritairement de personnes retraitées bénévoles.

J'intégrai ce groupe en septembre 2017, en tant que bénévole. Sensible aux questions migratoires, il s'agissait alors d'un engagement militant, par lequel je souhaitais m'investir dans l'accueil des « étrangers » en France. C'est dans un second temps, en novembre, que j'y orientais ma recherche ethnographique de troisième année de licence en ethnologie².

Néanmoins, la double identité de bénévole-ethnographe demanda quelques adaptations méthodologiques et un important travail réflexif. D'un côté, je délaissais progressivement ma participation en tant que bénévole, laissant dominer la simple

¹ Le terme « étranger » désigne ici toute personne devant suivre des démarches migratoires particulières afin de rester légalement sur le territoire français, c'est-à-dire toute personne majeure ne disposant pas de la nationalité française à l'exception de « tout citoyen de l'Union européenne, tout ressortissant d'un autre État partie à l'accord sur l'Espace économique européen ou de la Confédération suisse » (article L121-1 du Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile [CESEDA], document distribué bénévoles de La Cimade disponible et https://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do?cidTexte=LEGITEXT 000006070158&idArticle=LEGIARTI000006335030 [consulté 28/10/2018]).

² Je remercie tous les membres de La Cimade de Strasbourg pour m'avoir chaleureusement accueillie au sein de l'association et fait confiance dans la réalisation de ce travail.

observation ethnographique. De l'autre, la méthode ethnographique permit une meilleure distanciation, en ce que je partais alors de la description pour faire émerger des éléments de réflexion et d'analyse. Pour répondre au constat selon lequel toute description est déjà interprétation, Clifford Geertz (1973) prône la nécessité de sa contextualisation. En ce sens, au-sujet de la subjectivité du chercheur de terrain, Jean-Pierre Olivier de Sardan avance que « ce biais est inévitable : il ne doit être ni nié (attitude positiviste) ni exalté (attitude subjectiviste). Il ne peut qu'être contrôlé, parfois utilisé, parfois minimisé » (1995 : paragr. 86). Lors de mon enquête ethnographique, je cherchais ainsi à distinguer mes attentes de bénévole de mes problématiques de recherche. Sans « exalter » (Ibid.) ce cheminement, la contextualisation des données qui suit permettra de situer mon regard d'étudiante-ethnographe, ainsi que les interprétations qui naquirent de mes descriptions.

Les premiers mois à La Cimade me permirent de me familiariser à une association et une ville que je ne connaissais pas encore : je m'« imprégnais » (*Ibid.* : paragr. 9) en acquérant une « connaissance sensible » (*Ibid.* : paragr. 23) du sujet, par mon expérience personnelle du travail de bénévole. Mon intégration au sein du groupe fut progressive, et s'illustrait par la croissante prise d'autonomie vis-à-vis de mes collègues dans l'accompagnement juridique que nous proposions, jusqu'à ce que je leur fasse part de mon projet de recherche. Avec l'assurance dans le travail de bénévole vint l'assurance dans le travail d'ethnographe, et la construction du corpus de données sur lequel s'appuie mon travail de recherche.

Ainsi, le matériau ethnographique produit de septembre 2017 à avril 2018 peut être classé en trois catégories. La retranscription régulière des différentes observations et interac-

tions issues de l'observation participante constitue le noyau de la recherche. Elle fut complétée par six entretiens avec des membres de l'Équipe Accueil, de mars à avril 2018. Enfin, les documents écrits élaborés par La Cimade (brochures, publications, documents internes) et le Droit français (articles de loi, règlements préfectoraux), analysés à la lumière des écrits scientifiques, représentent également un corpus de données conséquent.

Lors de ma recherche, je m'interrogeais sur la place des bénévoles de La Cimade dans le parcours migratoire des personnes qu'ils reçoivent. De nombreux anthropologues ont déjà étudié la question de l'accueil des étrangers sur le territoire français, à travers l'analyse du rôle de ce tiers, bénévole ou travailleur social salarié. Ainsi, Carolina Kobelinsky (2012) met en avant la situation de dépendance des étrangers vis-à-vis des travailleurs sociaux des CADA (Centres d'accueil de demandeurs d'asile), ainsi que leur infantilisation par ces derniers. Elle réfléchit aussi à la position ambiguë des travailleurs sociaux vis-à-vis des instances gouvernementales en charge de l'immigration, entre collaboration et tentatives de contournement des lois. Dans ce sens, Grégory Beltran note la délégation croissante de ce qu'il nomme la « gestion » de cette « clientèle humanitaire » par les institutions étatiques vers les structures associatives, entrainant la transformation des relations entre étrangers et membres de ces associations (2009:135-136). Pour Michel Agier (2017), ces derniers représentent des intermédiaires (« tampons », « médiateurs » ou « filtres ») entre étrangers et Administration française. S'inscrivant dans ce même courant, le présent article propose de considérer les bénévoles de La Cimade comme des interprètes, entre les étrangers qu'ils reçoivent et le Gouvernement français, incarné par

les agents préfectoraux. Il s'agira ainsi de réfléchir sur la façon dont se met en place cet interprétariat lors des permanences juridiques proposées par l'association.

Suivant le courant méthodologique de l'analyse situationnelle amorcé par Max Gluckman (1940), cette réflexion s'articule autour de la description ethnographique détaillée d'une permanence juridique au sein des locaux de La Cimade de Strasbourg.

Les lieux de l'enquête ethnographique

La Cimade est une association française dont le siège se trouve à Paris. Composée de 2 500 bénévoles et salariés, elle s'organise en 90 groupes locaux répartis sur le territoire national. Chaque année, environ 100 000 personnes y sont accueillies dans le cadre des permanences juridiques. Majoritairement subventionnée par des financements publics ainsi que par les dons et le mécénat de particuliers, l'association doit également son existence à l'investissement bénévole (sans contrepartie financière) de la majorité de ses membres³.

Afin de venir en aide aux personnes évacuées⁴ de l'Alsace-Lorraine, l'association est créée en 1939 à Bièvres (Essonne, France), par les mouvements de jeunesse protestants français réunis au sein du Comité inter-mouvements de jeunesse (Kévonian *et al.*, 2013 ; La Cimade, 2009 ; Fourcou, 2016 ; Alexis-

 $^{^3}$ Ces informations sont disponibles sur le site internet de La Cimade : https://www.lacimade.org/ (consulté le 28 octobre 2018).

⁴ Le terme « évacuées » était à l'époque utilisé par La Cimade pour qualifier les personnes déplacées par le régime de Vichy depuis l'Alsace-Lorraine vers le sud du pays, afin de laisser la place aux affrontements franco-allemands. Il n'est aujourd'hui plus utilisé par La Cimade.

Monet, 2001). Pendant la Seconde guerre mondiale, La Cimade œuvre au sein des camps d'internement mis en place par le régime de Vichy et s'engage progressivement dans la Résistance. Ce n'est qu'à partir de la fin de la guerre que l'association réoriente progressivement ses actions en se focalisant sur l'accueil des étrangers en France qu'elle met en place sous différentes formes : assistance juridique, hébergement, aide à l'insertion professionnelle, etc. La mission que La Cimade s'est donnée au fil des années est exprimée par le premier article de ses statuts adoptés en 2014⁵ :

« La Cimade a pour but de manifester une solidarité active avec les personnes opprimées et exploitées. Elle défend la dignité et les droits des personnes réfugiées et migrantes, quelles que soient leurs origines, leurs opinions politiques ou leurs convictions. Elle lutte contre toute forme de discrimination et, en particulier, contre la xénophobie et le racisme ».

Aujourd'hui, la principale activité de La Cimade consiste en l'organisation de permanences juridiques durant lesquelles les bénévoles accueillent dans leurs locaux les personnes étrangères qui demandent de l'aide pour mener à bien leurs démarches de « régularisation », notion qu'il s'agit d'expliciter dans la prochaine partie.

Un accompagnement juridique

Selon la législation française actuelle, toute personne étrangère doit effectivement être en possession d'un certain nombre de documents légaux si elle souhaite s'établir en France à la

⁵ https://www.lacimade.org/ (consulté le 28 octobre 2018).

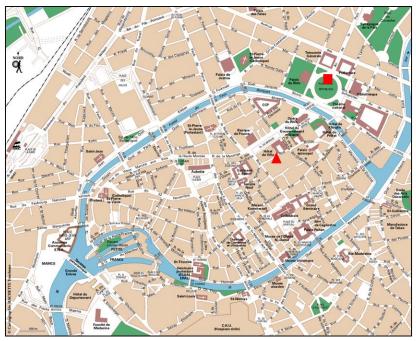
suite d'une migration transfrontalière (article L311-1 du CE-SEDA). Une personne est considérée « en situation irrégulière » lorsqu'elle se trouve dépourvue de ces documents, appelés « titre de séjour » ou « carte de séjour ». Ceux-ci, délivrés par la préfecture du département de résidence de la personne concernée, lui permettent de rester sur le territoire français, d'y exercer des activités salariées légalement, mais aussi de bénéficier d'aides sociales et financières. Mais ces démarches de « régularisation » sont souvent longues – en moyenne un an et demi à Strasbourg – et complexes : elles s'effectuent en langue française, nécessitent un accès à l'internet et demandent la maîtrise des règles législatives au niveau national et préfectorales au niveau local.

L'appellation « personne en situation irrégulière » est communément utilisée par les bénévoles de La Cimade de Strasbourg pour désigner le public qu'ils accueillent. Elle rejoint les propos de Sergio Ricca pour qui l'immigration devient « irrégulière » (illégale) lorsqu'il y a transgression des règles de passage des frontières, de séjour ou d'emploi (1990 : 90-91). Derrière cette catégorie de désignation se cache une réalité bien plus complexe. C'est pourquoi d'autres termes, plus neutres, sont également utilisés par les bénévoles : « personnes qui viennent nous voir » ; « étrangers » ; « personnes reçues ». En outre, toute personne nécessitant de l'aide quant à des démarches de régularisation est susceptible d'être reçue à La Cimade.

Ethnographie d'une permanence juridique

Depuis 2016, les locaux de La Cimade de Strasbourg sont hébergés au sein de la Maison protestante de la solidarité, en

plein centre-ville, au même titre que ceux de trois autres associations : le CASAS (Centre d'accueil pour les solliciteurs d'asile de Strasbourg), le CSP (Centre social protestant) et la SEMIS (Mission intérieure des églises protestantes).



Carte 1. Plan du centre-ville de Strasbourg © Hachette Tourisme s.d. [En ligne, URL: http://www.routard.com/guide_carte/code_dest/strasbourg.htm, consulté le 1er mai 2018]. Le triangle indique l'emplacement de la Maison protestante de la solidarité et le carré celui de la préfecture du Bas-Rhin.

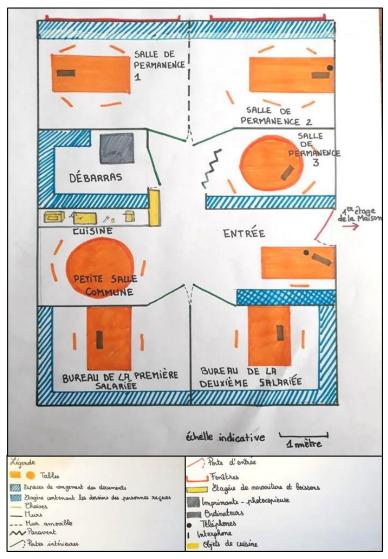


Illustration 1. Plan des locaux de La Cimade de Strasbourg, au premier étage de la Maison protestante de la solidarité © Léa Bernard 2018.

Certaines salles de la Maison sont communes aux quatre associations, d'autres ne se partagent pas. Les bénévoles de La Cimade reçoivent les personnes qui les visitent au premier étage, au sein de trois des six petites salles qui composent les locaux uniquement réservés à La Cimade. Il serait plus juste de parler de deux salles, et non trois, la troisième étant en réalité séparée de la pièce principale par un simple paravent.

Un mercredi du mois d'avril 2018, comme chaque mercredi matin, une quinzaine de personnes sont reçues par trois binômes de bénévoles de La Cimade, dans le cadre des permanences juridiques organisées par l'association. Un couple de Géorgiens d'une quarantaine d'années se présente alors à l'accueil. Ils sont accompagnés d'une de leur fille de seize ans, va remplacer l'interprète initialement prévu l'association. Après avoir attendu leur tour en salle d'attente, ils sont reçus par un binôme de bénévoles composé de Nathalie⁶, la « chevronnée », et moi-même, la « novice ». Ces catégories sont celles employées par les bénévoles du groupe euxmêmes. Les binômes de permanence juridique sont toujours composés d'un « chevronné » et d'un « novice », le premier, plus expérimenté, apprenant au deuxième. Un « novice » devient « chevronné » lorsqu'il est capable de mener une permanence juridique seul. Nathalie est une femme retraitée d'environ 70 ans, engagée auprès de La Cimade depuis une dizaine d'années déjà. Nous nous installons dans ce que j'ai ici appelé la salle de permanence n° 3, ce petit espace partiellement fermé par le paravent.

⁶ Par souci de confidentialité, tous les prénoms ont été modifiés.

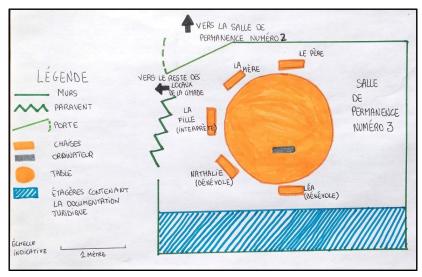


Illustration 2. Plan de la permanence juridique décrite © Léa Bernard 2018

Une fois tout le monde assis autour de la table ronde, l'entretien peut commencer. Nathalie demande alors aux personnes assises en face d'elle si elles ont déjà un dossier enregistré à La Cimade. Comme la réponse est négative, je sors une « feuille de présentation » vierge, et commence à poser les questions nécessaires à son remplissage :

« Comment vous appelez-vous ? [...] De quel pays venezvous ? [...] À quelle date êtes-vous entré en France ? [...] Avez-vous un passeport ? [...] Êtes-vous mariés ? [...] Avezvous des enfants ? [...] Avez-vous effectué une demande d'asile à votre arrivée en France ? [...]»

C'est la mère qui répond, via sa fille, qui traduit les questions et les réponses. Afin de faciliter la transmission de ces données, elle nous laisse regarder les documents amenés pour

l'occasion, sur lesquels sont écrites les informations demandées (passeports et titres de séjour, récent courrier de la préfecture, justificatifs d'hébergement). La feuille de présentation est doublement importante : elle acte la prise en charge des personnes par La Cimade en permettant la création de leur dossier⁷ ; elle constitue la première étape de l'accompagnement juridique par les bénévoles. Le déroulement de ces présentations, souvent univoques, déterminera la suite de l'entretien, mais aussi l'accompagnement dans sa globalité.

Nathalie donne ensuite la parole aux personnes reçues : qu'attendent-elles de cet entretien ? La mère prend alors la parole, en laissant à sa fille le temps de traduire au fur et à mesure. Ils viennent demander conseils sur un « changement de statut », c'est-à-dire, pour changer de titre de séjour. Il existe effectivement plusieurs types de titre de séjour, chacun étant fondé sur un motif particulier : « maladie », « vie privée et familiale », « salarié », « étudiant », « humanitaire », « visiteur », « stagiaire », « jeune au pair », « passeport talent », « travailleur saisonnier », « retraité »⁸, etc. Chaque titre de séjour demande une argumentation spécifique et la présentation de documents particuliers⁹. La durée de validité du titre de séjour, ainsi que sa pérennité, dépendent des éléments sur lesquels il se fonde. Le couple dispose de titres de séjour « maladie », depuis

_

⁷ Ce dossier est interne à La Cimade et confidentiel. Il permet la transmission entre les membres de l'association de l'avancée des démarches des personnes reçues.

⁸ Le détail des différents titres de séjour se trouve dans le Livre III (« Le séjour en France ») du Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile.

⁹ Par exemple : anciens titres de séjour, visa d'entrée, bulletins de paie, attestation de mariage, lettre de médecin, justificatif de domicile, promesse d'embauche, etc.

5 ans. Ceux-ci sont valables un an, et doivent donc être renouvelés si la personne concernée souhaite rester légalement sur le territoire français. Or, à chaque renouvellement, il leur faut de nouveau démontrer qu'ils sont atteints d'une maladie qu'ils ne peuvent traiter dans leur pays d'origine. La guérison rend caduque l'obtention d'un tel titre de séjour, entrainant alors l'obligation de quitter le territoire. Didier Fassin, anthropologue et médecin qui a étudié les mécanismes d'obtention de ce type de titre de séjour en France, notamment dans la région parisienne, parle d'une « source de légitimité, à travers la maladie » (2001 : 7), qui devient « un critère de régularisation à part entière » (Ibid.: 10). N'étant plus malades, nos interlocuteurs géorgiens craignent que la préfecture ne leur refuse le renouvellement de leur titre de séjour. Ils souhaitent alors demander un titre de séjour « vie privée et familiale », et pensent pouvoir l'obtenir facilement. Pour ce faire, ils doivent démontrer la présence d'attaches suffisantes sur le territoire français, selon les critères établis par l'article L313-11 du CESEDA toutefois sujets à différentes interprétations en fonctions des préfectures du pays. Pour la préfecture du Bas-Rhin, ces attaches s'illustrent par un emploi salarié, la présence de parents proches (enfants, père, mère, époux-se), l'ancienneté de séjour, la scolarisation des enfants, la pratique de la langue française, les ressources pécuniaires, etc. ¹⁰

Face à la demande du couple, Nathalie est catégorique : leur situation ne leur permet pas de demander un titre de séjour « vie privée et familiale », car la mère ne travaille pas, ce qui rend les ressources pécuniaires du foyer instables, et qu'ils ne parlent presque pas le français. La mère réagit très mal à

_

¹⁰ Selon les formations proposées par La Cimade, mon expérience au sein de l'association et les textes de loi.

l'opposition de Nathalie. Elle insiste sur le fait que des amis à elle dans la même situation ont vu leurs démarches aboutir. Les larmes lui montent aux yeux. Mais Nathalie reste ferme, explique qu'aucune situation ne se ressemble, et qu'ils doivent demander le renouvellement de leur titre de séjour actuel, en attendant de réunir les éléments nécessaires au titre de séjour « vie privée et familiale ». Le ton monte. La jeune fille tente de modérer les échanges mais elle est elle-même assez émue. Le père quant à lui reste à l'écart, ou grommelle quelques mots dans sa langue, que sa fille ne traduit pas. Pendant ce temps, je lis les textes de loi et il me semble que Nathalie fait fausse route. Je tente de lui expliquer, mais elle campe sur ses positions. Elle se lève toutefois pour demander confirmation à un autre bénévole, Patrick, qui est l'un des plus anciens du groupe - membre depuis 15 ans -, et qui anime une autre permanence en salle n° 2. Il conforte Nathalie dans son analyse de la situation, et je n'insiste pas, car, étant novice, je me sais moins expérimentée que mes collègues chevronnés, et leur fais confiance. Après une heure de discussion, la famille repart en nous remerciant du temps passé à les écouter et de nos bons conseils.

Cependant, à la fin de la matinée, en discutant avec Murielle, la responsable des bénévoles, nous réalisons que nous nous sommes trompés et que la famille avait raison. Il leur est bien possible de demander ce titre de séjour et il est même probable qu'ils l'obtiennent, car les enfants sont scolarisés et que le père travaille depuis leur arrivée en France, il y a plus de 5 ans. Murielle me glisse alors que cette situation s'explique par le fait que très peu de bénévoles chevronnés assistent encore aux formations, qui sont presque exclusivement fréquentées par les novices. La famille sera donc recontactée par Nathalie afin de convenir d'un nouveau rendez-vous et les aider à constituer

leur dossier de « changement de statut », tel qu'ils l'avaient initialement prévus en venant solliciter La Cimade.

La permanence juridique : théâtre d'une collaboration ?

À Strasbourg, les permanences juridiques ont lieu trois fois par semaine, au sein des locaux de l'association : le lundi, de 14h à 17h, le mercredi et le vendredi, de 9h à 12h. Pour y accéder, il faut préalablement avoir pris rendez-vous, lors du « préaccueil » du mardi, de 9h à 12h. Chaque permanence dure entre 30 mn et 1h30 et peut être découpée en cinq étapes¹¹ : 1) les présentations ; 2) l'exposition de la situation et des attentes des personnes reçues; 3) la proposition, par les bénévoles, des différentes solutions possibles ; 4) la discussion entre les personnes reçues et les bénévoles, qui conduit à une prise de décision; 5) l'exécution de ce qui a été décidé. La permanence juridique permet aux personnes reçues de bénéficier d'un espace d'échange mais aussi d'obtenir des informations concrètes à propos de leurs démarches de régularisation, ou de celles de l'un ou l'une de leur proche. Il s'agit bien de mettre en place une stratégie d'approche de la préfecture par une sorte de collaboration entre les bénévoles et les personnes qu'ils reçoivent.

Il est important de préciser ici que, contrairement aux travailleurs sociaux décrits par Carolina Kobelinsky (2012), dont la position est plus ambiguë, les bénévoles de La Cimade affichent une nette opposition aux politiques préfectorales en ma-

¹¹ Selon mes observations et participations.

tière d'immigration¹². Celle-ci se traduit par l'organisation régulière de manifestations et de plaidoyers, et, dans le cas des permanences juridiques, par la mise en place de cette collaboration. Cette opposition n'est pas univoque au sein des bénévoles : si la plupart l'accompagnent d'une opposition aux politiques et aux lois franco-européennes en matière d'immigration, d'autres souhaitent au contraire faire respecter le Droit à la préfecture, lorsque les pratiques de cette dernière s'éloignent des textes juridiques en vigueur.

Néanmoins, selon plusieurs interlocuteurs, et dans le sens des analyses de Grégory Beltran (2009), ce « triangle relationnel » (étrangers, bénévoles, préfecture) semble évoluer par le fait que le travail des bénévoles se substitue de plus en plus à celui, défectueux, des agents préfectoraux.

D'une langue à l'autre

Lors de la permanence juridique décrite précédemment, deux langues se sont rencontrées : celle des bénévoles (le français) et celle du couple et leur fille (le géorgien)¹³. Afin de permettre la communication entre les personnes, la fille occupait le rôle d'interprète. Le recours aux documents écrits en français fournis par le couple permettait également de contourner la barrière de la langue. Cette problématique est centrale

-

¹² Cette différence peut être la conséquence de statuts et d'enjeux différents : les premiers sont salariés, et doivent donc répondre à des exigences particulières, sous peine de licenciement potentiel (*Ibid.*), tandis que les seconds sont bénévoles au sein d'une association militante.

¹³ N'étant pas moi-même locutrice du géorgien, il s'agit que d'une supposition, fondée sur le pays d'origine des personnes et sur le fait que les bénévoles avaient prévu le recours à un interprète géorgien.

dans l'accompagnement juridique proposé par les bénévoles. Il est rare que les personnes reçues à La Cimade parlent le français et il est souvent nécessaire de faire appel à un interprète, qui maîtrise à la fois le français et l'une des langues comprises par l'étranger (russe, arménien, arabe, géorgien, albanais, hindi, ourdou, perse...)¹⁴.

Par ailleurs, une autre terminologie entre en jeu, à savoir celle du système juridique français, qui est également celle des agents de la préfecture. Les bénévoles apprennent à maîtriser cette « langue », grâce aux formations et au matériel juridique donnés par La Cimade, le travail personnel de documentation, et l'expérience. Lors de la permanence juridique, il s'agira alors de l'enseigner aux personnes reçues, afin qu'elles aient en main les informations nécessaires à la communication en bonne et due forme de leur demande à la préfecture.

Parallèlement, un deuxième travail de traduction s'opère lors de la permanence juridique : les bénévoles de La Cimade écoutent les récits de vie des personnes qu'elles reçoivent, afin de les retranscrire en termes administratifs et les rendre intelligibles pour la Préfecture. Comme nous l'a montré l'exemple exposé précédemment, ce travail de retranscription débute par la feuille de présentation, dont le remplissage permet aux bénévoles de s'approprier les informations qu'ils estiment essentielles aux démarches : la nationalité de la personne, son identi-

¹⁴ Même si certains bénévoles maîtrisent d'autres langues (anglais, italien, espagnol, allemand), tous sont français, contrairement aux interprètes qui proposent leurs services à La Cimade. Bénévoles également, ces derniers ne font en revanche pas partie de l'Équipe Accueil. Néanmoins l'adhésion de ceux dont l'apport à La Cimade est régulier fait l'objet de discussions au sein du groupe.

té, son âge, sa situation familiale, les démarches qu'elle a déjà entreprises.

De multiples interprétations

Ces traductions sont néanmoins sujettes à des interprétations différentes en fonction du contexte et des personnes concernées. Dans l'exemple cité précédemment, les bénévoles chevronnés, s'appuyant sur leur expérience, transmettent les mauvaises informations aux étrangers qu'ils reçoivent. De l'autre côté, la bénévole novice, peu expérimentée, s'appuie encore sur la documentation juridique et arrive à des conclusions différentes. Pour la linguiste et traductologue Hélène Buzelin,

« [...] le traducteur plaquera sa propre grille et ses présupposés, ne traduira du texte que ce qu'il a pu y reconnaître et donc ce qu'il connaissait déjà. Il nous donnera à lire son interprétation, une interprétation parmi d'autres... » (2004 : 8).

C'est ainsi qu'au sein même de l'Équipe, l'interprétation des règles juridiques en vigueur diffère, chaque bénévole prenant appui sur ses propres connaissances du sujet. À cette double interprétation s'ajoute celle des personnes reçues : dans l'exemple cité précédemment, leur connaissance du sujet prend appui sur l'expérience d'amis à la situation similaire.

Pour coordonner cette multitude de savoirs, Hélène Buzelin avance la nécessité d'une « épistémologie dialectique », « hybride », « métissée » (*Ibid.*), affirmant que « les conflits, tensions et négociations, voire les controverses font partie du processus de traduction » (*Ibid.* : 10). La pratique des bénévoles tend vers cette voie, en mettant un point d'honneur à la création

d'une relation de confiance avec les étrangers reçus, fondement de l'établissement d'une collaboration¹⁵. Cette traduction collaborative, fruit d'une construction conjointe, permet sans doute de réduire les effets néfastes d'une mauvaise interprétation telle que celle observée lors de la permanence juridique étudiée. Néanmoins, le nombre et la diversité des personnes reçues, l'instabilité de leur situation, l'irrégularité des pratiques bénévoles, le rapport hiérarchique inévitable entre ceux qui reçoivent et ceux qui sont reçus, ainsi que la rapidité et l'espacement temporel des permanences juridiques, la rendent aujourd'hui difficile.

Abolir les frontières ?

La situation décrite et analysée précédemment rend compte d'une sorte de paradoxe dans les démarches d'obtention de titre de séjour : d'un côté, le Droit français établit des critères que la préfecture applique dans les démarches qu'entreprennent les personnes en situation irrégulière ; de l'autre, les raisons qu'exposent ces mêmes personnes aux bénévoles pour demeurer sur le territoire ne correspondent pas exactement à ces critères ¹⁶. C'est sur l'écart entre les exigences préfectorales et les attentes des personnes qui sollicitent le titre de séjour que s'organise le travail des bénévoles de La Cimade. Ces derniers

-

¹⁵ Selon les formations proposées et de nombreux bénévoles.

L'interprétation par les préfectures locales du Droit français et des demandes de titre de séjour reçues pourrait constituer un autre niveau de traduction. De la même façon, il est possible de supposer une adaptation des récits de la part des personnes en situation irrégulière en fonction de ce qu'elles pensent être les attentes des bénévoles.

sont alors situés sur une « frontière », concept que Michel Agier définit comme une « [...] porte, qui suppose le passage, la relation », ajoutant que « [...] c'est ce qui permet d'être reconnu par la reconnaissance de l'autre, car [l'] identité, c'est de l'altérité » (2015 : 32). À travers un méticuleux travail de traduction-interprétation, les bénévoles souhaitent faciliter la transmission d'informations entre deux groupes sociaux différents, par cette « porte ». Nous pourrions aller plus loin en avançant l'idée selon laquelle les bénévoles cherchent à brouiller les frontières de ces altérités. « Parce qu'il n'y a pas d'étrangers sur cette terre », clame d'ailleurs l'un des slogans phares de l'association, affiché sur les murs des locaux de La Cimade de Strasbourg. En réalité, ils y insèrent un troisième élément, eux-mêmes, et les frontières se multiplient avec le nombre d'intermédiaires et d'interprétations. Les altérités sont bien présentes, quoiqu'à des degrés divers et variés, et les constructions identitaires se poursuivent sur la scène d'un nouveau théâtre, celui de la permanence juridique.

Conclusion

Lors des permanences juridiques, les bénévoles mettent en place une double traduction. Tout d'abord, depuis le discours de la préfecture jusqu'aux personnes qu'ils reçoivent, par la transmission à ces dernières des exigences préfectorales. Ensuite, depuis celles-ci jusqu'à la préfecture, afin que la demande de titre de séjour soit exprimée conformément aux codes administratifs.

Le rôle des bénévoles lors des permanences juridiques est d'autant plus important que leur parole fait autorité au sein de La Cimade. Cette position d'interprète les place comme seuls détenteurs d'un double savoir, parfois au détriment des connaissances que peut apporter la personne reçue. La collaboration voulue entre ces dernières et les bénévoles est ainsi déséquilibrée. En cas de défaillance de la part des bénévoles, et si les personnes reçues suivent ces conseils erronés, elles auront des difficultés à mener à bien leurs démarches de régularisation, ce qui pourrait avoir de profondes conséquences sur le cours de leur vie.

Ce savoir-pouvoir doit pourtant être relativisé : l'accompagnement juridique proposé par La Cimade n'est qu'une étape parmi d'autres du parcours de régularisation des étrangers, et les bénévoles ne représentent qu'une partie des savoirs, des interprétations et des conseils dont bénéficient les personnes qui effectuent de telles démarches.

74 Léa Bernard

Bibliographie

AGIER, Michel,

- 2017 « La demande d'asile en mots et en situation » in M. Agier, A.-V. Madeira, Définir les réfugiés, Paris, Presses universitaires de France, coll. « La vie des idées », p. 9-27.

 2015 Entretien in M. Lussault, L. Vet, « Du bon usage des frontières dans un monde cosmopolite », Tous urbains, 12, p. 27-37.

ALEXIS-MONET, Laurette,

2001 Les miradors de Vichy, Paris, Éditions de Paris, coll.
 « Essais et documents », préface de Pierre Vidal-Naquet,
 222 p.

BELTRAN, Grégory,

- 2009 « Les "villages" de bungalows entre mise à l'abri et mise à l'écart : des frontières spatiales aux frontières symboliques » in C. Kobelinsky, C. Makaremi, Enfermés dehors. Enquêtes sur le confinement des étrangers, Broisseux, Éditions du Croquant, p. 123-138.

BLANC-CHALÉARD, Marie-Claude,

– 2001 *Histoire de l'immigration*, Paris, La Découverte & Syros, 116 p.

BUZELIN, Hélène,

- 2004 « La traductologie, l'ethnographie et la production de connaissances », *Meta*, 49 (4), p. 729-746. [En ligne, URL : https://www.erudit.org/fr/revues/meta/2004-v49-n4-meta832/009778ar/, consulté le 19/05/2019]

FASSIN, Didier,

- 2001 « Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans les procédures de régularisation des étrangers », *Sciences sociales et santé*, 19 (4) p. 5-34. [En ligne, URL: https://www.persee.fr/doc/sosan_0294-0337_2001_num_19_4_1533, consulté le 19/05/2019]

FOURCOU, Francis (réalisateur),

- 2016 Laurette 1942. Une volontaire au camp du Récébédou, film documentaire, durée 97 mn, format 1,89, couleur. Scénario et adaptation: Francis Fourcou et Marc Khanne. Réalisation: Francis Fourcou. Coproduction: Écransud Distribution (Toulouse); Just Films (Barcelone). D'après: Laurette Alexis-Monet, 2001, Les miradors de Vichy, Paris, Éditions de Paris, coll. « Essais et documents », préface de Pierre Vidal-Naquet, 222 p.

GEERTZ, Clifford,

– 1973 *The Interpretation of Cultures: selected essays*, New Yord, Basics Books, 470 p.

GLUCKMAN, Max,

- 1940 « The Bridge : analysis of a social situation in modern Zululand », *Bantu Studies*, *14* (1), p. 1-30.

KEVONIAN Dzovinar, DREYFUS-ARMAND Geneviève, BLANC-CHALÉARD Marie-Claude, AMAR Marianne,

2013 La Cimade et l'accueil des réfugiés_: identités, répertoires d'actions et politique de l'asile, 1939-1994, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, coll. « Sciences humaines et sociale », 264 p.

76 Léa Bernard

KOBELINSKY, Carolina,

 2012 « "Il n'y a que l'expulsion à l'horizon": le dilemme des travailleurs sociaux des centres d'accueils pour demandeurs d'asile en France », Le sujet dans la cité, 1, p. 24-35.

LA CIMADE,

2009 Parce qu'il n'y a pas d'étrangers sur cette terre. 1939-2009 : une histoire de La Cimade, Issoudun, Centr'imprim, 34 p.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre,

- 1995 « La politique de terrain », *Enquête*, 1, p. 71-109. [En ligne, URL : http://enquete.revues.org/263, consulté le 20/03/2018]

RICCA, Sergio,

- 1990 Migrations internationales en Afrique : aspects légaux et administratifs, Paris, L'Harmattan, 280 p.

L'OBJET COMME REPRÉSENTATION TECHNIQUE ET SOCIALE

Masawa : la pirogue de la kula (Papouasie-Nouvelle-Guinée – XX^e siècle)

Résumé

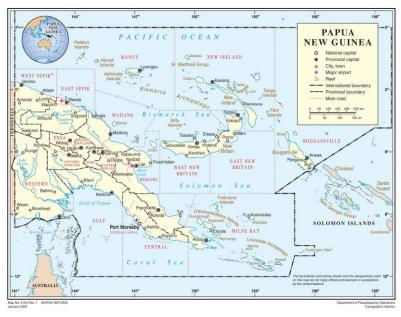
Le présent article relate mon travail bibliographique mené durant mon master 1 à l'université de Strasbourg. Il s'agit d'un état de la question sur la construction des pirogues utilisées dans la *kula*¹ en Papouasie-Nouvelle-Guinée au XX^e siècle et jusqu'à nos jours, dont le processus de construction est relaté dans l'ouvrage de Bronislaw Malinowski (1989 [1922]): *Les Argonautes du pacifique occidental*. À travers un exemple bien précis, le propos de ce texte est de montrer l'étroite relation entre la technique, le social et le rituel; trois notions au cœur du concept émis par André Leroi-Gourhan (1965) qu'est la chaîne opératoire

-

¹ La *kula* est définie selon Malinowski comme une forme d'échange interîles formant un cercle dans lequel deux objets circulent, chacun dans le sens opposé à l'autre, et qui s'échange mutuellement : le *soulava* (collier de coquillages rouges) et le *mwali* (bracelet de coquillages blancs). La *kula* continue d'être présente dans ces îles comme le souligne dans leurs travaux Frederick Damon (1983, 1990, 2000, 2017) ou encore Susanne Kuehling (2005, 2017).

Les objets (quelle que soit leur nature) nous fournissent des éléments de réponse quant aux conditions de vie des sociétés, mais également sur leurs croyances, leurs rituels, leurs rites funéraires, etc. Cet article tente de démontrer que l'objet en tant que tel peut ouvrir sur plusieurs champs de la vie des sociétés que l'anthropologie a la tâche de décrire et de comprendre.

La région sur laquelle s'ancre mon étude est l'île de Kiriwina dans l'archipel Trobriand en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Les autres îles constituant la région administrative de *Milne Bay* ainsi que l'île des Pins (Nouvelle-Calédonie) et Tahiti (Polynésie française) ont été également d'un grand intérêt pour mon étude.



Carte 1. Papouasie-Nouvelle-Guinée © Organisation des Nations Unies 2004.

J'utilise majoritairement les travaux de Malinowski qui a effectué son terrain entre 1915 et 1918 dans les îles Trobriand. L'ouvrage qui en résulte est paru en 1922et sera traduit en 1963 en français. Les derniers travaux portant sur les pirogues dans la *kula* ont été réalisés par Frederick Damon (2017) sur l'île de Muyuw.

L'objet de mon enquête est la construction des pirogues utilisées dans la *kula*². Je cherche à montrer qu'à partir de l'étude d'un objet – la pirogue –, il est possible d'extrapoler sur le fonctionnement d'une société, en particulier sur les interactions sociales induites par la technique, la transmission de savoirs gestuels et les cérémonies lors du processus de construction. Cette pirogue est une embarcation fabriquée à partir d'un tronc d'arbre rattaché à un balancier par le biais de traverses en bois et de cordages. Elle possède des figures de proue et de poupe sculptées et peintes, et est propulsée grâce à des voiles. Malinowski fait la distinction entre cette pirogue (« *masawa* ») utilisée pour les échanges de la *kula* qui réalise des voyages en haute mer³ et les pirogues utilisées pour la pêche (« *kewo'u* ») qui sont aussi des pirogues à balancier, à la différence que celles-ci ne sont pas autant ouvragées que les *masawa* et

² En me basant sur des sources écrites anciennes, comme celles de Malinowski notamment, je réalise une étude comparative sur la construction des pirogues *masawa* utilisées dans la *kula*, des pirogues utilisées pour la pêche dans les îles des Pins (Nouvelle-Calédonie) et des pirogues de voyage en Tahiti. Cette comparaison s'articule uniquement sur des ressources bibliographiques : pour l'île des Pins je m'appuie sur les travaux d'Isabelle Leblic (2008) et pour Tahiti, sur la thèse d'Hélène Guiot (1997).

³ Dans la navigation hauturière, le repérage en pleine mer se fait grâce aux constellations, aux courants, aux vents, aux oiseaux, aux étoiles, etc. À différencier de la navigation à vue où l'on se situe par rapport à des caractéristiques terrestres.

qu'elles sont propulsées à la pagaie. Enfin, elles ont un usage exclusif dans le lagon et ne dépassent pas la barrière de corail (Malinowski, 1989 : 170-172).

La réalisation de voyages hauturiers nécessite des connaissances tant météorologiques que techniques, dans la mesure où le navigateur doit savoir se repérer en pleine mer et doit manier sa pirogue avec agilité pour réussir à accoster sur les plages (Di Piazza, Pearthree, 2001 : 64). La pirogue à balancier répond aux critères nécessaires pour entreprendre des voyages hauturiers car elle est facilement maniable, légère, étroite et rapide. Ces caractéristiques sont à l'opposé de celles des pirogues à double coque qui ont un large pont entre les deux, une capacité de chargement importante, une faible maniabilité et une quasi-impossibilité à la retourner si jamais elle vient à se renverser. Ainsi, « les pirogues à balancier sont parfaitement adaptées aux contraintes de la navigation côtière et de la haute mer (...) » (*Ibid.* : 71).

Les questionnements qui m'ont animé durant cette enquête sont les suivants : comment la technique⁴ joue un rôle dans la cohésion et l'organisation d'une société ? Comment et pourquoi le fait de construire un objet, quel qu'il soit, va engendrer de manière plus ou moins automatique, des interactions entre individus et la transmission de savoirs et de gestes techniques ? Parler de geste technique, de transmission, revient à évoquer certains auteurs qui se sont attelés à définir ces concepts. André Leroi-Gourhan (1965 : 60) est le premier à parler de chaîne opératoire, outil analytique qu'il définit ainsi :

⁴ « La technique est à la fois geste et outil, organisée en chaîne par une véritable syntaxe qui donne aux séries opératoires à la fois leur fixité et leur souplesse » (Leroi-Gourhan, 1964 : 164).

« L'ouvrier mis en présence de la matière compose avec les qualités et les défauts particuliers qu'elle présente, combine sur ses connaissances traditionnelles le déroulement possible des chaînes de gestes, conduit sa fabrication, corrige, aboutit au produit dont il est l'auteur dans une dépense équilibrée de mouvements musculaires et d'idées ».

La chaîne opératoire est une suite de gestes techniques (couper, hacher, etc.) sur la matière. Cette suite met en corrélation la main, l'outil, le geste et le savoir-faire appris par l'individu depuis son enfance, apprentissage qui dépend du groupe dans lequel il a évolué. Ce concept englobe pareillement les notions de perpétuation, de parole, de rapport à l'autre et à l'environnement, de reproduction gestuelle et d'appartenance. Cet ensemble est perceptible durant le processus de construction d'une pirogue *masawa* que nous verrons par la suite.

Robert Creswell s'est lui aussi penché sur la définition de ce concept. Selon lui c'est « un moyen d'analyse qui réunisse [sic] explicitement dans une seule formulation les éléments techniques et sociaux [et] qui désigne le chemin technique parcouru par un matériau depuis son état de matière première jusqu'à son état de produit fabriqué fini » (1996 : 43). Enfin, pour Pierre Lemonnier, avoir recours à cet outil permet de « tenter de déchiffrer la manière dont divers éléments (énergies, outils, gestes, connaissances, acteurs, matériaux) sont mis en relation au cours de processus qui modifient un système matériel » (2004 : 2).

Ainsi, en partant de ces définitions, nous pouvons établir que la chaîne opératoire est un enchaînement de séquences techniques, ayant un début et une fin, qui s'opère sur la matière

qui va subir une transformation due à une action technique effectuée par l'être humain.

Le processus de construction de la pirogue masawa met aussi bien en avant l'aspect technique du processus que l'aspect social, autrement dit, les interactions entre individus. De fait, la technique et le social se confondent. L'un influe sur l'autre car le recours à la création d'un objet répond à un besoin exprimé de la part d'un individu. La construction de la pirogue masawa, considérée alors comme une initiative sociétale, est à l'origine d'un processus technique⁵. Selon Guiot : « À travers les objets et leurs modalités de production, une société exprime et marque sa spécificité. » (1999 : 37). L'auteur précise qu'« il est donc possible d'avoir accès, entre autres, aux savoir-faire, à la notion de spécialisation et donc à la structure de la société, à l'économie des matières premières [...] aux représentations qu'ont les hommes et leur environnement » (Ibid. : 38). C'est ce qui fera dire à Balfet que « les techniques sont médiatrices entre l'homme et la société » (1975 : 45).

Avant de décrire le processus de construction, il est nécessaire d'avoir un aperçu de la physionomie de cette pirogue. D'après l'illustration 1, cette embarcation comporte plusieurs pièces de bois reliées entre elles par tout un ensemble de cordes. La pièce maîtresse est le tronc d'arbre évidé sur lequel reposent de chaque côté les bordés⁶ (panneaux sculptés et panneaux transversaux). Ces fargues sont maintenues grâce à des équerres en bois accolées, permettant d'augmenter la profon-

.

⁵ Le *toli-waga* (que l'on peut traduire par « possesseur de la pirogue ») est à l'initiative de la construction de la pirogue, il est celui qui réunit les biens et les personnes nécessaires au bon déroulement de la construction. La pirogue est représentative de la société dans laquelle elle a été construite.

⁶ Ensemble de planches (fargue) formant les côtés des navires.

deur de l'embarcation. Joint à cela, le pont ou la plateforme utilisé par les marins pour orienter la voile face aux vents ainsi que le balancier.

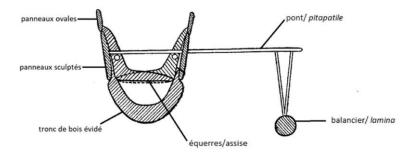


Illustration 1. Représentation d'une pirogue masawa avec ses différentes composantes

© Malinowski (1989 : 170)

Cette pirogue n'est pas laissée telle quelle, dans un état brut. Elle est recouverte de peintures et de sculptures. Trois couleurs sont visibles : le noir (« bwabwau »), le rouge (« bweyani ») et le blanc (« pupwakau ») (Campbell, 2002 : 112). Elles sont appliquées majoritairement sur la poupe et la proue de la pirogue, constituées chacune d'un lagim et d'un tabuya, qui sont des pièces de bois sur lesquelles la faune et la flore sont sculptées et peintes (Campbell, 2002 : 73). À partir des termes vernaculaires désignant les différentes parties de la pirogue, des notions du corps humain sont identifiables (Munn, 1992 : 139). La partie avant est considérée comme la « tête », la partie centrale comme étant le « corps » et les différentes parties du lagim et du tabuya sont intitulées « bras », « nez », « torse », « tête », etc. (voir les illustrations 2 et 3) (Campbell,

2002 : 75). La proue est la partie la plus anthropomorphisée⁷, car c'est ce que les insulaires aperçoivent principalement lors des échanges *kula*. La pirogue est tout aussi bien représentative de la société qui l'a fabriquée que de son capitaine, qui souhaite obtenir les plus beaux bijoux *kula* lors des transactions⁸. Cette pirogue représente pour les Trobriandais bien plus qu'une embarcation permettant d'effectuer les échanges *kula* à travers les différentes sociétés ; constat qu'il est possible d'envisager de par ses formes presque « humaines » et du fait qu'elle possède un nom⁹.

7

⁷ Action de revêtir un objet de formes ou d'attributs humains.

⁸ L'objectif pour un homme faisant partie de la *kula* est d'avoir son nom associé à l'un des *soulava* ou un des *mwali*. La renommée est au cœur des échanges, car un objet circule de main en main, notamment entre celles de personnes de haut rang social. Ainsi, le nom des coquillages et leur(s) histoire(s) sont transmis d'individus en individus. La recherche de la renommée et du prestige sont monnaie courante dans la société trobriandaise (voir les travaux d'Annette Weiner, 1988). Enfin, pour répondre à ce besoin, les hommes ont recours à des moyens de persuasion, comme la magie, l'apport d'objets et de nourriture lors des transactions, et en ce qui nous concerne, la réalisation de peintures et de sculptures contenant de la magie présentes sur la proue des *masawa*. Cette magie doit aider à convaincre la personne avec qui l'échange s'effectue de procurer le plus beaux *mwali* ou *soulava*.

⁹ Concernant le nom, et à partir des sources bibliographiques (Malinowski, 1989; Scoditti, 1990; Campbell, 2002), je ne suis pas en mesure d'affirmer de qui le *toli-waga* ou le *totai 'lawaga* (l'artisan) attribue le nom à la pirogue. Néanmoins, selon Malnic (1998), il est possible de savoir ce que peut représenter le fait de donner un nom à la pirogue : « une fois la pirogue construite, vous projetez votre propre *mwasila*, votre rayonnement, sur la pirogue et vous lui donnez sa personnalité, sa vie. Cela exprime que tout ce que vous créez physiquement fait partie de vous-même, porte votre image et doit donc avoir le pouvoir de votre attraction » (1998 : 100).

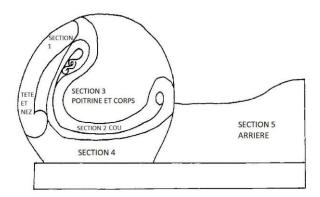


Illustration 2. Représentation d'un tabuya et des sections nommées à partir du corps humain
© Campbell, 2002 : 75.

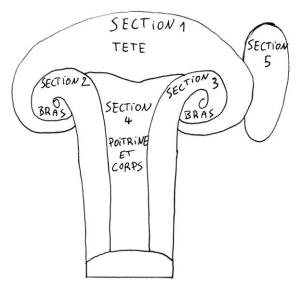


Illustration 3. Représentation d'un lagim et des sections nommées à partir du corps humain

© Aurélien Billaut, à partir de Campbell (2002 : 75).

Pour résumer, la *masawa* est représentative des intentions des hommes et reflète à travers ses caractéristiques « humaines » la volonté des hommes à laisser une marque de leur présence dans la *kula*.

J'ai énoncé plus haut que le processus de construction relève de la combinaison du social et de la technique. C'est ce que nous allons voir à présent.

« Toutes les phases de l'œuvre, auxquelles diverses catégories de personnes sont appelées à participer conjointement, doivent être coordonnées, conduites par quelqu'un qui d'autorité, prend les initiatives et dicte ses décisions, en outre, un homme au courant de la technique est nécessaire pour la construction [...] » (Malinowski, 1989 : 173).

Plusieurs personnages sont mis en avant : le *toli-waga*¹⁰ et l'artisan (« *tota'ilawaga* »), dans un premier temps selon la description de Malinowski (1989), mais à ce duo il faut ajouter le propriétaire foncier (celui qui possède la terre où l'arbre a été utilisé pour construire la pirogue) et le maître sculpteur¹¹ (« *tovisuleka* ») (Scoditti, 1990 : 29). Le *toli-waga* est celui qui engendre le processus de création et l'artisan est celui qui réalise la pirogue et les rituels¹². Selon les Trobriandais, la combinaison de la technique et des rituels permet à la pirogue de devenir plus rapide et plus légère, ainsi que manœuvrable et chanceuse

¹¹ Ce personnage est révélateur de la relation maître-élève dans l'enseignement des techniques de fabrication, de sculpture, de peinture et de magie (Scoditti, 1990 : 31).

¹⁰ Voir note 5.

¹² Les rituels consistent ici en un ensemble de paroles et d'actions effectuées par le *toli-waga* et le *tota'ilawaga* durant le processus de construction (Malinowski, 1989).

dans les expéditions *kula* (Malinowski, 1989 ; Scotiddi, 1990 ; Malnic, 1998 ; Campbell, 2002).

Ce processus technique fait ressortir un concept important en sciences sociales, celui d'organisation sociale. Selon Radcliffe-Brown, au sein d'une communauté il y a « une structure sociale [c'est-à-dire] des êtres humains pris individuellement, qui sont, dans ce cas, les éléments fondamentaux [...] liés par un jeu défini de relations sociales dans une totalité intégrée » (1968 : 279-280). L'auteur poursuit en précisant qu'il faut également prendre en considération que « la permanence de la structure est maintenue par le processus de la vie sociale qui consiste en actions et interactions des êtres humains individuels et des groupes organisés qui les lient les uns aux autres ». L'organisation sociale est donc selon lui « un système de relations entre des entités élémentaires, et dont la permanence est sauvegardée par un processus vital constitué par les activités des unités constituantes ». François Sigaut complète cette approche avec la notion de transmission (2003 : 3) :

« La morphologie des sociétés (la façon dont les humains s'agrègent en groupes et en sous-groupes identifiables et structurés) n'est pas seulement affaire de parenté, de pouvoir, de langage, de religion. Elle est aussi affaire d'apprentissage et de pratiques techniques ».

Les notions d'apprentissage et de pratique technique sont perceptibles durant la construction d'une pirogue aux différents niveaux de la chaîne opératoire. Ce qui est important, c'est la structuration de la société par la technique. En reprenant la pensée de Marcel Mauss, Sigaut explique « qu'il n'y a pas de

technique et pas de transmission s'il n'y a pas de tradition¹³ » (Sigaut, 2003:4). La structuration et l'organisation d'une société lors d'un événement particulier, exceptionnel (par exemple la construction d'une pirogue), reposent sur des individus qui accomplissent des rôles sociaux prédéfinis, c'est-àdire que chacun connaît son rôle au préalable. Pour fabriquer une pirogue, l'artisan connaît les techniques et les cérémonies, il a dû les apprendre de quelqu'un, qui lui aussi a été tota'ilawaga auparavant. Il y a eu alors une transmission du savoir, un apprentissage d'une personne depuis une autre et une transmission de la tradition dans la réalisation des cérémonies et dans la technique à accomplir. Enfin, contrairement à un mariage où les relations entre groupes familiaux reposent sur la parenté, la construction d'une pirogue repose principalement sur une structuration, à travers la technique, des groupes sociaux.

Pour reprendre les propos de Radcliffe-Brown, le « processus vital » (1968 : 280) pourrait correspondre à la construction de la pirogue : elle crée des relations entre individus, elle met en action des mécanismes au sein de la population. Cela aboutit à une effervescence autour d'elle. Ce processus rythme « la vie sociale » en créant des « actions et interactions » entre des personnes à l'intérieur et à l'extérieur de la société. Quand un individu souhaite entreprendre une expédition *kula* (aller voir une personne appartenant à une autre île), il a recours à la création d'une pirogue ou à son entretien. Enfin, « la structure sociale

-

¹³ Ce que Sigaut sous-entend, c'est « que pour exister, il faut qu'elle [la technique] ait été apprise (ou inventée) et qu'elle soit pratiquée par quelqu'un, l'un et l'autre n'étant possible qu'à l'intérieur de groupes sociaux qui ne sont pas n'importe lesquels, et qui ont donc leurs traditions propres » (2003 : 4-5).

implique la différenciation des individus et des classes par leur rôle social » (1968 : 293). La notion de « rôle social » me parait importante à souligner, car le rôle d'une personne dans une société ou dans un groupe diffère d'un individu à un autre et notamment selon son statut social. Cette notion est également présente dans le processus de création de la pirogue. Il y a celui qui prend l'initiative de la construction (« toli-waga »), celui qui va la réaliser (« tota 'ilawaga ») et celui qui va la décorer (« tovisuleka »). C'est grâce à l'ensemble de ces rôles et du respect des tâches qui leur incombent que la pirogue peut voir le jour. Cette pirogue permet la création de liens sociaux et amicaux entre individus composant la kula, la réalisation des échanges de colliers et de bracelets sur de grandes distances et entre des sociétés, et la promotion de la renommée et de la reconnaissance. Sans la pirogue il n'y aurait pas de kula.

Dorénavant, penchons-nous sur le processus de construction de la pirogue. Il dure entre quatre et six mois et est divisé en deux temps. Le passage d'une séquence à une autre est marqué soit par le recours à un nouveau rituel soit par une nouvelle action technique sur la matière.

Tout d'abord, il y a le choix de l'arbre qui doit répondre à certaines caractéristiques: pas trop de nœuds, posséder un tronc relativement droit, etc. Puis, le *tota'ilawaga* réalise l'incantation dénommée *Vabusi Tokway*¹⁴, qui nécessite de faire une incision dans le tronc de l'arbre afin d'insérer de la nourriture, considérée comme une offrande pour le *Tokway*¹⁵

¹⁴ Malinowski n'a pas fourni de traduction pour les intitulés d'incantation présentes lors du processus de construction de la pirogue.

¹⁵ Un *Tokway* est un être nuisible vivant dans les arbres. D'après Malinowski (1989 : 188) « sa peau est brune [...] mais il a une longue chevelure lisse et une grande barbe ». Il représente également les maux que les humains

(lutin des bois). Ceci fait, l'incantation oblige ces derniers à quitter le tronc pour que les hommes puissent le couper en toute sécurité. Si jamais ils ne quittent pas le tronc, les Trobriandais pensent qu'ils peuvent rendre la pirogue lourde, le bois rempli de nœuds affectant la manœuvrabilité de la pirogue. Ensuite, le tota'ilawaga ébranche le tronc avec des outils en pierre tels que l'herminette. Le fait de l'élaguer et de le tailler à la bonne proportion permet de le trainer plus facilement hors de la forêt. Ils placent le tronc sur des rondins et le tractent à l'aide de cordes et d'autres hommes venus aider. Afin de rendre cette tâche plus facile, une nouvelle incantation est exécutée : Kaymomwa'u. Une feuille de bananier est mise sur le dessus du tronc, et le toli-waga ou le tota'ilawaga frappe cette dernière avec une touffe d'herbe fanée du Lalang(Imperata cylindrica) et récite les paroles suivantes (Malinowski, 1989: 189):

« Descends, descends donc, saleté en contact avec les excréments ! Descends, saleté en contact avec les détritus ! Descends, lourdeur ! Descends, pourriture ! Descends, champignon vénéneux ! »

L'objectif de cette incantation est d'évacuer tous les défauts qui sont présents dans le bois. Le *tota'ilawaga* et le *toli-waga* souhaitent retirer la lourdeur et la lenteur du bois. D'ailleurs, une fois le rite achevé, ils jettent la touffe d'herbe dénommée *momwa'u* (lourde touffe) et recommencent un autre rite, avec le même geste, celui de frapper le tronc avec une nouvelle touffe d'herbe, *gagabile* (touffe légère). Une fois le tronc ra-

peuvent attraper ainsi que la malchance, la mésaventure et tout ce qu'il faut enlever du tronc d'arbre avant de passer aux étapes suivantes.

mené au village, le *tota'ilawaga* coupe les cordes servant à le tirer et commence à tailler le tronc. L'évidage est précédé d'une autre incantation, *Ligogu*. Cette phase technique demande beaucoup de minutie, car le *tota'ilawaga* doit donner forme au tronc, amincir les parois, tailler la proue et la poupe. En parallèle de cette phase, toutes les autres pièces de bois constituant la pirogue sont taillées et prêtes à être assemblées avec le tronc. Comme exposé précédemment, l'assemblage de ces différentes pièces peut être considéré comme la constitution d'un individu pour les Trobriandais. Au terme de sa construction, la pirogue à forme quasi humaine est considérée comme une entité possédant un nom. Ainsi se termine le premier temps de la construction.

Le second temps correspond tout d'abord au lavement du tronc dans l'eau afin d'enlever les impuretés restantes et de rendre la pirogue plus rapide. Puis, les fargues sont ajoutées au tronc, maintenu par les équerres à l'intérieur et des cordes reliant le tout. L'étanchéité est obtenue en introduisant de la résine dans les interstices. Le balancier ainsi que la plateforme sont mis en place grâce à des lattes en bois et des cordages. La voile, quant à elle, est fabriquée par les femmes et constituée de feuilles de pandanus cousues. Les femmes utilisent le patron d'une ancienne voile qui n'est plus utilisée pour réaliser la nouvelle. S'en suit la cérémonie qui concrétise la pirogue en tant qu'objet mais aussi en tant qu'entité car elle reçoit un nom et est mise en compétition avec les autres pirogues dédiées à la kula. D'après les sources bibliographiques à ma disposition, je ne suis pas en mesure de dire qui du toli-waga ou du tota'ilawaga donne un nom à la pirogue. J'ai énuméré les différentes phases de manière concise. Pour plus de détail, je renvoie le lecteur à l'ouvrage de Malinowski (1989).

Pour conclure, le processus de construction de la pirogue *masawa* permet d'illustrer l'interaction de la technique, du social et des rituels¹⁶. Si l'on souhaite décrire un phénomène avec les caractéristiques de la chaîne opératoire, il faut prendre en considération toutes les sphères afin d'avoir une vision globale du phénomène. À travers d'autres auteurs comme Hélène Guiot (1997) ou Isabelle Leblic (2008) et en procédant à des comparaisons entre les différentes chaînes opératoires de trois sociétés (trobriandaise, kanak, tahitienne), il apparaît alors des invariants dans l'enchaînement des séquences techniques. Bien sûr, des variantes¹⁷ sont perceptibles et c'est cela qui est le plus intéressant, car elles permettent de connaître les spécificités techniques et sociales des sociétés.

_

¹⁶ Voir les travaux de Ludovic Coupaye (2009b, 2009c).

¹⁷ Les variantes résultant de cette comparaison dans le temps et dans l'espace sont celles liées à la physionomie des pirogues : Leblic (2008) décrit une pirogue pontée, c'est-à-dire que sur le tronc d'arbre se trouve une plateforme, contrairement à la *masawa* dont la plateforme se trouve entre le tronc et le balancier. Guiot (1997) fait référence à la construction de pirogue au XVIII^e siècle à Tahiti et déroule la chaîne opératoire d'une pirogue à balancier, non pas construite à partir d'un tronc d'arbre, mais de plusieurs planches qui sont assemblées en franc-bord, c'est-à-dire que les planches se joignent entre elles par la tranche sans se superposer.

Bibliographie

BALFET, Hélène,

– 1975 Éléments d'ethnologie. Tome 2. Six approches, Paris, Armand Colin, 283 p.

CAMPBELL, Shirley,

– 2002 *The Art of Kula*, New York, Oxford, Berg, 241 p.

COUPAYE, Ludovic,

- 2009b, « What's the matter with technology? Long (and short) yams, materialisation and technology in Nyamikum village, Maprik district, Papua New Guinea », *The Australi*an Journal of Anthropology, 20 (2), p. 93-111.
- 2009c, « Ways of enchanting, *Chaînes Opératoires* and Yam Cultivation in Nyamikum village, Maprik, Papua New Guinea », *Journal of Material Culture*, 14 (4), p. 433-458.
- 2015 « Chaîne opératoire, transects et théories : quelques réflexions et suggestions sur le parcours d'une méthode classique » in P. Soulier (sous la direction de), André Leroi-Gourhan : l'homme tout simplement, Paris, Boccard, p. 69-84.

CRESWELL, Robert,

 1996 Prométhée ou pandore, propos de technologie culturelle, Paris, Kimé, coll. « Anthropologies », 393 p.

DI PIAZZA, Anne, PEARTHREE, Eric,

- 2001 « L'art d'être pirogues de voyage en Océanie insulaire », Le Journal de la Société des Océanistes, 112, p. 61-72.

GUIOT, Hélène,

- 1997 Waka et construction navale, mobilisation de l'environnement et de la société chez les anciens Polynésiens : approche ethno-archéologique, Paris, Université Panthéon-Sorbonne, 560 p.

LEBLIC, Isabelle,

- 2001 « Une pirogue pontée à l'île des Pins (Nouvelle-Calédonie) », *Techniques & Culture*, 35-36, p. 301-326.
- 2008 Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak.
 Savoirs et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie, Paris, Société des Océanistes, 283 p.

LEMONNIER, Pierre,

- 1976 « La description des chaînes opératoires : contribution à l'analyse des systèmes techniques », *Techniques & cultures*, 191, p. 101-150.
- 2004 « Mythiques chaînes opératoires », *Techniques & Culture*, 43-44, p. 25-43.

LEROI-GOURHAN, André,

 1965 Le Geste et la Parole. Tome 2 La mémoire et les rythmes, Paris, Albin Michel, coll. « Science d'aujourd'hui », 288 p.

MALINOWSKI, Bronislaw,

– 1989 Les Argonautes du Pacifique Occidental, Paris, Gallimard, (1^{re} éd. : 1922, London, Routledge), 606 p.

MALNIC, Jutta, KASAIPWALOVA, John,

– 1998 Kula, myth and magic in the Trobriand Islands, Wahroonga, Cowrie Books, University of Hawai, 222 p.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred,

 1968 Structure et fonction dans la société primitive, Paris, Éditions de Minuit, 316 p.

SCODITTI, Giancarlo,

1990 Kitawa, a linguistic and aesthetic analysis of visual art in Melanesia, Berlin, New York, Mouton de Gruyter, coll.
« Approaches to semiotics, 83 », 457 p.

SIGAUT, François,

- 2003 « La formule de Mauss », *Techniques & Culture*, 40, p. 153-168.
- 2004 « Les techniques dans la pensée narrative », *Techniques & Culture*, 43-44, p. 191-214.
- 2007 « Les outils et le corps », *Corps et technique*, 81, p. 9-30.
- 2009 « Techniques, technologies, apprentissages et plaisir au travail... », *Techniques & Culture*, 52-53, p. 40-49.

WEINER, Annette B.,

 1988 The Trobrianders of Papua New Guinea. Case studies in cultural anthropology, Belmont, Wadsworth Cengage Learning, 184 p.

GUÉRISSEURS EN ALSACE Don, apprentissage et cheminement

Résumé

Les guérisseurs-magnétiseurs possèdent chacun une histoire personnelle liée à leur capacité de soigner, présentant cependant des récurrences d'un récit de vie à l'autre. Cet article, après une contextualisation de l'enquête, s'articule autour des temporalités et des voies d'obtention d'un pouvoir thérapeutique, ainsi que des principales étapes du parcours de ces alternothérapeutes. L'objectif de cet article est de montrer comment les guérisseurs-magnétiseurs expliquent l'origine de leur capacité de soigner : pour certains cette aptitude est liée à une histoire intergénérationnelle, qui prend la forme d'un héritage ou est le fruit d'un cheminement réalisé lors de leurs vies antérieures, pour d'autres il s'agit d'un don ou d'un apprentissage. Se dégagent alors diverses manières d'acquérir cette capacité de soigner entre la quête personnelle et la transmission institutionnelle, faisant ainsi varier la représentation qu'a le guérisseur-magnétiseur de son propre pouvoir thérapeutique, mais également de lui-même. Je conclurai sur les principales étapes de cette vie de guérisseur-magnétiseur

98 Étienne Clausse

Réalisée entre octobre 2017 et avril 2018 auprès de neuf guérisseurs-magnétiseurs dans le département du Bas Rhin, en Alsace, cette étude, entreprise dans le cadre de mon mémoire de licence en ethnologie, s'intéresse à la question des pratiques, mais également à l'origine du pouvoir de guérison, qu'il soit considéré comme un don ou comme le fruit d'un apprentissage.

Cette recherche est axée sur l'évolution des guérisseursmagnétiseurs traditionnels vers ce que nous pouvons appeler les alternothérapeutes actuels¹. D'une part, les guérisseursmagnétiseurs traditionnels usent de médecines empiriques, basées sur des remèdes ou des manipulations, mais également d'actions possédant une portée symbolique, renforcée par la possession d'un secret ou d'un don source de leur pouvoir thérapeutique. Ils consultent à leur domicile et généralement ils ne réclament aucun dédommagement pour les soins réalisés. D'autre part, les alternothérapeutes, quant à eux, possèdent un panel de savoirs thérapeutiques acquis à travers des formations et apprentissages divers s'appuyant sur des bases théoriques et pratiques empruntées aux domaines parascientifiques². Ils adoptent pour la plupart les codes de la médecine conventionnelle occidentale : cabinet privé empruntant au modèle du cabinet de médecin, la plupart du temps détaché de leur domicile, avec une grille d'honoraires fixe pour les services qu'ils proposent (Laplantine, 1978: 73-78).

-

¹ Le terme « alternothérapeute », très peu utilisé dans le langage courant, renvoie aux thérapeutes faisant appel à des pratiques et thérapies qui ne sont pas, pas encore ou seulement partiellement reconnues et enseignées par les facultés de médecines françaises.

² Pouvant cependant être mâtiné de connaissances empruntées au domaine médical ou universitaire.

Avec les entretiens réalisés auprès de ces praticiens, j'ai recueilli des parcours de vie qui précisent l'origine de leurs pouvoirs thérapeutiques et les pratiques qu'ils proposent. Une ébauche de catégorisation et de classification des différents guérisseurs-magnétiseurs et de l'origine de leur capacité à soigner a alors été possible. Je me limiterai ici à présenter les origines possibles du pouvoir thérapeutique ainsi que cinq étapes constituantes de l'évolution autant personnelle que professionnelle des guérisseurs-magnétiseurs.

Je compléterai la définition en distinguant les guérisseursmagnétiseurs traditionnels des alternothérapeutes actuels par une précision concernant le type de pratiques étudiées : elles appartiennent pour la plupart aux médecines alternatives, selon la définition proposée par l'Organisation mondiale de la Santé (OMS, 2000) :

« Dans certains pays, les appellations médecine parallèle, alternative ou douce sont synonymes de médecine traditionnelle. Elles se rapportent alors à un vaste ensemble de pratiques de soins de santé qui n'appartiennent pas à la tradition du pays et ne sont pas intégrées dans le système de santé dominant³ ».

Cette définition est incomplète car elle prend seulement en compte les méthodes observables qui s'appuient sur des médecines traditionnelles, locales ou exo-locales, sans considérer l'influence de la médecine conventionnelle occidentale et de courants théoriques proches (psychanalyse, physique quantique, etc.) sur ces thérapies. Les dimensions sociale et/ou spiri-

³ Définition extraite des Principes méthodologiques généraux pour la recherche et l'évaluation de la médecine traditionnelle publiés en 2000 par l'OMS.

100 Étienne Clausse

tuelle présentes dans les pratiques des médecines traditionnelles sont également éclipsées. Tandis que dans le discours des différents guérisseurs- magnétiseurs que j'ai interviewés ces deux dimensions sont partie intégrante de leurs pratiques thérapeutiques et sont des clés de compréhension et d'explication de la maladie.

Contextualisation de la recherche

Cette recherche s'est fondée sur des entretiens menés auprès de neuf guérisseurs-magnétiseurs – huit en activité et un en arrêt suite à des problèmes de santé.

Si tous les guérisseurs-magnétiseurs rencontrés sont localisés dans le département du Bas-Rhin, quatre d'entre eux pratiquent en milieu urbain, dans des villes de taille moyenne, et cinq exercent en milieu périurbain, soit à proximité de lignes routières ou ferroviaires régulières, dans de petites villes ou dans la périphérie immédiate d'une grande ville⁴. Ces éléments sont à souligner, car dans les deux configurations, les guérisseurs-magnétiseurs n'avaient pas connaissance de l'existence de leur collègue pratiquant pourtant dans la même ville, mais pouvaient connaitre, voire recommander, un autre guérisseur-magnétiseur dans une localité éloignée de la leur. D'ailleurs, certains guérisseurs-magnétiseurs peuvent être considérés comme des « points isolés » car ils ne connaissent pas d'autres guérisseurs dans la région. D'autres, au contraire, s'insèrent dans différents réseaux, allant de l'échelle locale à nationale,

_

⁴ Pour respecter l'anonymat des enquêtés, les villes en question ne seront pas nommées.

voire internationale par le biais des associations dédiées aux médecines parallèles.

Ce sont les pratiques de guérisseur et de magnétiseur qui ont orienté la sélection des personnes interrogées. À la base, la recherche s'est axée autour de deux appellations : « guérisseur » qui est, selon le Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), « une personne qui guérit, en dehors de l'exercice légal de la médecine, par des procédés magiques ou empiriques, en vertu de dons mystérieux ou à l'aide de recettes personnelles⁵ » ; et « barreur de feu » qui selon Christian Didelot désigne les personnes qui, par des gestes (souvent un signe de croix), une prière ou une imposition des mains, vont « fermer la route au mal » apaiser la douleur, voire soigner la maladie (Didelot, 1979 : 56). Cependant, le contexte régional amène une particularité dans les pratiques rencontrées : le magnétisme, pratiqué par les « magnétiseurs », est plus connu en Alsace. Le Groupement national pour l'organisation des médecines alternatives (GNOMA) en donne la définition suivante⁶:

« Le magnétisme est l'ensemble des procédés (passes, souffle magnétique, imposition des mains, etc.) utilisant le fluide magnétique à des fins de soulagement et de guérison des

5

⁵ Définition extraite du site du Centre national de recherches textuelles et lexicales.

[[]En ligne, URL : http://www.cnrtl.fr/definition/gu%C3%A9risseur, consulté le 6/03/2019]

⁶ Groupement National pour l'Organisation des Médecines Alternatives – Syndicat National des Magnétiseurs et Praticiens des méthodes naturelles et traditionnelles.

[[]En ligne, URL : https://gnoma-snamap.fr/pratiques/magnetisme/, consulté le 6/03/2019]

102 Étienne Clausse

maux et maladies. Ce n'est pas simplement un don au sens de "faculté", même si certaines personnes ont plus la capacité de magnétiser que d'autres, mais bien plutôt un don en termes de "donner son énergie aux autres". Le magnétisme consiste aussi à rééquilibrer les énergies d'une personne. En touchant ou non le corps, le magnétiseur ressent les blocages ou les manques d'énergie et régule ces flux. Cela permet alors de relancer les processus d'"autoguérison" au niveau physique, émotionnel et mental ».

Cette désignation permet d'élargir l'objet étudié, et d'enquêter auprès d'un plus grand nombre d'alternothérapeutes. Effectivement, sur neuf enquêtés, deux se présentent comme « guérisseur » ; trois se définissent comme « guérisseur-magnétiseur » ; quatre comme « magnétiseur » ; et sur les neuf, trois proposent leurs services de « barreur de feu ». C'est pour cela que, pour faciliter la désignation, nous parlons de « guérisseurs-magnétiseurs » ou d'« alternothérapeutes », dans le sens où ces personnes utilisent des pratiques alternatives à la médecine occidentale moderne. Chez la majorité des alternothérapeutes – précisément huit sur les neuf rencontrés -, on rencontre un ample spectre de pratiques annexes et connexes, telles que l'hypnose, le passage des âmes, la radiesthésie, la médiumnité, la phytothérapie, etc., avec un catalogue et une combinaison de méthodes proposées variant en fonction de la sensibilité de chacun, mais également de leur opinion sur les différentes techniques. Ainsi les guérisseursmagnétiseurs ne se limitent pas à une pratique particulière. Certains ont une proximité avec la médecine conventionnelle occidentale, soit qu'ils aient travaillé dans le corps médical, soit qu'ils aient des proches faisant partie du corps médical. Ce qui explique pour certains la familiarité qu'ils ont avec la médecine

conventionnelle occidentale, sans pour autant qu'elle n'oriente totalement leur pratique (bien qu'ils ne cherchent pas à la concurrencer ou à la remplacer, et dans aucun cas ne vont aller à l'encontre des médecins).

L'origine du pouvoir thérapeutique

Je vais maintenant aborder le pouvoir thérapeutique et son origine. À l'issue de mes enquêtes et malgré des récits et explications variables d'une personne à l'autre, j'ai pu identifier deux temporalités et quatre voies concernant l'obtention de cette capacité de soigner.

Dans la littérature ethnographique, on constate une transmission du pouvoir thérapeutique par la lignée, qu'elle soit « naturelle » entre parent et enfant, ou « spirituelle » entre parrain/marraine et leur filleul(e) (Bouteiller, 1966: 100-107). Cette transmission peut être affaire de « filiation », où François Laplantine voit un double « devoir » impératif : celui de transmettre le « don » d'une part, et celui de l'utiliser pour soigner les personnes malades, d'autre part (Laplantine, 1978 : 85-87). Un don peut être lié à une particularité de naissance (Bouteiller, 1966: 174) ou à un « don inné » (Laplantine, 1978: 85-87). En dernier lieu, nous voyons une recherche personnelle, passant par un certain nombre de pratiques magico-religieuses devant faire apparaître le pouvoir thérapeutique (*Ibid.* : 85-87). Dans son ouvrage sur les Hamadcha, Vincent Crapanzano propose deux manières d'obtenir de la Baraka, c'est-à-dire la force positive héritée de personnages ou d'objets sacrés (Crapanzano, 2000: 196-197). Ces deux façons sont la voie institutionnelle, avec l'héritage d'un ancêtre ou d'un saint par la lignée masculine, ou la voie personnelle, dont le patrimoine est cons104 Étienne Clausse

titué par une recherche et un travail personnel. À partir des deux voies proposées par Crapanzano (*Ibid.*: 196-197), mais également des textes cités plus haut et des entretiens, nous pouvons ajouter deux sous-catégories pour chaque voie. On peut donc construire les catégories suivantes, qui ne sont pas cloisonnées, et peuvent même varier chez un même guérisseur-magnétiseur en fonction des différentes pratiques qu'il propose. Nous observons alors une voie institutionnelle intra-lignagère, une voie institutionnelle extra-lignagère, une voie personnelle commune et une voie personnelle exceptionnelle.

Les temporalités

Grâce aux entretiens menés auprès des différents guérisseurs-magnétiseurs mais également à travers la littérature ethnographique citée précédemment, nous pouvons distinguer deux temporalités distinctes, à savoir : un temps long, avec un héritage ou le cheminement dans les vies antérieures ; et un temps court, par l'apprentissage ou le don. Chaque guérisseurmagnétiseur va alors rattacher sa pratique à une de ces temporalités.

Le temps long se compte sur plusieurs générations ou plusieurs vies. Dans le cas des générations, c'est un pouvoir thérapeutique ou un savoir transmis par une passation à un ou plusieurs individus choisis par le détenteur de ce savoir ou de ce pouvoir. Pour les vies antérieures, avec une représentation liée à la réincarnation (métempsychose), l'âme va progresser d'une vie à l'autre, se purifier, « aller vers la lumière » (Marc, magnétiseur, entretien du 7 décembre 2017) et ainsi amener la personne à un autre niveau de perception et de sensibilité, et donc lui permettre de soigner des malades.

Pour le temps court, on voit plutôt un pouvoir thérapeutique qui ne dure qu'une vie ou qu'une partie de la vie. Cette temporalité renvoie soit à un don exceptionnel propre à une personne, quand celle-ci ne croit pas en la réincarnation, ou bien à une volonté d'apprendre et de se former à une pratique thérapeutique, hors d'un héritage familial ou spirituel.

La voie institutionnelle intra-lignagère

Le pouvoir thérapeutique se transmet à travers la lignée, naturelle ou spirituelle (Bouteiller, 1966 : 101), sans présenter de continuité d'une génération à l'autre au sein d'une lignée, car c'est également l'héritage d'un devoir moral (Laplantine, 1978 : 85-87). C'est de ce cadre que me semble ainsi relever l'entretien que j'ai pu faire avec Georges, qui m'explique que son don de guérison lui vient d'un ancêtre, et qu'actuellement aucun de ses descendants (fils et petits-enfants) n'ont manifesté une aptitude à soigner. Il est intéressant de voir qu'ils donnent pour ses fils la raison du désintérêt pour la pratique thérapeutique, tandis que pour ses petits-enfants, la cause serait plutôt leur jeunesse : ceux-ci pourraient encore potentiellement voir apparaitre ce don puisqu'il est transmissible par le sang (Georges, entretien du 19 février 2018).

La voie institutionnelle extra-lignagère

Le pouvoir thérapeutique se transmet entre un maître enseignant et son ou ses élèves, mais ne se limite pas à une lignée ou à des proches et peut se transmettre à une personne inconnue. On peut classer dans cette catégorie les personnes qui vont posséder un pouvoir thérapeutique grâce à une initiation ou une formation ouverte, mais également les guérisseurs-

106 Étienne Clausse

magnétiseurs qui vont initier ou former un large public. La voie personnelle commune est la plus répandue auprès des alternothérapeutes car elle permet d'acquérir un large éventail thérapeutique grâce à différentes formations ou initiations.

C'est par exemple le propos de Luc, qui dispense des formations en plus de soigner (Luc, entretien du 6 mars 2018) :

« Non, parce que ce n'est pas quelque chose d'héréditaire, c'est un potentiel qui est en chacun, sinon je ne pourrais pas donner de formations et transmettre à tous ceux qui le désirent, c'est un potentiel inné qu'on a tous ».

Cette voie ouvre donc la pratique à un public élargi où tout le monde est apte à développer un pouvoir thérapeutique.

La voie personnelle commune

Le pouvoir thérapeutique est une capacité ordinaire que chacun a la possibilité de cultiver, mais dont ces personnes ont déjà la sensibilité. Cette voie est très liée à la voie institutionnelle extra-lignagère car les personnes qui entreprennent d'acquérir un pouvoir thérapeutique cherchent souvent une formation ou un maître pour être initiées à la pratique thérapeutique. Elles l'entreprennent le plus souvent à cause d'une sensibilité pour ce type de médecine, pour leur usage personnel ou professionnel, voire par simple curiosité (Luc, entretien du 16 novembre 2017).

La voie personnelle exceptionnelle

Le pouvoir thérapeutique provient d'une force ou d'une existence qui dépasse le commun des mortels, que ce soit à travers un don ou une capacité héritée de vies antérieures, ou suite à l'épreuve de la mort et de la maladie. Comme le souligne le magnétiseur Marc : « ce serait trop facile, ça vient de ton Karma personnel, de ton élévation et de ta conscience, c'est plus logique » (Marc, entretien du 7 décembre 2017). Ces personnes ont pour la plupart déjà rencontré un guérisseur dans leur vie, ou une personne qui va les aiguiller vers le métier de guérisseur. Ils peuvent autant avoir un pouvoir thérapeutique qu'ils vont développer seul, ou sous la tutelle d'un ou plusieurs maîtres. Cependant leur force provient d'une caractéristique qu'ils déclarent propre à leur personne.

Le cheminement du guérisseur-magnétiseur

Pour affiner et développer le parcours de vie des guérisseurs-magnétiseurs, au-delà de l'origine du pouvoir thérapeutique, nous allons nous pencher sur les moments clés qui constellent la route qui est la leur.

On retrouve trois moments clés dans la vie des guérisseursmagnétiseurs interrogés: la découverte du pouvoir thérapeutique, l'« annonce » et l'apprentissage. Dans le cas de cette étude, la professionnalisation représente également une étape à relever. Ces étapes ne se présentent pas forcément dans l'ordre proposé, et peuvent même se superposer chez certaines personnes. Un délai plus ou moins long peut séparer chaque étape, avec parfois des périodes de latence pouvant atteindre plusieurs années.

La découverte du pouvoir thérapeutique

Sans revenir sur les voies d'acquisition du pouvoir thérapeutique, on peut constater quelques récurrences dans la découverte de ce pouvoir par le guérisseur-magnétiseur.

La majorité des guérisseurs déclarent une sensibilité qui peut être présente dès l'enfance ou évoquent un comportement particulier les différenciant des autres enfants ou des autres personnes. À titre d'exemple, ils aident et prennent soin d'autrui ou des animaux, portent un grand intérêt au paranormal ou à l'extraordinaire ou peuvent percevoir des éléments visibles ou invisibles qui les entourent. À ce stade, le pouvoir thérapeutique n'est pas encore employé et la plupart du temps, il va se mettre en pause avant d'être redécouvert des années plus tard.

C'est là qu'entre en jeu un élément déclencheur. Celui-ci peut être de différentes natures : la lecture d'un livre, une maladie, la rencontre d'un autre guérisseur-magnétiseur, le décès d'un proche, etc. À cet instant, la personne va commencer à s'interroger, voire à expérimenter, mais toujours en gardant une réserve sur sa capacité à soigner.

On rencontre également des guérisseurs-magnétiseurs qui déclarent : « les gens venaient naturellement vers moi pour que je les aide » (Paul, entretien du 21 février 2018). Il existerait donc chez ces derniers une particularité qui attirerait les personnes en demande d'aide, les désignant de facto comme aidants.

L'annonce

L'annonce se distingue de la découverte du pouvoir thérapeutique, même si elle complète et achève la découverte. Si la découverte est effectivement personnelle et ne concerne que le guérisseur-magnétiseur, l'annonce apporte une légitimation, un étiquetage positif (Becker, 1963), le plaçant dans un rôle particulier vis-à-vis de lui et de ses patients.

L'annonce se fait souvent par une tierce personne soignée par le guérisseur-magnétiseur, que ce soit de manière volontaire ou involontaire de la part de celui-ci. Elle se fait en deux mouvements : du patient guéri vers le guérisseur-magnétiseur en lui annonçant son succès, et du patient guéri à d'autres malades, en le recommandant pour ses capacités à soigner les maladies. C'est alors que les patients vont commencer affluer : le bouche à oreille va faire la réputation du guérisseurmagnétiseur et renforcer son statut. Lors d'un entretien réalisé le 19 février 2018, Georges, un guérisseur, déclare que suite à une maladie grave et un rétablissement « miraculeux », il ressent une forte chaleur dans son corps. Ce ne sera qu'après avoir soigné l'entorse que s'était faite sa femme et que celle-ci lui confirme son « don » qu'il va commencer à proposer de soigner les gens. Après sa femme, il soigne un de ses proches amis qui va aller rapporter à son entourage la capacité thérapeutique de Georges (Georges, entretien du 19 février 2018).

L'apprentissage

Le guérisseur ne peut pas se reposer entièrement sur son pouvoir thérapeutique, du moins ce pouvoir appelle à continuer de cheminer par des apprentissages, des épreuves, en soignant des malades, ou en l'alliant à un cheminement spirituel. Certains vont chercher à acquérir de nouvelles méthodes de soin, en se formant auprès de personnes ou d'associations, d'autres expérimentent de nouvelles techniques. La progression peut aussi se réaliser au fil des rencontres, des malades guéris et des

110 Étienne Clausse

épreuves que traversent les guérisseurs-magnétiseurs (maladies, problèmes financiers, etc.). Gisèle explique qu'elle n'a pas pratiqué directement après que son don lui fut révélé par une guérisseuse. Cependant, elle se retrouve régulièrement à soigner des animaux blessés ou malades puis, en gagnant en légitimité, des êtres humains. Elle explique qu'elle se découvre une capacité de soigner de plus en plus grande au fil du temps et des guérisons qu'elle réalise (Gisèle, entretien du 23 Novembre 2017).

La professionnalisation

La professionnalisation est une potentielle étape dans le parcours d'un guérisseur-magnétiseur. Potentielle, car elle est le fait d'une volonté de s'installer et de vivre de cette activité, mais elle dépend également de la demande. Certains guérisseurs-magnétiseurs se sont professionnalisés et installés pour répondre à une sollicitation croissante de la part de personnes malades. Si certains ont aménagé une pièce dans leur maison, d'autres iront jusqu'à louer un cabinet qui se rapproche, dans son mobilier et son aménagement, d'un cabinet médical.

Cette professionnalisation concerne huit guérisseursmagnétiseurs sur les neuf interrogés dans notre enquête. Ces huit personnes ont quitté leur ancien métier pour se consacrer aux soins, tandis que la dernière personne a toujours proposé ses services parallèlement à son activité professionnelle.

Le déclin ou la perte

Je n'ai pu rencontrer qu'une seule personne qui avait perdu son pouvoir thérapeutique : Georges, souffrant d'une maladie l'empêchant de pratiquer efficacement des soins. Comme me l'a expliqué Georges, c'est l'énergie négative de son cancer qui vient « polluer » l'énergie positive qu'il ne peut plus employer pour soigner les personnes et le bloque dans sa pratique. Il risque aussi, au mieux de ne pas soigner les patients, au pire de les rendre encore plus malades. Il arrive donc à la conclusion qu'il a perdu son pouvoir thérapeutique, mais de manière passagère car il recherche quelqu'un qui pourrait l'aider à le récupérer (Georges, entretien du 19 février 2018).

Conclusion

L'amorce qui a été faite ici ne cherche pas à arrêter un cliché fixe mais à souligner la diversité présente dans le cadre de la médecine dite « parallèle », bien que cette enquête se soit concentrée sur trois types de pratiques exclusivement, opérées par des praticiens possédant et mettant en œuvre une panoplie par ailleurs plus large/étendue de techniques et méthodes thérapeutiques cette enquête s'est uniquement concentrée sur trois types de pratiques, avec des praticiens possédant une panoplie plus étendue de techniques et méthodes thérapeutiques.

En considérant les catégories et les étapes de vie proposées dans cet article ou en élargissant le cadre de l'enquête, il apparait qu'une catégorisation exhaustive des guérisseurs-magnétiseurs semble impossible. En effet, l'évolution des pratiques thérapeutiques, les nouvelles techniques proposées telles que le *coaching*, le tout mâtiné d'éléments empruntés à diverses spiritualités et théories scientifiques rend difficile et vite obsolète la tâche d'une classification fixe ou rigide. Cependant, s'attarder sur l'origine du pouvoir thérapeutique et les temps forts des parcours de vie des guérisseurs-magnétiseurs permet d'appréhender avec plus de clarté les représentations de ces

112 Étienne Clausse

alternothérapeutes et de leurs pratiques qui peuvent différer fortement, mais également de mettre en avant la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur rapport à leur pouvoir thérapeutique.

Ainsi, cette étude permet de faire ressortir les diverses manières qu'ont les guérisseurs-magnétiseurs d'obtenir leur pouvoir thérapeutique. Nous voyons ainsi un nombre de facteurs variables, entre la temporalité et les voies d'obtention, qui engendrent des perceptions diverses de leur pouvoir thérapeutique. Toutefois, chacun souligne une *obligation*: venir en aide aux personnes dans le mal-être ou la maladie. Autour de cet objectif, on observe un ordonnancement particulier et une compréhension des représentations de la santé, de la maladie, de la perception du monde de leur patient, leurs octroyant une efficacité symbolique au sens lévi-straussien du terme (Lévi-Strauss, 1958: 213-234). Enfin, leur capacité d'adaptation leur permet de s'intégrer dans un système médical complexe.

Bibliographie

AUGÉ, Marc, HERZLICH, Claudine (sous la direction de),

 1983 Le sens du mal : anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 278 p.

BECKER, Howard,

 1985 Outsiders. Études de sociologie de la déviance, Paris, Métailié, préface de J.-M. Chapoulie, 247 p.

BOUTEILLER, Marcelle,

1987 Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui, Paris, Éditions G.P. Maisonneuve et Larose, préface de M. le Professeur H.V. Vallois, 369 p.

CRAPANZANO, Vincent,

- 2000 Les Hamadcha. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 386 p.

DIDELOT, Christian,

- 1979 Dans le secret des guérisseurs vosgiens, Metz, Serpenoise, 217 p.

FAVRET-SAADA, Jeanne,

1977 Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 332 p.

Groupement National pour l'Organisation des Médecines Alternatives – Syndicat National des Magnétiseurs et Praticiens des méthodes naturelles et traditionnelles,

- Site officiel [En ligne, URL: https://gnoma-snamap.fr/pratiques/magnetisme/, consulté le 6/03/2019]

114 Étienne Clausse

LAPLANTINE, François,

 1978 La Médecine populaire des campagnes françaises aujourd'hui, Paris, Éditions Jean-Pierre Delarge, coll. « Encyclopédie universitaire », 234 p.

- 1984 « Jalons pour une anthropologie des systèmes de représentations de la maladie et de la guérison dans les sociétés occidentales contemporaines », *Histoire*, économie et société, 3 (4), p. 641-650.
- 1986 Anthropologie de la maladie. Étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine, Paris, Éditions Payot, préface de Louis-Vincent Thomas, 411 p.
- 2003 « Anthropologie des systèmes de représentations de la maladie : de quelques recherches menées dans la France contemporaine réexaminées à la lumière d'une expérience brésilienne » in D. Jodelet (sous la direction de), Les représentations sociales, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », p. 295-318.

LAPLANTINE, François, RABEYRON, Paul-Louis,

– 1987 *Les Médecines parallèles*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 128 p.

LECA, Antoine, DESSI, Florent,

– 2016 Droit des alternothérapies : guide juridique pour le praticien et le patient, Bordeaux, LEH éditions, 107 p.

LEVI-STRAUSS, Claude,

– 1958 Anthropologie structurale, Paris, Plon, tome 1, 452 p.

ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ (OMS),

 2000 Principes méthodologiques généraux pour la recherche et l'évaluation de la médecine traditionnelle, Genève, publication de l'Organisation mondiale de la Santé, 87 p.

SPERBER, Dan,

- 2003 « L'étude anthropologique des représentations : problèmes et perspectives » in D. Jodelet (sous la direction de), Les Représentations sociales, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », p. 133-149.

STURZENEGGER, Odina,

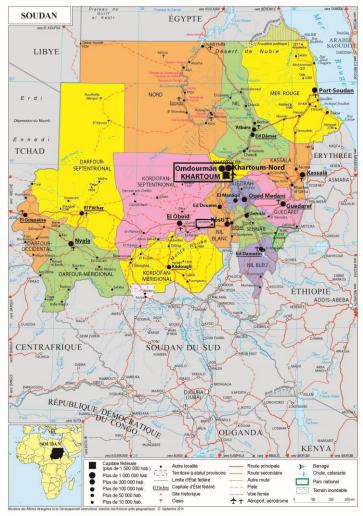
 1999 Le Mauvais œil de la lune. Ethnomédecine créole en Amérique du Sud, Paris, Karthala, préface de Carmen Bernand, 302 p.

.

L'ART DE TRANSMETTRE ET SA TRANSMISSION La transformation du vécu à travers la syntaxe narrative Cas du gahwa, café hebdomadaire de femmes à Omdurman, Soudan

Résumé

Ce texte est une réflexion issue d'un terrain ethnographique réalisé dans l'État du Grand Khartoum, au Soudan, de novembre 2017 à mars 2018. Y est présenté le *gaḥwa* (le café), rencontre hebdomadaire de femmes, en tant qu'espace-temps concentrant les sociabilités familiales de voisinage. Je m'intéresse ici à la façon dont ces femmes, tout en maintenant le contact avec leur réseau d'entraide direct, transmettent leurs connaissances en narrant leur quotidien et en le mettant en scène. Je traite de la transformation d'un événement vécu en un récit oral au travers d'outils narratifs spécifiques, qu'ils soient de natures orale ou gestuelle, mais surtout comment les femmes transmettent ces techniques de narration.



Carte 1. Carte du Soudan, 2015 © Ministère des affaires étrangères et du Développement international, direction des Archives (pôle géographique). À l'intérieur des encadrés, les lieux susmentionnés : Khartoum et TenDelti.

119

Dans le cadre du projet Sav-Nat Afrique s'intéressant à la production de savoirs sur les oiseaux migrateurs dans le processus de déclaration d'une zone humide d'intérêt international¹, je me suis rendue à Khartoum, capitale du Soudan, de novembre 2017 à mars 2018. Le Soudan possède aujourd'hui trois zones inscrites sur la liste des zones humides d'importance internationale : il est ici question d'en ajouter une nouvelle, la zone du *Khor Abu Habil*, un cours d'eau temporaire situé aux alentours de la ville de TenDelti dans l'État du Nil blanc².

J'ai fait le choix, dans ce texte, de présenter une partie des matériaux récoltés à propos de la tradition orale à Omdurman, où j'ai séjourné pendant toute la durée de mon terrain. Cette ville, à la confluence du Nil blanc et du Nil bleu, fait partie de la conurbation urbaine comprenant Khartoum-centre, Khartoum-Nord³ et Omdurman, aussi connue sous le nom de

⁻

¹ Selon l'article 1 de la convention RAMSAR, ou « convention relative aux zones humides d'importance internationale particulièrement comme habitats des oiseaux d'eau » signée à Ramsar, Iran en 1971, « les zones humides sont des étendues de marais, de fagnes, de tourbières ou d'eaux naturelles ou artificielles, permanentes ou temporaires, où l'eau est stagnante ou courante, douce, saumâtre ou salée, y compris des étendues d'eau marine dont la profondeur à marée basse n'excède pas six mètres ».

² Pour plus d'informations quant au projet Sav-Nat Afrique, consulter la page officielle inscrite en bibliographie.

³ La norme de retranscription des termes en arabe que j'utilise est celle de la ALA-LC (*American Library Association*). L'arabe dialectal soudanais n'ayant aucun système de retranscription officiel, j'ai choisi celui qui me semble le plus intuitif pour un lecteur francophone. J'ai également choisi d'écrire entre parenthèses ces mêmes mots en graphie arabe, afin d'être la plus précise possible et de lever toute ambiguïté qui pourrait être induite par la seule transcription latine. Aussi, l'écriture en arabe soudanais peut ne pas correspondre à celle de l'arabe classique ou d'autres arabes dialectaux à

« Grand Khartoum ». Il sera ici question du gaḥwa (فهوة)⁴, littéralement « café », rencontre hebdomadaire portant le nom de la boisson éponyme, organisé par les femmes de la famille avec laquelle j'ai habité. Il a été l'occasion pour moi d'apprendre l'arabe dialectal soudanais puis, au fur et à mesure, les règles implicites de l'oralité de cet arabe notamment en matière de style et de prosodie, autrement dit rythmes, pauses, et traits « suprasegmentaux » de la chaîne parlée, c'est-à-dire, ceux s'ajoutant aux phonèmes mais ne pouvant en être isolés : accents toniques et de hauteur pour la découpe du flux sonore, quantité vocalique, etc. C'est la modulation que l'on donne à un message oral. Dans cet article, je vais présenter la façon dont les rencontres hebdomadaires du gahwa concentrent, en un espace et temps donnés, les sociabilités familiales de voisinage et comment, en s'y penchant, on peut comprendre l'importance de raconter, de narrer les histoires de la vie quotidienne dans les relations sociales - de manière générale cette fois-ci et non plus limitée aux cafés. On peut aussi appréhender comment se font ces interactions sociales et en apprendre sur un éventail extrêmement large de sujets, de la cuisine aux règles de bienséance en passant par l'ethnozoologie, la cosmogonie locale et les usages de la langue.

Les langues officielles du pays sont l'arabe littéraire et l'anglais, mais dans la capitale est majoritairement utilisé ce qui est appelé « l'arabe dialectal soudanais », ou encore

cause de certaines prononciations ou de l'existence de termes purement spécifiques à lui.

⁴ Le mot est d'ailleurs à l'origine du mot argotique français « caoua », aussi écrit « kawa », apparu dans le langage familier à la fin du XIX^e siècle par emprunt des soldats français détachés en Algérie et désignant le café (Roynette, 2014 : 4).

121

« l'arabe parlé de Khartoum » (Renaud, Tamis et al, 2009 : 2). Cet arabe possède un accent propre, un lexique parfois différent des autres arabes (classique et dialectaux) et des expressions usuelles assimilées spécifiquement à l'arabe soudanais par ses locuteurs. Ces dernières sont à noter, puisque je reviendrai dessus dans le présent article. La religion majoritaire de la capitale est l'Islam. En ce qui concerne la méthodologie, l'observation extérieure et l'écoute simple ont d'abord été réalisées et ce en lien avec l'évolution de mon niveau de langue, quasi-nul au début du séjour et utilisant alors majoritairement la gestuelle pour me faire comprendre. J'ai complété ces observations par des notes et croquis de gestes réalisés dans un carnet. Au fur et à mesure de ma présence répétée aux cafés et les progrès en langue, les sommations à « raconter les nouvelles » se sont fait sentir et j'ai ainsi participé davantage aux conversations, mettant en pratique ce que j'avais pu observer.

Les cafés des femmes auxquels j'ai assisté prennent place dans le *Hashmāb*, quartier du « vieil Omdurman ». Selon une de mes interlocutrices, d'une trentaine d'années, ce quartier tiendrait son nom du premier homme qui s'est installé sur cette zone, le cheikh⁵ Ahmed Hashīm, en 1890. Dans ce quartier, les maisons sont majoritairement transmises de génération en génération depuis lors, soit environ cinq générations en arrière. Ainsi, la majorité des habitants du quartier est, selon mes informateurs, associée à la généalogie du cheikh. Si je ne puis ni confirmer ni infirmer cette affirmation, je dois dire qu'il m'a

_

⁵ « Cheikh » (شيخ) est un titre de respect et une forme d'adresse soit envers un homme possédant un statut religieux dans l'Islam, soit, plus rarement, envers un homme considéré comme un ancien et respecté pour ses connaissances religieuses. Traduisible par « maître, vieillard, sage » (Tamis, Persson, 2011 : 189).

suffi de pointer au hasard et à plusieurs reprises quelqu'un dans la rue pour qu'on m'en décrive presque instantanément un lien de parenté, parfois éloigné à trois ou quatre degrés, si bien qu'il est d'usage d'entendre dire que « tout le *Hashmāb* est de la famille ». Les maisons du voisinage sont référées au *hilla* (عله), signifiant littéralement « quartier » ou même « village » (Tamis et Persson, 2011 : 78). Le *hilla* n'est pas vraiment « dehors », disent mes informatrices : dedans, elles m'expliquent pouvoir se permettre de sortir sans devoir s'apprêter, c'est-à-dire simplement en gardant leurs vêtements de maison (une djellaba) et en les recouvrant seulement d'une $t\bar{o}b$ ($\bar{\psi}$), le voile enrobant leur corps tout entier.

Ce café hebdomadaire est le café organisé par et pour les femmes le vendredi, chez elles, à tour de rôle : c'est en fait un cycle prédéterminé et respecté par toutes sauf cas exceptionnels depuis la mise en place de cette réunion en 2015 sous l'impulsion de l'une d'entre elles. Cette pratique existe également ailleurs, dans d'autres quartiers du Grand Khartoum. Le gahwa a toujours lieu le matin, avant que les femmes n'aillent chacune préparer le déjeuner pour le reste de leur famille, et dure entre une heure trente et deux heures. Il se déroule dans un salon ou une chambre, dans lesquels des lits et fauteuils sont disposés en « U » ou en cercle, et est régulé dans le temps par l'arrivée des collations, servies toujours dans le même ordre : une boisson fraîche, des biscuits puis une boisson chaude (thé ou café), qui signifie la fin de la réunion. Plus largement, ceci est la norme de ce qui se doit d'être servi à des visiteurs lors de visites de courtoisie. Les collations sont amenées par la maîtresse de maison ou l'un de ses enfants, et servies par la plus jeune des femmes du groupe par égard pour ses aînées. Ce dernier est composé d'un noyau dur de dix femmes, qui se rencontrent afin d'échanger sur les dernières nouvelles, raconter ce qu'il s'est passé dans les vies de chacune, s'échanger des combines sur la gestion des affaires domestiques (achats de gros pour réaliser des économies d'échelle par exemple), asseoir leurs réseaux familial et d'entraide directs (Werner, 1997 : 384) et réaliser une petite tontine. Elles sont toutes sœurs, belles-sœurs ou cousines au premier degré (elles ont en grande majorité contracté le mariage préférentiel avec leur cousin croisé ou parallèle [à ce sujet, voir Bonte, 1994]), toutes voisines du même quartier, et habitent toutes au maximum dans un rayon de cent mètres les unes des autres. C'est aussi l'occasion pour elles de se retrouver pendant que la majorité des hommes est à la mosquée.

On m'a proposé d'intégrer ce café hebdomadaire le jour de mon arrivée à Omdurman. Ces rencontres commencent toujours de la même manière, par les salutations. Ces dernières font appel à un répertoire de trois à quatre phrases-types, répétées deux à trois fois de suite en corrélation avec l'âge de l'interlocutrice et à poser à chacune des personnes présentes, une à la fois, sous peine de manquer de politesse. Elles peuvent ainsi durer cinq minutes en fonction du nombre de personnes présentes. Cette séquence est entrecoupée successivement par un contact avec la main droite sur l'épaule gauche de l'interlocuteur, d'une poignée de mains et enfin de baisers :

```
- « كيف؟ تمام؟ إنتى كويسة ؟ »
« Kēf? Tamām? Enti kwaisa? »
littéralement « Comment? Parfaite? Tu es bien? »
- « اخبارك شنو؟ عملتي شنو, مشيتي وين؟ »
« Akhbār-ik shinu? 'amalti shinu? Mashēti wēn? »
soit « Quelles sont les nouvelles? Qu'est-ce que tu as fait?
Où es-tu allée? »
```

On a ici d'emblée des questions qui invitent à relater des événements passés. Or, parler est bien évidemment plus qu'aligner de simples mots pour se faire comprendre : savoir récapituler, de façon verbale, des événements vécus ne suffit pas. Il faut en plus savoir le faire de façon intéressante, de façon lazīza (لذيذة), c'est-à-dire de façon « délicieuse », drôle, parce qu'en effet plus que le sujet en lui-même, l'intérêt réside avant tout, lors du café et de façon plus générale lors de visites de courtoisie, dans la capacité à « faire rire, pour que les gens passent un bon moment avec nous » (Manal Hussein, communication personnelle, 2018) et parce qu'il faut évidemment que l'histoire « vaille le coup » d'être racontée : il faut savoir adapter ses histoires au contexte interactionnel : quel public ? Jeune, vieux? Hommes, femmes? Amis proches ou simples connaissances? En fonction, le narrateur parle plus ou moins poliment, plus ou moins vite, fort, respecte les règles de l'humilité (notamment pour les femmes), utilise l'ironie, des marqueurs du discours plus ou moins acceptés par la bienséance, etc. Il faut aussi rendre l'histoire attrayante, et ce pour que les narrataires, c'est-à-dire les destinataires du discours, l'écoutent avec intérêt. On reconnaît alors des talents de conteur d'anecdotes au narrateur : le rythme de la narration, le débit de paroles, l'accentuation ou la hauteur de ton sur certaines voyelles longues. On dit d'elle qu'elle est hakkāi⁶ (حكّاب), une personne douée pour raconter les anecdotes, un mot qui lui-même a un certain rythme de par sa deuxième consonne, occlusive suivie d'une voyelle longue, et qui n'est jamais dit de façon plate mais toujours de façon enthousiaste – souvent d'ailleurs pour

-

⁶ Le mot $hakk\bar{a}i$ (حكّاي) vient du verbe haka (حكى) qui signifie « raconter, relater ». Il fait référence au nom $hik\bar{a}ya$ (حكاية): histoire, conte, fable (Tamis et Persson, 2011 : 78).

rapporter à quelqu'un qu'on a vu une personne *ḥakkāi*, qui narre très bien.

« Les gens qui sont ḥakkāi, ils ne sont jamais seuls. Déjà, chez eux, il y a toujours des visiteurs, parce que les gens aiment leur rendre visite. Les gens qui ne sont pas ḥakkāi, ce sont eux qui se déplacent. Les ḥakkāi, on vient à eux. Tu vois la différence ? C'est comme ça qu'on les repère » (Nada Hafiz, communication personnelle en français, 2018).

Une personne qui narre bien est alors une personne qui ajoute des styles à son discours. Pendant une heure et demie au café des femmes, ce sont ces histoires qui sont racontées, les « dernières nouvelles », les shamārāt (شمارات littéralement « le cumin frais », c'est-à-dire qui vient d'être coupé, donc des histoires arrivées récemment mais surtout croustillantes et les réactions en chaîne d'histoires qu'elles provoquent. On demande d'ailleurs souvent, lors d'un silence, « vous n'avez plus de shamārāt? ».

Le discours rapporté en arabe se présente de façon directe, c'est-à-dire que si quelqu'un veut rapporter qu'« untel a dit telle chose », la structure grammaticale de la phrase se traduirait en français par « untel m'a dit – deux points, ouvrez les guillemets –, je lui ai alors dit – deux points, ouvrez les guillemets ». C'est un style grammatical qui laisse ainsi à la narratrice tout le loisir d'imiter les répliques dites lors de l'événement qu'elle relate, et donc de « jouer » les scènes qu'elle énonce. Elle théâtralise le vécu, fait usage des outils qu'elle a à sa disposition : le corps, la voix, les mots en euxmêmes en jouant sur leur style. Elle donne vie au récit : par les gestes (les mains, voire les bras en entier pour appuyer sur l'intensité, sont très souvent utilisés), par les expressions du

visage, elles aussi importantes (froncement des sourcils, mine courroucée), l'usage du corps (torsion du buste vers la gauche ou la droite pour signifier un changement de personnage), la variation des intonations, l'imitation des voix des personnes concernées, la rapidité de l'enchaînement des dialogues qui donnent un rythme à l'histoire, etc. Elle utilise également des mots introductifs, qui attirent l'attention : le mot zamān (زمان), littéralement « il y a longtemps », est souvent utilisé pour introduire un événement passé à la manière de « il était une fois... », appuyé par des claquements de doigts plus ou moins nombreux et une moue du visage qui corrobore son ancienneté. Ce geste fait partie d'une série de nombreux autres utilisés pour signaler l'emphase. Ils sont ce que Geneviève Calame-Griaule (1982:48) propose d'appeler des « gestes phatiques » : des gestes qui n'auraient pas de signification en eux-mêmes mais qui sont rendus signifiants parce que superposés à un mot ou à une expression, et en outre, parce qu'ils sont principalement réalisés afin de maintenir le contact avec l'auditoire. Elle les différencie des gestes signifiants par eux-mêmes selon le référent culturel, comme par exemple une paume ouverte frappant plusieurs fois et de côté, un poing fermé pour signifier, sans mot besoin, qu'une chose est en grand nombre. De nombreux embrayeurs narratifs sont mobilisés: « et après quoi ? Après, ...» (« u ba'dēn shinu ? Ba'dēn...» ; « يعدين شنو ؟ بعدين...» ; (« و بعدين شنو « Bref, ce qui importe ici, c'est que... » (« ya 'ni, al-muhim... » ; « ... »). Les histoires ont toutes un schéma narratif similaire. Dans les premières phrases, on situe efficacement quand, où, qui, quoi : « Une fois, j'étais chez mon oncle avec ma sœur, et ceci est arrivé ». La situation cocasse, dérangeante ou étonnante est explicitée et rendue intéressante, digne d'être contée et surtout d'être écoutée par le biais de procédés narra-

127

tifs verbaux et non-verbaux, d'artifices, alors que sans ces éléments, elle aurait pu paraître banale, ennuyante. Quelqu'un qui a vécu un événement qui sort de l'ordinaire mais qui ne sait pas le relater de façon *lazīza*, de façon divertissante, perdra tout le « capital racontabilité » de son histoire (Vincent, Perrin, 2001 : 182) : il l'aura alors « gâchée » et il est alors possible que quelqu'un reprenne l'anecdote en la racontant « mieux, parce que lui ne sait pas bien raconter ». Le risque réside surtout dans la possibilité que l'assemblée ne se désintéresse et que des conversations débutent de manière simultanée, créant des micro-groupes, voire même qu'une aînée ne demande à la narratrice de se taire et d'écouter une histoire en relation avec la sienne, qu'elle jugerait plus à-propos : « Non ma sœur, écoute-moi, moi je vais te dire un "truc" grave... » (« La yā zōla⁷ asma'ini, ḥāgūl-lēki hāja mubālagha...»; « يازولة, »). On peut voir également à quel point cette esthétique de la phrase est importante dans les choix grammaticaux mêmes qui sont faits par la personne ayant la parole. Pour exprimer un fort degré d'intensité (aussi appelé superlatif absolu) par exemple, un locuteur de l'arabe a le choix entre plusieurs structures grammaticales : soit ajouter des adverbes tels que « très » (shedīd شديد ou jiddan أجداً) ou « beaucoup » (katīr کتیر) à un adjectif ou un verbe, soit – et c'est ce que l'on rencontre bien souvent chez ceux considérés comme les meilleurs conteurs – opter pour une toute autre structure

-

⁷ $Z\bar{o}la$ ((i_e)), ou au masculin $z\bar{o}l$ ((i_e)) est difficile à traduire en français. Il signifie littéralement « quelqu'un », « personne » mais est à la fois un terme d'adresse et de référence. Il recouvre un grand éventail de registres, puisqu'il pourrait, selon les contextes, être traduit par « femme », « mon amie », « ma sœur » aussi bien que par « meuf ». Il se rapproche de « dude » en anglais.

construite sur le modèle « adjectif + nom issu de l'adjectif » ou « verbe + nom issu du verbe ». J'illustre ci-dessous mes propos pour plus de clarté.

```
Cas avec un adjectif : samih (beau, سمح)
  « Très beau »: samih shedīd ou samih jiddān
                               adv
                     samih
                              samāha
                              nom commun issu de ce même adjectif,
                     adj.
                                                                  ie. samāha, la
                              beauté).
Par exemple:
     « Ce garçon est
                           très mignon/très gentil/très généreux ! »
     al-walad-da
                           hilu-hala/zarīf-zarāf/karīm-karām!
     Article-nom-démonstr.
                                  adj.-nom
```

Cette redondance, purement emphatique, sert ainsi de support à une prosodie spécifique, le plus souvent par le biais d'un changement de hauteur ou d'un allongement de la quantité vocalique. Cette structure grammaticale est également utilisée avec les verbes.

Par exemple:

```
« Nous avons beaucoup mangé!»
                                         akal-na
                                                               katīr
                                          vb.accompli-1PL
                                                               adj.
                                          akal-na
                                                               akil!
                                          vb.accompli-1PL
                                                               nom
« J'ai beaucoup bu!»
                                         shirib-ta
                                                        katīr
                                          vb.accompli-2SG
                                                               adj.
                                                        sharab!
                                          shirib-ta
                                          vb.accompli-2SG
                                                               nom
« Elle m'a beaucoup disputé/grondé! »
                                         shakal-āt-ni
                                                               shedīd!
                                          vb.accompli-3SG-1SG.ACC
                                          shakal-āt-ni
                                                               shakal!
                                          vb.passé-3SG-1SG.ACC
                                                                      nom
```

Cette structure est, d'après les discussions que j'ai eues à son propos, jugée comme jolie à l'oreille, « sucrée » (hilu ;حلو) alors qu'en comparaison, la première est « trop » sérieuse, voire plate, fade, ennuyeuse pour des conversations censées être légères.

Narrer une histoire n'est pas, de plus, une action unilatérale. L'une des façons de rendre le récit plus vivant pour le narrateur consiste également à interpeller son auditoire, au moyen d'expression toutes faites : « السمعوني ياخواني , asma 'u-ni ya akhuani, écoutez-moi mes frères, mes sœurs ! » ; « ووب علي », $w\bar{o}b$ 'aly, plaignez-moi, pleurez-moi ». Le narrateur stimule son public, mais ce dernier se doit lui aussi de stimuler le narrateur pour qu'il prenne en compte les réactions et continue son récit : « C'est pas vrai, tu mens ! – Si, je le jure par Dieu ! ». Parfois, les paroles perçues comme sages ou les faits suscitant l'approbation de l'assemblée sont ponctués de « Ai w allahi, $kal\bar{a}m$ $s\bar{a}h$ », (\bar{l}), « oui, par Dieu, cette parole est vraie ».

Le public sert d'aide-mémoire, de relanceur de récit, résume et synthétise en reprenant ce qu'il considère comme les « meilleures répliques » de l'histoire, bien souvent ce qui s'apparente à la chute dans le schéma narratif. Pendant les éclats de rire à la suite de la narration, il n'est pas rare qu'une femme de l'assemblée dise « vous avez entendu? Quand elle a dit: « ... », le vendeur lui a dit: « ... »! Vous avez entendu? ». Après la chute de l'histoire, et ceci alors que chacune l'écoutait attentivement jusqu'à sa fin, s'en suit une lutte pour la prise de parole. Ton descendant, signe de fin de phrase, maintenant la voie est libre pour conter la sienne. Toutes parlent en même temps, d'une voix qui se veut plus forte que celle de sa voisine, pour qu'on l'écoute: « Non non, attendez, écoutez-moi! – Non,

moi, une fois...! » et c'est justement celle qui embraye le plus vite sur son histoire qui sera écoutée, les mots introductifs d'une nouvelle narration faisant office d'attracteur d'attention et réduisant tout le monde au silence de façon presque instantanée.

Quand survient un blanc dans la conversation, il arrive qu'une femme demande : « vous n'avez plus de cumin ? » ou « vous n'avez plus d'histoires ? ». Il se peut qu'elle aille même jusqu'à interpeller quelqu'un individuellement et lui demande à nouveau « ça va ? Quelles sont les nouvelles ? », signe que le destinataire doit embrayer sur un nouveau sujet.

Dans ce processus d'apprentissage de l'arabe parlé et de l'art de narrer son quotidien pendant le gahwa, raconter mes propres anecdotes ou rapporter les histoires contées par des agriculteurs par exemple, appelait les autres à raconter les leurs et, finalement, à parler d'autres récits entendus dans d'autres milieux sur les oiseaux au Soudan. Les femmes de ce café hebdomadaire m'ont permis, grâce à leur enseignement, de savoir comment susciter la narration chez mes autres interlocuteurs : agriculteurs, commerçants, chasseurs. En m'enseignant ce qu'est « être » un bon public, en me transmettant les codes et en me mettant moi-même en situation par la suite, elles m'ont appris à narrer par moi-même, me permettant ainsi de récolter en retour, comme autant de réactions en chaînes, des histoires porteuses de connaissances (ethnozoologiques notamment) que je n'arrivais pas à faire dire par d'autres moyens. « La narration implique la narration », ai-je envie de conclure et, usant de cette technique, il m'a été permis d'accumuler nombre de matériaux ethnographiques qui me seraient restés inconnus sans une adaptation au mode local de transmission orale des savoirs.

Bibliographie

ANONYME

- 2017 « Pouvoirs et altérité dans la déclaration des zones humides d'intérêt international en Afrique : construction, légitimation et confrontation des savoirs sur la nature (SavNat-Afrique) ».

[En ligne, URL: http://sage.unistra.fr/en/programmes-contrats-de-recherche/projets-dexcellence/idex/sav-nat-afrique/, consulté le 04/05/2018]

BONTE, Pierre,

1994 Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée, Paris, Éditions de l'EHESS, 488 p.

BOUCQUIAUX, Luc, THOMAS, Jacqueline,

- 1976 Enquête et description des langues à tradition orale. Tome 3 : Approche thématique, Paris, SELAF, p. 567-950.

CALAME-GRIAULE, Geneviève,

- 1982 « Ce qui donne du goût aux contes », *Littérature*, 45, p. 45-60.
- 2008 « Dites-le avec des gestes », *Cahiers de littérature* orale, 63-64, p. 83-108.

DEMBELE, Alexis,

- 2015 « Parler comme un conte, ou l'art de transmettre la connaissance en Afrique », Hermès, La Revue, 72, p. 243-249

[En ligne, URL: https://www.cairn.info/revue-hermes-larevue-2015-2-page-243.htm, consulté le 23/06/2018].

DIANNE, Vincent, PERRIN, Laurent,

 2001 « Raconter sa journée : des histoires de conversations dans la conversation », Revue québécoise de linguistique, 29 (1), p. 179-201.

JAKOBSON, Roman,

– 2003 Les fondations du langage. Essais de linguistique générale I, Paris, Éditions de Minuit (1^{re} éd. 1963), 260 p.

LABOV, William, WALETSKY, Joshua,

1997 « Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience », *Journal of Narrative & Life History*, 7 (1-4), p. 3-38.

LAFOREST, Marty,

- 2001 « Dire et redire : la constellation narrative », *Revue* québécoise de linguistique, 29 (1), p. 155-178.

ROYNETTE, Odile,

- 2014 « Arbi, bled, cagna, y a bon..., l'altérité langagière dans la Grande Guerre », Hommes et migrations, 1307, p. 184-189.

RENAUD, Etienne, TAMIS, Rianne et al. (sous la direction de),

– 2005 *The spoken Arabic of Khartoum*, Khartoum, Catholic Language Institute of Khartoum, 178 p.

TAMIS, Rianne, PERSSON, Janet (sous la direction de),

 2011 Concise dictionary: Sudanese Arabic-English, English-Sudanese Arabic, Khartoum, Catholic Language Institute of Khartoum, 434 p.

The RAMSAR Convention on Wetlands,

1971 « Le texte de la Convention de Ramsar et autres documents originaux essentiels », Archives en ligne.

[En ligne, URL: http://archive.ramsar.org/ consulté le 26/06/2018]

WERNER, Jean-François,

— 1997 « Itinéraires individuels à la marge : études de cas sénégalais » in Marie A. et al. (sous la direction de), L'Afrique des individus, Paris, Karthala, p. 367-404.

LA FERMENTATION D'ORTIE

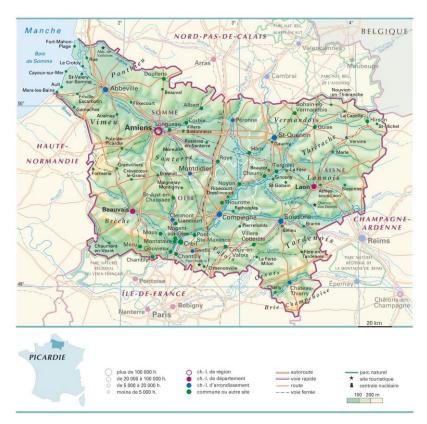
Étude comparative entre les méthodes de fabrication des jardiniers d'Amiens (Somme-Picardie) et l'Autorisation de Mise sur le Marché (AMM)

Résumé

La « guerre de l'ortie », déclenchée dans les années 2000 à cause de l'interdiction par la législation française de la fabrication et de la commercialisation d'extraits végétaux à base d'ortie, est devenue un symbole de résistance contre les lobbies industriels agronomiques. Influents, ceux-ci ont réussi à ce que des réglementations législatives soient imposées au nom de la santé publique. Seule la fermentation d'ortie réalisée selon une recette officielle de l'Autorisation de Mise sur le Marché (AMM) est autorisée pour sa commercialisation. Or, cette recette ne fait pas l'unanimité. Dans ce sens, les jardiniers d'Amiens n'en tiennent pas compte et continuent de procéder de manière empirique. De la récolte d'orties au stockage de la fermentation en passant par le choix du matériel, les quantités et la qualité des matières premières, des conditions de macération et de la filtration, cet article a pour objectif de mettre au jour les étapes préparatoires de la fermentation d'ortie par les jardiniers d'Amiens et de comprendre les causes de telles procédures.

> Travaux de recherche des étudiant.e.s de l'Institut d'ethnologie

136 Hélène Falize



Carte 1. Localisation d'Amiens © www.actualitix.com, blog sur le tourisme et le voyage, cite Larousse, s.d.

L'ortie (*Urtica dioïca* L., *Urtica urens* L.), omniprésente dans les jardins familiaux d'Amiens, est utilisée par les jardiniers des associations Saint-Jacques et Saint-Maurice sous forme d'extraits végétaux appelés communément « purin d'ortie » (Bernard, My, Veschambre, 2002 : 2). En tant qu'engrais préventif contre les maladies et répulsif contre les nuisibles, les procédés de fabrication sont transmis oralement

dans le milieu des jardiniers et semblent remonter pour certains scientifiques à la « nuit des temps » (Ibid.) et pour de nombreux jardiniers, de « génération en génération » (Caumartin, 31/08/2017, entretien enregistré). La commercialisation des extraits d'ortie en France ne débute qu'en 1993, lorsque l'entreprise J3C-Agri de J-C. Chevalard les met sur le marché (Bernard, My, Veschambre, 2002: 3). Or, cette pratique n'est pas appréciée par les lobbies industriels agronomiques qui y voient une concurrence déloyale. Par conséquent, ils sont interdits par l'État français en 2006 sous prétexte qu'ils n'avaient pas été soumis à un processus d'homologation (Loi d'Orientation Agricole LOA n° 2006-11 du 5 janvier 2006, art. 70, L. 253-1-I et L. 253-7). Dans ce contexte, B. Bertrand, É. Petiot et J-P. Collaert, membres des Amis de l'ortie¹ avec la participation de J-C. Chevalard, publient un ouvrage provocateur intitulé Purin d'ortie et compagnie (2007) afin de promouvoir les bonnes méthodes de fabrication et d'utilisation d'extraits d'ortie. Naît alors une véritable « guerre de l'ortie » (Tissier, 2003; Sinaï, 2009; Vives, 2011). Des sites et blogs internet d'amateurs et de scientifiques utilisant les extraits d'ortie voient le jour et des pétitions circulent. L'objectif est de mettre en avant la finalité de cette loi, à savoir la promotion des lobbies agronomiques. En 2011, la situation se calme avec la promulgation d'une loi qui dispose que seule la fermentation d'ortie fabriquée selon la recette établie par l'Autorisation de Mise sur le Marché (AMM) peut être commercialisée (Jeannot, 2014; Michel, 2014). Cette fermentation entre dans la catégo-

¹ Association de type loi 1901 créée à la Haye-de-Routot en avril 1996 (C. Lesage, directrice) ayant pour vocation d'initier la population par des ateliers et des conférences aux atouts de l'ortie en se déplaçant un peu partout en France.

138 Hélène Falize

rie des Préparations Naturelles Peu Préoccupantes (PNPP), selon l'Arrêté du 28 avril 2011 autorisant la mise sur le marché du purin d'ortie en tant que PNPP à usage phytopharmaceutique. Mais l'Association pour la promotion des PPNPP (ASSPRO-PNPP) doute de l'efficacité de cette recette et la qualifie de « piquette d'ortie » (Naulin, 2011 ; Bertrand, Petiot, Collaert, 2007). Selon eux, le temps de macération serait trop court et le pourcentage de dilution aqueuse trop important. Par ailleurs, les jardiniers d'Amiens, qui ne connaissent pas cette recette, continuent de procéder de manière empirique.

Cet article repose sur une ethnographie d'un an menée entre août 2017 et août 2018 durant laquelle j'observais les méthodes de fabrication d'extraits d'ortie et menais des entretiens, libres ou semi-directifs, auprès des jardiniers de deux jardins distincts. Ce travail ethnographique fut complété par diverses lectures, scientifiques ou non : ouvrages agronomiques et de spécialistes de l'ortie, thèses, mémoires, articles de presse et textes de loi.

Les deux jardins au sein desquels je menais mon ethnographie sont ceux de Saint-Maurice, au nord d'Amiens, et ceux de Saint-Jacques, au sud de la même ville. Les premiers sont situés dans un cadre champêtre, bordés par une pâture appartenant à la dernière ferme de la ville d'un côté, et par des champs de l'autre. Ils sont arborés et délimités entre eux par de petites allées herbeuses. La terre y est fertile et les jardiniers sont satisfaits de cet environnement agréable. Ces derniers ont construit leurs cabanes avec des matériaux de récupération où des bidons en plastique de toutes tailles s'entassent derrières celles-ci. Parmi eux, j'ai interrogé un aimable jardinier qui accepta de m'expliquer son savoir-faire concernant l'extrait fermenté d'ortie utilisé comme fertilisant pour la plupart des légumes.

Celui-ci voulant rester anonyme sera surnommé Paul tout au long de cet article. Il y a aussi Louise, une ancienne institutrice âgée de 58 ans. Puis, Jean-Rémy Macaux, âgé de 65 ans, retraité, travaillant actuellement au noir comme jardinier demeurant à moins d'un kilomètre de son jardin et sa voisine Aimée Roedsen, âgée de 66 ans, retraitée. Enfin, l'ami de J-R. Macaux, Gérald Boulanger, aussi jardinier à Saint-Maurice, âgé de 60 ans, ouvrier retraité, habitant dans un appartement face aux jardins familiaux. En ce qui concerne les jardins de Saint-Jacques, en revanche, ils sont en cours de délocalisation, et les nouvelles parcelles attribuées par la municipalité ne font pas l'unanimité chez les jardiniers. Ces derniers déplorent, entre autres, l'infertilité de la terre qu'ils qualifient de « remblais », le bruit et la chaleur des cabanes en métal et surtout, la privation de planter des grands arbres (seuls les pommiers ou poiriers sont autorisés). Seul J. Caumartin, âgé de 61 ans, ancien chef prototyper en métallurgie retraité de l'usine Matifas, fabricant de matériel médical, n'a pas encore été délocalisé. Parmi ceux qui ont été délocalisés, j'ai interrogé M. Buysine, âgé de 72 ans, retraité de France Télécom ne souhaitant pas divulguer son identité précise et son voisin de parcelle Luc, souhaitant rester anonyme comme M. Brood. J'ai fait aussi la rencontre de nouveaux jardiniers : Francis, âgé de 56 ans et sa fille Claire, 29 ans, animatrice pour jeunes enfants, qui louent une parcelle côte à côte. Ils pratiquent la permaculture. Enfin, Frédéric Lallemand, un gendarme âgé de 48 ans, habitant à la gendarmerie rue d'Elbeuf à 500 mètres des jardins Saint-Jacques.

Dans cet article, il s'agit de comparer les méthodes de fabrication d'extraits fermentés d'ortie des jardiniers de ces deux jardins avec celle de l'AMM officiellement reconnue dans la 140 Hélène Falize

législation juridique et celles décrites dans *Purin d'ortie et compagnie* (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007). Cette comparaison permettra de souligner la spécificité des procédés de fabrication de chaque recette mais aussi de mettre en avant l'importance du contexte environnemental dans les processus d'élaboration d'extraits fermentés d'ortie.

Le déroulé de l'article suivra donc les différentes étapes-clés de la fabrication d'extrait fermenté d'ortie. Après avoir décrit la récolte de l'ortie et le matériel utilisé, je m'attarderai sur la question de l'eau et des matières premières nécessaires à la fabrication. Puis, je réfléchirai sur le lien entre les durées de macération des extraits et les conditions environnementales, avant de terminer par les méthodes de filtration, stockage et conservation de la fermentation.

La récolte d'orties (Urtica dioïca L., Urtica urens L.)

La première étape est la récolte d'ortie. Les choix de l'endroit et de la période de l'année ne sont pas anodins pour les jardiniers des jardins familiaux. Concernant l'endroit, la majorité dit éviter les lieux pollués et vaporisés de produits chimiques. Par exemple, ceux des jardins de Saint-Maurice préfèrent éviter la pâture des vaches environnant leurs jardins et récolter dans une pâture plus saine quoique plus éloignée. Seul J. Caumartin, qui dit récolter les orties sur les parkings, semble ne pas se soucier de la pollution. Néanmoins, il les ramasse le plus souvent dans son poulailler où, par souci pratique, il en a laissé se développer sur une petite parcelle, au grand plaisir de ses poules qui raffolent de leurs graines tombées sur le sol. En ce qui concerne la période de récolte, elle dure en général deux mois, du début du printemps (mars) au

commencement de la floraison (avril). À ce propos, tous les jardiniers, bien qu'ils se servent de l'ortie pour apporter des effets bénéfiques sur les végétaux de leur jardin, expriment la crainte de voir des graines d'orties déportées par le vent germer dans leurs parcelles cultivées (Jean-Rémi Macaux, entretien enregistré, 2018):

« Si tu laisses un pied d'ortie, ça va en faire deux, trois, quatre... Les graines, elles vont tomber, tu mets deux ou trois pieds d'orties l'année prochaine, tu vois pu rien ! (...) Tu passes le motoculteur, tu coupes les racines, au lieu d'en avoir une, t'en as trois, quatre ».

En effet, la grande ortie (Urtica urens) est une plante unisexuée et donc très invasive car capable de se reproduire par deux modes : sexué et unisexué. Le premier implique la présence de pieds mâles et femelles sur deux pieds différents se reproduisant entre eux par fécondation grâce à la pollinisation. Les pieds femelles peuvent donner jusqu'à 20 000 graines qui se répartissent sur une grande surface de terrain, quelles que soient les conditions atmosphériques et la qualité du terrain. Le second mode est la reproduction unisexuée ou asexuée impliquant la présence de rhizomes, de longues tiges souterraines considérées comme des racines spécialisées pour la reproduction. Celles-ci forment des réseaux, ce qui explique que cette plante ne pousse jamais seule mais en colonie, d'où son pouvoir envahissant. Ces rhizomes sont très profonds et si nous tentons de les faucher, la plante repoussera de plus belle : c'est une « pousse cicatricielle » (Pierre Le Roux, communication personnelle, 2018; Macaux, entretien enregistré, 2018). Lorsqu'une colonie s'est formée, toutes les autres plantes seront rejetées car elle a la capacité de grandir plus haut et plus vite

142 Hélène Falize

que les autres pour accéder à la lumière et par conséquent prive les autres plantes de lumière (Mor, s.d.: 3; Delahaye, 2015: 30).

En ce qui concerne les parties d'ortie cueillies, la majorité des jardiniers récoltent uniquement les feuilles car les racines apporteraient trop de terre et les tiges germeraient dans les parcelles cultivées. Ces critères de collecte sont les mêmes que ceux de la recette établie par l'AMM qui recommande de « choisir des pousses jeunes et non montées en graines » (Arrêté du 28 avril 2011 autorisant la mise sur le marché du purin d'ortie en tant que PNPP à usage phytopharmaceutique). Or, ces critères ne sont pas partagés par les auteurs de Purin d'ortie et compagnie (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007) qui insistent sur le fait de cueillir les plantes entières car chaque partie contient une foule de molécules actives spécifiques. Cependant, ils expliquent que l'on ne doit pas chercher à extraire ces molécules actives, contrairement à ce qui se pratique en agronomie classique chimique. En effet, en ne se concentrant que sur les matières actives dans le but d'obtenir des résultats immédiats, on passe à côté de nombreux autres bienfaits de la plante. Le traitement à base d'extraits végétaux que les auteurs conçoivent s'apparente ainsi à la phytothérapie (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007 : 24). Dans les thèses et les écrits scientifiques traitant de l'efficacité de la composition des extraits végétaux d'ortie, il est précisé que le corps chimique recherché est l'azote, stocké en majeure partie dans les feuilles (Bernard, My, Veschambre, 2012 : 5 ; Delahaye, 2015). Or, comme les résultats des tests pour prouver l'efficacité sont très controversés, les auteurs recommandent donc d'utiliser la plante entière (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007).

Enfin, concernant la façon de récolter les orties, la plupart des jardiniers utilise des gants pour ne pas se piquer. Seul M. Brood des jardins de Saint-Jacques dit les couper avec une cisaille, sans gants. Pour ce qui est du récipient de collecte, chacun prend ce qu'il a sous la main. Par exemple, Paul se munit du grand sac en tissu qu'il utilise habituellement pour ses courses, tandis que M. Brood utilise son pot à moutarde en plastique d'une contenance de 5 litres.



Photo 1. Récolte des orties (Urtica urens L.) et (Urica dioïca L.) par Paul avec des gants (jardin familial de Saint-Maurice) © Hélène Falize 2018.

Après la récolte, les auteurs de *Purin d'ortie et compagnie* (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007) recommandent de fragmenter grossièrement les orties avec un sécateur ou une cisaille avant de les faire macérer car « la fragmentation a pour but de facili-

144 Hélène Falize

ter l'extraction des substances actives par éclatement de poche à essence » et est « cruciale pour la réussite des extraits » (*Ibid.* : 25). Ce conseil apparaît aussi dans la recette figurant dans l'Arrêté du 28 avril 2011 autorisant la mise sur le marché du purin d'ortie en tant que PNPP à usage phytopharmaceutique : « la fermentation peut être facilitée si l'ortie est préalablement hachée ». Cependant, les jardiniers semblent l'ignorer.

Le récipient de macération

La seconde étape est la macération des orties qui consiste à les faire baigner dans l'eau jusqu'à fermentation. Concernant le récipient, si les auteurs recommandent d'en utiliser un de grande contenance en plastique et de laisser pénétrer l'air (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007: 25), le choix des jardiniers se fait plutôt par facilité. Ceux de l'association Saint-Jacques utilisent des pots en plastique d'une contenance de 5 litres environ, semblables au pot de moutarde de M. Brood. Ce dernier m'informa qu'il l'avait obtenu grâce à son fils qui travaille dans la restauration. Seul J-C. Caumartin utilise des bidons en plastique, comme les jardiniers de l'association Saint-Maurice. Ces bidons en plastique sont de contenances variées allant de 50 à 500 litres et, selon J-R. Macaux, sont souvent laissés par les anciens locataires des parcelles. Il ajouta aussi qu'Étienne, jardinier souvent évoqué par ce dernier et A. Roedsen, absente à cause de problèmes de santé, se servent d'une grande poubelle. Seul Paul se sert d'un seau semblable à ceux des jardiniers de Saint-Jacques.



Photo 2. Bidons en plastique à côté de la cabane de A. Roedsen (jardin familial de Saint-Maurice) © Hélène Falize 2018.

La collecte et la qualité de l'eau

L'eau employée par tous les jardiniers est de l'eau de pluie. Pour les jardiniers des nouveaux jardins de l'association Saint-Jacques, cela peut s'expliquer par le fait qu'un récupérateur d'eau a été fourni par la mairie, que tous me disent utiliser par commodité. En revanche, J. Caumartin, qui loue une ancienne parcelle, ainsi que les jardiniers de Saint-Maurice, n'ont pas de récupérateur d'eau. Ils placent alors un bidon en dessous de la gouttière de leur cabane afin de récupérer l'eau de pluie, qui est gratuite. Dans ce sens, la recette définie par l'AMM préconise l'utilisation de l'eau de pluie, tout comme les auteurs qui la qualifient de « meilleure » car « la plus riche en micronutriments » et « à température ambiante » (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007 : 24). Néanmoins, ces derniers émettent quelques recommandations concernant son pH qui doit être contrôlé fréquemment. En effet, pour eux, il ne doit pas dépasser la valeur de 5, alors que sur la recette officielle, nous lisons qu'il doit

être « de l'ordre de 6 à 6.5² ». Si le pH de l'eau de pluie est trop acide (inférieur à 5), les auteurs recommandent d'y ajouter de la cendre de bois, et, s'il est trop alcalin, du vinaigre d'alcool, tel qu'il est vendu dans le commerce, à bas prix (*Ibid.* : 24). Parmi les jardiniers, seul Paul dit déjà avoir contrô-lé le pH de l'eau de pluie qu'il récupère avec un pH-mètre. Il a alors constaté qu'elle était trop « alcaline de l'ordre de 6,6³ » mais l'utilise quand même car elle est « gratuite » (Paul, communication personnelle, 2018). De plus, il ajoute qu'il se méfie des informations médiatiques qui manipulent la plupart du temps la population. Nous pouvons d'ailleurs appuyer son propos en constatant que les deux techniques de fabrication, l'une officielle et obligatoire pour la commercialisation, l'autre élaborée par des agronomes et auteurs, sont différentes.

Les jardiniers verseront ensuite l'eau directement sur les orties contenues dans les bidons bleus ou dans les seaux en plastique. Seuls A. Roedsen et J-R. Macaux commencent par mettre les orties dans des filets à pommes de terre avant de les insérer dans les bidons bleus qui contiennent déjà l'eau. A. Roedsen dit qu'elle « nouera les filets de pommes de terre avec une ficelle » alors que J-R. Macaux dit simplement « les mettre », sans détailler s'il les noue ou pas. Tous deux expliquent que les filets servent ainsi « de filtre » pour récupérer seulement le « jus d'ortie » (Roedsen, entretien enregistré, 2018; Macaux, entretien enregistré, 2018).

-

² Arrêté du 28 avril 2011 autorisant la mise sur le marché du purin d'ortie en tant que PNPP à usage phytopharmaceutique.

³ Paul, communication personnelle, 2018.



Photo 3. Paul verse l'eau de pluie récupérée par la gouttière de sa cabane sur des feuilles et des tiges d'orties contenues dans un seau en plastique d'une contenance de 7 litres (jardin familial de Saint-Maurice) © Hélène Falize 2018.

Les quantités de matières premières

La recette à suivre pour l'obtention de l'AMM préconise d'effectuer la fermentation à un dixième de masse de matière active (les orties), tout comme les auteurs de Purin d'ortie et compagnie (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007: 25). En revanche, les jardiniers ne se soucient guère des quantités exactes. M. Buysine de l'association Saint-Jacques déclare même : « c'est très empirique mon histoire » (Buysine, communication personnelle, 2018). Néanmoins, tous semblent connaître à peu près les doses qu'ils utilisent. Luc, de l'association Saint-Jacques, estime que pour 5 kg de feuilles d'ortie, il ajoute environ 50 litres d'eau : inconsciemment, il réalise sa macération à un dixième de masse de matière active, la quantité idéale selon les recettes médiatisées. On peut émettre l'hypothèse que la transmission s'opérant de génération en génération a influencé les rédacteurs de nos deux recettes. L'ancienne génération, ayant moins de connaissances scientifiques, devait d'abord tester empiriquement l'efficacité de l'extrait. Une fois le constat de la mesure idéale établi, c'est par mimétisme, en visualisant et mémorisant les procédés, qu'ils se sont approprié une méthode et se la sont transmise. Les auteurs appuient ce propos en expliquant que c'est grâce à une expérimentation empirique que la science a pu démontrer aujourd'hui l'efficacité de l'extrait fermenté d'ortie (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007 : 18). Dans le cas d'A. Roedsen, elle ajoute de l'eau en fonction du nombre de filets de pommes de terre qu'elle dépose dans un bidon, estimant que pour 3 à 5 filets, elle y ajoute 50 à 60 litres. Quant à J-R. Macaux, il explique que dans un bidon bleu de 200 litres, il remplit toujours la moitié d'ortie et la moitié d'eau. Enfin, J. Caumartin estime mettre « l'équivalent d'une

balle de paille d'ortie dans 200 litres d'eau » (J. Caumartin, entretien enregistré, 2017). Ainsi, les jardiniers ont des méthodes différentes pour fabriquer l'extrait. L'hypothèse peut être la suivante : ils élaborent les procédés de fabrication qui leur ont été transmis après avoir constaté qu'ils permettaient de fabriquer un extrait efficace.



Photo 4. Filet de pommes de terre contenant les orties (Urtica urens L.) et (Urica dioïca L.) placées dans un bidon en plastique par A. Roedsen (jardin familial de Saint-Maurice) © Hélène Falize 2018.

Les conditions environnementales et la durée de macération

Après avoir mis les orties à tremper dans l'eau, nos auteurs disent qu'il faut placer la préparation « à l'abri de la lumière avec un couvercle perméable » (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007 : 25). La macération est donc aérobie, l'oxygène doit pouvoir pénétrer. La recette de l'Arrêté du 28 avril 2011 pour l'AMM ne précise rien à ce propos. Concernant les jardiniers, Paul explique mettre son seau dans sa cabane avec un couvercle laissant passer l'air. J-R. Macaux la prépare dans des bidons bleus, qu'il laisse dehors et éloignés de sa cabane à cause de l'odeur, et couvre parfois. M. Brood explique quant à lui qu'il ne peut pas mettre son seau dans sa cabane car celle-ci est en métal, il y fait donc trop chaud. Il le laisse dehors au fond de son jardin sans couvercle. Quant à Aimée, elle laisse son bidon dehors, proche de sa cabane sans couvercle car l'odeur ne la dérange pas. On peut ainsi penser que tous ne tiennent pas compte des conditions de macération et mettent leur préparation là où ils pensent ne pas à avoir à la déplacer jusqu'à son utilisation.

Puis vient l'étape de contrôle de la durée de macération. La recette préconisée pour l'obtention d'AMM explique qu'il faut « brasser le mélange tous les jours ». Les auteurs de l'ouvrage ajoutent que le brassage est très important – au moins 10 minutes par jour – car il permet de faire pénétrer de l'oxygène dans la préparation qui s'ajoute à celle déjà présente dans l'eau d'origine (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007 : 24-25). Certains des jardiniers effectuent un temps de brassage quotidien bien moindre. Paul, Luc et M. Buysine disent brasser tous les jours pendant une minute environ. M. Brood, quant à lui, brasse « un

petit coup de temps en temps, une fois tous les deux jours pendant une minute ou deux » (M. Brood, communication personnelle, 2018). Cette différence s'explique peut-être par le fait que M. Buysine, Paul et Luc habitent à 5 minutes à pied de leur jardin, alors que M. Brood doit prendre la voiture pour se rendre au sien.

Enfin, les auteurs expliquent que le temps de macération dépend de la température ambiante. Selon eux, plus la température de l'air est élevée, plus la fermentation est rapide. Ainsi, si la température est comprise entre 18°C et 20°C, l'extrait d'ortie fermenté serait prêt, en moyenne, en 15 jours. Le contrôle de la durée de fermentation s'effectue aussi grâce au brassage qui permet d'observer une remontée de petites bulles, ce qu'il ne faut pas confondre avec les bulles dues au brassage (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007: 26). Luc explique que lorsque les petites bulles n'apparaissent plus et qu'une fine écume se forme, le moment est venu de soutirer et de filtrer pour bloquer la fermentation, ce qui arrive selon lui au bout d'une semaine de macération à température ambiante d'environ 22°C. En revanche, tous les autres jardiniers sont dans l'incapacité d'expliquer quand la préparation a fini de macérer et est donc fermentée. Selon Paul, à une température ambiante moyenne de 20°C, environ 15 jours sont nécessaires : il inscrit donc sur le couvercle du seau en plastique la date à laquelle il a commencé à faire macérer ses orties. J-R. Macaux dit attendre 8-10 jours, M. Brood jusqu'à 3 mois et J. Caumartin que « des gros vers blancs apparaissent » (J. Caumartin, entretien enregistré, 2017). Enfin, tous disent attendre qu'une odeur nauséabonde se dégage. Néanmoins, selon les auteurs, une forte odeur est signe de putréfaction, et donc de perte d'efficacité : une fermentation réussie doit sentir une légère odeur d'excrément de vache saine

qui reste supportable. C'est pourquoi ils expliquent préférer l'utilisation du terme « extrait » à celui de « purin » qui connote une mauvaise odeur. Certes, le terme « purin » est le plus communément utilisé, transmis oralement depuis tellement longtemps, qu'ils ont fait le choix de le faire figurer dans le titre de leur ouvrage (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007 : 8). On peut émettre l'hypothèse que ce terme évoquant la mauvaise odeur aurait influencé les jardiniers à laisser durer la fermentation plus longtemps qu'il ne faudrait.

Enfin, la recette à respecter pour l'AMM recommande de « laisser macérer 3 à 4 jours à 18 °C », une durée bien trop courte pour nos auteurs. On comprend alors pourquoi l'extrait fermenté obtenu dans les conditions dictées par la recette citée dans l'Arrêté du 28 avril 2011 est qualifié par les auteurs de « piquette d'ortie » (Naulin, 2011).

La filtration

Vient le moment de filtrer la préparation, moment évoqué que brièvement dans la recette officielle, contrairement aux auteurs de *Purin d'ortie et compagnie* (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007) qui expliquent son importance et détaillent comment procéder (*Ibid.* : 28). D'après eux, cette étape doit être très rigoureuse car elle permet de conserver la fermentation. En effet, les résidus entrainent la fermentation et peuvent conduire à la putréfaction de la préparation s'ils ne sont pas filtrés à temps, ce qui lui ferait perdre son efficacité. La filtration s'effectue deux jours maximum après la fermentation, ou, en cas de canicule, juste après. Ils rappellent aussi que si on veut utiliser l'extrait en pulvérisation, il faudra filtrer très finement pour que les résidus ne bouchent pas le pulvérisateur, ce que

confirment la majorité des jardiniers. Enfin, nos auteurs conseillent d'abord d'enlever le plus gros avec un filtre à mailles éloignées et d'affiner avec un autre à mailles plus serrées, ce que Paul fait. Il filtre en premier avec un tamis de maçonnerie en plaçant un bac à gâcher (habituellement utilisé pour le ciment) en dessous pour récupérer le filtrat. Puis, il place un tissu en coton dans un entonnoir afin de filtrer très finement. L'entonnoir permet de faciliter l'insertion de l'extrait dilué dans un bidon en plastique qui le contiendra jusqu'à son utilisation. Dans le cas de J-R. Macaux, le filet de pommes de terre laissé macérer avec les orties sert directement de filtre et le « jus d'ortie » (le filtrat) reste dans le bidon bleu (Paul, communication personnelle, 2018). J. Caumartin utilise quant à lui un bout de grillage récupéré chez Matifas, l'usine où il travaillait, et enlève les gros vers blancs survenus pendant le temps de macération à la main. Enfin, Luc dit ne pas filtrer.



Photo 5. Tamis à maçonnerie de Paul qui lui sert de filtre pour filtrer son extrait fermenté d'ortie (jardin familial de Saint-Maurice) © Hélène Falize 2018.



Photo 6. Filet de pommes de terre d'A. Roedsen contenant des orties ayant macéré dans l'eau et servant à filtrer la fermentation d'ortie (jardin familial de Saint-Maurice) © Hélène Falize 2018.

Le stockage de la macération

Enfin vient la dernière étape, celle du stockage de la fermentation. Alors que la recette officielle mentionnée dans l'Arrêté du 28 avril 2011 recommande de « diluer le filtrat dans environ 5 fois son volume d'eau (eau de pluie ou de source de préférence) dans un récipient fermé et identifié [...] pour éviter que la fermentation ne reparte », nos auteurs soutiennent qu'il faut la conserver pure, dans un cubitainer fermé hermétiquement (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007 : 28). Cela explique davantage pourquoi ils qualifient l'extrait fabriqué selon la recette offi-

cielle de « piquette » (Naulin, 2011). De plus, selon eux, la dilution dépend de la manière dont on veut utiliser l'extrait (arrosage ou pulvérisation) et pour quel objectif. Placé à l'abri de la chaleur et de la lumière, l'extrait fermenté d'ortie peut se conserver deux ans. Le fait de fermer hermétiquement signifie que la fermentation reste aérobie après avoir macéré. Les auteurs expliquent que si le contenant de la préparation gonfle, il faut impérativement l'ouvrir le temps que s'échappent les gaz, sans quoi la fermentation reprendrait. En effet, les résidus d'ortie restant malgré la filtration alimentent la fermentation et peuvent la faire entrer en putréfaction (Bertrand, Petiot, Collaert, 2003: 28). Cette information très importante est seulement connue de Paul, qui dit fermer hermétiquement le bidon en plastique et le placer dans sa cabane. Les autres jardiniers disent ne pas stocker l'extrait de façon hermétique. Tous, après filtration, laissent leur extrait dans un récipient identique à celui qui a servi pour la macération avec un couvercle non hermétique, ou sans couvercle.

Enfin, la durée de conservation est incertaine chez nos jardiniers. A. Roedsen et J-R. Macaux pensent que la préparation ne se périme pas. M. Brood, M. Buysine et Luc disent qu'ils ne se sont jamais posé la question car ils l'utilisent dans les mois qui suivent. En revanche, Paul estime qu'elle n'est plus utilisable au bout d'un an. Enfin, la recette à respecter pour l'Autorisation de mise sur le marché affirme que « le purin d'ortie peut se conserver au frais jusqu'à près d'un an (par exemple dans un garage ou au sous-sol) dans un récipient identifié (plastique, verre, éviter le métal) » (Arrêté du 28 avril 2011 autorisant la mise sur le marché du purin d'ortie en tant que PNPP à usage phytopharmaceutique).

Conclusion

La fermentation d'ortie dépend des matières premières, des conditions environnementales et des personnes qui la fabriquent. En comparant les méthodes de fabrication des jardiniers des jardins familiaux avec celle dictée par l'Arrêté du 28 avril 2011 autorisant la mise sur le marché du purin d'ortie en tant que PNPP à usage phytopharmaceutique et celle des auteurs de Purin d'ortie et compagnie (Bertrand, Petiot, Collaert, 2007), il apparait que les différences les plus importantes concernent le temps de macération et le pourcentage de dilution. Selon nos auteurs, le temps indiqué dans la recette pour l'obtention de l'AMM est beaucoup trop court pour arriver à fermentation et le pourcentage de dilution beaucoup trop élevé. Ces facteurs révèlent alors une société capitaliste dirigée par l'argent où la main d'œuvre, le temps de fabrication, la qualité, doivent être réduits au maximum. D'un autre côté, nos jardiniers se fient à la mauvaise odeur pour estimer le temps de macération, odeur qui, selon nos auteurs, est en réalité signe de putréfaction et donc de perte d'efficacité.

Par ailleurs, les tests réalisés pour mesurer l'efficacité de la fermentation d'ortie sont des plus contradictoires. D'un côté, le discours des grands producteurs nationaux, jugeant les essais négatifs ; de l'autre, celui des petits producteurs régionaux, comme les membres de l'Organisation Professionnelle de l'Agriculture Biologique en Alsace (OPABA), confirmant les effets bénéfiques de la fermentation d'ortie.

En conséquence, l'Arrêté du 18 avril 2011 aurait dû mettre fin à la « guerre de l'ortie », or les agronomes et autres scientifiques prônant la légitimité des extraits tout comme ceux voulant les interdire ont été insatisfaits. C'est le cas de C. Gatineau (2013a; 2013b), président de la Confédération paysanne pour l'utilisation de l'extrait d'ortie qui explique que l'administration a pris une décision politique au détriment de toute considération scientifique pour calmer la situation. Selon lui, l'arrêté trompe le consommateur en légalisant l'extrait comme un anti-mildiou et un insecticide dont le prix, élevé, varie en magasin, et bénéficie en réalité en premier lieu à la grande distribution.



Photo 7. Extrait fermenté d'ortie de J-R. Macaux laissé dans un bidon en plastique à l'air libre (jardin familial de Saint-Maurice) © Hélène Falize 2018.

Bibliographie

ASSOCIATION POUR LA PROMOTION DES PRÉPARATIONS NATURELLES PEU PRÉOCCUPANTES (ASSPRO-PNPP),

- 2014 *Vers la fin de la guerre de l'ortie* ?, communiqué de presse, 16 juillet 2014, 1 p.

BERNARD, Jean-Louis, My, Jeannot, VESCHAMBRE, Daniel,

 2012 Protection des plantes, tradition et macération d'ortie, dossier « Regard du Conseil Scientifique », édité par la Société Nationale d'Horticulture de France, 30 p.

[En ligne, URL: https://www.jardiner-autrement.fr/wp-content/uploads/2016/12/purin-ortie-bd.pdf, consulté le 17/05/2019]

BERTRAND, Bernard, PETIOT, Éric, COLLAERT, Jean-Paul,

– 2007 Purin d'ortie et compagnie, les plantes au secours des plantes, Sengouagnet Éditions de Terran (1^{re} éd. 2003), 96 p.

DELAHAYE, Julien,

- 2015 *Utilisation de l'ortie-Urtica Dioïca L.*, thèse pour le diplôme d'état reconnu en pharmacie, 227 p.

[En ligne, URL: https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01232406/document, consulté le 17/05/2019]

FLOC'HLAY, Bernard,

 - s.d. « Le seul "purin" autorisé par l'arrêté est une " piquette d'ortie " », www.la-vague-eco.com.

[En ligne, URL: http://www.la-vague-eco.com/index.php/ Articles-de-fond/le-seul-lpurin-r-autorise-par-larrete-estune-piquette-dortie.html, consulté le 17/05/2019]

GATINEAU, Christophe,

- 2013a « Vu le prix du purin d'ortie, on peut dire n'importe quoi sur ses vertus », *L'obs avec rue89*, 29 juin 2013. [En ligne, URL: https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89planete/20130629.RUE7196/vu-le-prix-du-purin-d-ortie-onpeut-dire-n-importe-quoi-sur-ses-vertus.html, consulté le 17/05/20191
- 2013b « Il ne faut pas pousser mémé dans les orties », le blog des experts, 1^{er} juillet 2013.
 [En ligne, URL: https://www.actu-environnement.com/ae/news/analyse-guerre-de-l-ortie-18900.php4, consulté le 17/05/2019]

JEANNOT, Dominique,

- 2014 « Le purin d'ortie et les PNPP enfin reconnus par la loi », *Nature et progrès*, 99, p. 28.

[En ligne, URL: http://www.lesamisdelortie.fr/wp-content/uploads/2014/11/article-Nature-et-Progrès_01.jpg, consulté le 17/05/2019]

MICHEL, Yves,

- 2014 « Le purin d'ortie et les PNPP enfin reconnus par la loi... », www.yvesmichel.org, 29 juillet 2014.
 - [En ligne, URL: http://www.yvesmichel.org/le-purindortie-et-les-pnpp-enfin-reconnus-par-la-loi/, consulté le 17/05/2019]
- 2016 « Le purin d'ortie enfin "autorisé" », www.yvesmichel.org, 20 mai 2016.
 - [En ligne, URL: http://www.yvesmichel.org/le-purindortie-enfin-autorise/, consulté le 17/05/2019]

Mor, Héloïse,

 s.d. La grande ortie, travail réalisé dans le cadre de la faculté libre des sciences et technologies en licence 3, Université catholique de Lille, 10 p.

[En ligne, URL: http://galerneau.pierre.free.fr/ La-bo_Ouvert/pdf/urtica_dioica.pdf, consulté le 17/05/2019]

NAULIN, David,

- 2011 « Purin ou piquette d'ortie ? », *cdurable.info*, 10 mai 2011.

[En ligne, URL: http://cdurable.info/Purin-ou-piquette-d-ortie-jardinage-ecologique,3443.html, consulté le 17/05/2019]

ORGANISATION PROFESSIONNELLE DE L'AGRICULTURE BIOLOGIQUE EN ALSACE (OPABA),

 2009 Utilisation des macérations, décoctions de plante en viticulture biologique, les dossiers techniques de l'OPABA, Colmar (Alsace), www.opaba.org, 4 p.

[En ligne, URL: http://www.opaba.org/bioenalsace/wp-content/uploads/2011/07/Utilisation-des-tisanes-de-plantes-en-viticulture-MAJ_Aout-2009.pdf, consulté le 17/05/2019]

UNIVERSINATURE, l'environnement et l'éco-habitat depuis 1999.

- s.d. « Le purin d'orties hors la loi !! », *universnature.com*. [En ligne, URL : http://www.univers-nature.com/actualite/le-reste/le-purin-dorties-hors-la-loi-53016.html, consulté le 17/05/2019]

SINAÏ, Agnès,

- 2009 « La troisième guerre de l'ortie a commencé », *actuenvironnement.com*, 13 novembre 2009.

[En ligne, URL: https://www.actu-environnement.com/ae/news/guerre_ortie_8837.php4, consulté le 17/05/2019]

VIVES, François-Xavier (réalisateur),

– 2011 Secret de plantes. L'ortie, vers un jardin sauvage, film documentaire diffusé par ARTE France, 52 mn.

[En ligne, URL : https://jaiundoute.com/dossiers/08/2012/lortie/, consulté le 17/05/2019]

Articles de loi

Loi d'orientation agricole (LOA) n° 2006-11 du 5 janvier 2006 (art. 70, L. 253-1-I et L. 253-257).

[En ligne, URL: http://www.bulletin-officiel. developpement-durable.gouv.fr/fiches/ BO20061/A0010002.htm, consulté le 17/05/2019]

Décret n° 2009-792 du 23 juin 2009 relatif à la mise sur le marché de préparations naturelles peu préoccupantes à usage phytopharmaceutique (art.1.).

[En ligne, URL: https://www.legifrance.gouv.fr/eli/decret/2009/6/23/AGRG0904970D/jo/texte, consulté le 17/05/2019]

Arrêté du 28 avril 2011 autorisant la mise sur le marché du purin d'ortie en tant que préparation naturelle peu préoccupante à usage phytopharmaceutique. [En ligne, URL: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000023912654, consulté le 17/05/2019]

Décret n° 2016-532 du 27 avril 2016 relatif à la procédure d'autorisation des substances naturelles à usage biostimulant (art. 1 et art. 2).

[En ligne, URL: https://www.legifrance.gouv.fr/eli/decret/2016/4/27/AGRG1610262D/jo/texte, consulté le 17/05/2019]

Arrêté du 27 avril 2016 établissant la liste des substances à usage biostimulant (art. 1). [En ligne, URL: https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000032472055&categorieLien=id, consulté le 17/05/2019]

ENTERRER SON DOUBLE, PROTÉGER SON CORPS

Les protections du corps dans le Bwiti misoko assenguedia dans la région du Moyen-Ogooué (Gabon)

Résumé

Ce travail est le résultat d'un pré-terrain ethnographique de trois mois en Afrique centrale (septembre à décembre 2017), dans la région du bassin du Congo, au Gabon, dans la province du Moyen-Ogooué. Y est présentée la chaîne opératoire d'une protection du corps au sein du rituel Bwiti *misoko assenguedia* et, par ce biais, j'introduis le rapport des *nganga* (devinsguérisseurs) au monde, plus précisément aux éléments naturels que ces derniers utilisent dans le cadre de leurs activités rituelles quotidiennes. Pour ce faire, après les informations indispensables à la compréhension du contexte de l'étude, est présenté un déroulement-type agrémenté de données ethnographiques choisies pour leur représentativité. À travers ces exemples et à l'aide du concept de « symbolisation du réel », cet article tente de rendre compte de la richesse symbolique du Bwiti *misoko assenguedia* dans son rapport à l'environnement.

Les « protections », sortes de talismans du corps, sont d'un usage courant dans tout le Gabon, mais que sont-elles au juste? Que représentent-elles ? Comment fonctionnent-elles ? Comment sont-elles fabriquées et avec quels éléments ? C'est à ces différentes questions que ce travail essaye de répondre, se basant sur des données de terrain issues d'observations participantes complétées et approfondies par des entretiens avec les informateurs. Il ne s'agit pas, au terme d'un simple terrain préliminaire de prétendre proposer un travail exhaustif, mais plutôt de présenter une démarche exploratoire qui se base sur un matériel collecté cependant déjà assez riche. Depuis la présentation de ce texte, celui-ci a été approfondi par des données recueillies durant un second séjour effectué de janvier à février 2019. Mon travail de recherche se prolongera surtout lors d'un long terrain envisagé dans le cadre d'une thèse de doctorat planifiée pour 2020.

Dans le cadre du Bwiti, la « protection » est une sorte de talisman vue au Gabon comme un double du corps de la personne qui en demande la fabrication. Ce double doit son efficacité à deux facteurs principaux : d'abord à des éléments naturels¹ divers ajoutés au double pour le renforcer. Ensuite, au fait qu'une fois parachevée, la « protection » est cachée dans un endroit spécifique. Comme les éléments qui la composent, ce lieu a une fonction bien particulière et un rôle précis à jouer. En effet, l'objectif final du *nganga* (terme désignant toute personne initiée au Bwiti et pouvant se traduire par « devinguérisseur ») fabriquant cette protection est que le double du corps échappe au regard d'autrui, ce qui implique qu'à la fois

¹ Par naturel, j'entends des éléments végétaux, animaux ou même minéraux issus de l'environnement.

ce double et le corps du patient puissent échapper aux attaques potentielles d'un jeteur de sorts.

De nombreux auteurs ont déjà travaillé sur le Gabon et ses rituels. Je peux par exemple citer André Mary avec La Naissance à l'envers. Essai sur le rituel du Bwiti Fang au Gabon (1983), mais aussi André Raponda-Walker et Roger Sillans, qui ont publié notamment Rites et croyances des peuples du Gabon. Essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui (1962) ou encore Les Plantes utiles du Gabon (1961). Mais ces ouvrages datent de plus de trente ans et, de plus, concernent des terrains différents, car le Gabon est immense et la région concernée par cet article n'a pas encore fait l'objet de recherches directes. Ils traitent aussi de thématiques différentes, ces auteurs s'intéressant plus aux veillées (grandes cérémonies) et grandes démonstrations qu'aux pratiques quotidiennes des initiés, comme je le propose dans ce travail à travers lequel j'essaye de porter l'attention sur cette facette afin d'aborder le rituel sous un angle nouveau. De plus, si le Bwiti misoko au Gabon a déjà été documenté par Julien Bonhomme, auteur d'une thèse intitulée Le Miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon) soutenue en 2005, nos thématiques et approches divergent aussi, puisqu'il s'est avant tout intéressé aux grands événements et étapes du parcours initiatique tandis que je me suis plutôt efforcé de considérer les pratiques quotidiennes, comme je l'ai souligné plus haut. Ce travail sur la fabrication et l'utilisation des protections tente ainsi d'apporter un regard nouveau sur un ensemble rituel qui peut, de prime abord, donner à penser qu'il est déjà traité.

Le terrain

Mon terrain de recherche de master 1 d'ethnologie, d'une durée de trois mois (de septembre à décembre 2017), s'est déroulé dans la province du Moyen-Ogooué dans la région du bassin du Congo au Gabon (Afrique centrale).



Carte 1. Carte politique du Gabon © Division géographique du ministère des Affaires étrangères, 2018 [En ligne, URL:

https://www.diplomatie.gouv.fr/]. Mon terrain s'est déroulé dans la zone délimitée par le cadre noir.

J'ai effectué mon terrain, dans un petit village, à mi-chemin entre les deux chefs-lieux que sont Ndjolé et Lambaréné, à une vingtaine de kilomètres du village de Bifoun², l'un des plus importants carrefours routiers du Gabon (notamment de grumiers et de bananes). C'est en effet à cet endroit que la route nationale 1 se sépare en deux : N 1 (en direction de Lambaréné) et N 2 (en direction de Ndjolé). Entre Bifoun et Ndjolé, la population est majoritairement Fang. Pour ce qui est de celle vivant entre Bifoun et Lambaréné, elle est bien plus hétéroclite mêlant aux Mitsogho d'autres ethnies : Puvi, Eshira, Massango...³. Le Gabon compte plus d'une trentaine d'ethnies recensées, sans compter les sous-groupes (Mogomba, 2013).

C'est au milieu d'une étendue forestière⁴ parsemée d'essarts⁵ que l'on trouve le lieu où j'ai effectué ma recherche. C'est l'un des nombreux villages que l'on rencontre le long des routes qui traversent le Gabon. L'activité principale des populations locales est la plantation de bananiers plantain (*Musa paradisiaca*), destinée à la vente en gros pour Libreville. Il existe aussi une plus faible activité maraîchère diversifiée⁶ destinée à la consommation personnelle ou à la vente locale au

-

 $^{^{2}}$ Le village de Bifoun est situé à une quarantaine de kilomètres en-dessous de l'équateur.

³ D'après les propos de mes informateurs et mes propres observations.

 $^{^4}$ La forêt recouvre « plus de 80 % des terres » au Gabon (voir Meunier, Moumbogou, Doucet, 2015 : 8).

⁵ Les essarts sont des parcelles forestières amendées par défrichage et mises à feu relevant de l'essartage ou « agriculture itinérante sur brûlis avec longue jachère forestière » (Barrau, 1972 ; Jean, 1975).

⁶ Petites aubergines ou « aubergines amères » du type *Solanum aethiopicum*, ou feuilles de manioc (*Manihot esculenta*), par exemple.

niveau villageois. En saison des pluies⁷, le sous-bois est inondé à chaque averse, pouvant rendre l'accès aux plantations difficile pendant plusieurs jours. Les autres activités majeures sont les plantations industrielles de palmiers à huile (*Elaeis guineensis*), sous le contrôle de la multinationale OLAM-Gabon ainsi que des nombreuses entreprises de déboisement forestier présentes dans la région.

Dans cette zone, on trouve en majorité des forêts secondaires et des repousses cicatricielles, reconnaissables par la forte présence de parasoliers (*Musanga cecropioides*, R. Br. ex Tedlie). Il est à noter cependant que les *nganga*⁸ propriétaires terriens que j'ai rencontrés refusent d'en autoriser l'accès aux forestiers et choisissent scrupuleusement les lieux où ils font leurs essarts afin de préserver les essences rares présentes nécessaires à leur pratique du Bwiti.

Le Bwiti

Le terme « Bwiti » désigne un rite de passage initiatique masculin. Cependant, on ne peut réduire le Bwiti à cette définition, car ce rituel complexe mêle religion et médecine traditionnelle, utilise plantes et veillées, tout en étant un mode de vie ou une philosophie pour ceux qui le pratiquent. Ce rituel est

⁷ Il y a deux saisons des pluies au Gabon : une « grande saison des pluies » de début février à fin mai, et une « petite saison des pluies » de début octobre à fin novembre.

⁸ Sauf indication contraire, les termes utilisés sont en langue Bwiti. Celle-ci est composée majoritairement de getsogo, la langue des Mitsogho, mais s'est enrichie au fil du temps et des échanges de termes pouvant provenir d'autres langues, comme le puvi ou le gevove par exemple. Ce lexique particulier est utilisé dans tout le Gabon.

axé autour de la manducation de l'écorce de la racine d'une plante appelée localement *iboga* en isangu (*eboga* en getsogo) ou, plus souvent, « bois sacré » (*Tabernanthe iboga* Baillon).

Le Bwiti est divisé en trois grandes branches : tout d'abord, le disumba, « mère de tous les Bwiti », créée à la suite de la rencontre des Mitsogho⁹, peuple d'agriculteurs de savane, et des pygmées, chasseurs-collecteurs forestiers. D'après la tradition orale, ces derniers leur ouvrirent les portes de leur univers sylvestre et leur firent découvrir l'iboga¹⁰. C'est de cette rencontre que naquit le Bwiti disumba. Apparut ensuite le Bwiti misoko de la rencontre entre les Mitsogho et d'autres groupes ethniques: Massango, Puvi, et Eshira, entre autres, par l'intermédiaire de mariages et d'échanges commerciaux. Le terme misoko désigne donc toutes les formes de Bwiti (sauf celui des Fang) pratiquées par une ethnie autre que celle des Mitsogho. Cette branche a aussi la particularité de posséder un pendant féminin, le mabundi étudié par Eurydice Devos. Réunis, ils forment un ensemble rituel organisé de façon symétrique, mais aussi hiérarchique. C'est plus récemment que le dernier Bwiti est né, nommé « Bwiti Fang syncrétique », mélange de plusieurs courants et influences incluant : le disumba, le *misoko*, le *mvet* et le catholicisme.

L'assenguedia étudié ici est une sous-branche du Bwiti misoko. Créée par un nima¹¹ nommé Digulangoï Ngotogho décé-

⁹ Pour plus d'informations au sujet des Mitsogho se référer à la thèse de Guy Serge Mogomba, *Ethnoécologie des Mitsogho du Gabon : ethnobotanique et ethnozoologie* (2013).

¹⁰ L'ouvrage d'Otto Gollnhofer et Roger Sillans, *La Mémoire d'un peuple*. *Ethno-histoire des Mitsogho*, *ethnie du Gabon central* (1997) est incontournable sur le sujet.

¹¹ Terme que je traduis par : « maître du rituel ».

dé le 17 août 1965, la branche assenguedia prône un Bwiti dit « pur » par mes interlocuteurs, c'est-à-dire débarrassé de l'utilisation d'ossements humains. En effet, Binana (le maître rituel auprès duquel j'ai effectué mon terrain) me raconte que pendant une excursion en forêt, Digulangoï Ngotogho a vu une femme blanche¹². En voulant la suivre, il entendit des chants et, cherchant leur origine, il trouva des plantes qui chantent en se balançant de gauche à droite. Il décida alors d'organiser une veillée au cours de laquelle il tomba dans un « coma » et eut une vision. Il y vit son défunt père recoller les morceaux de tous les crânes humains qu'il avait utilisés dans sa vie pour sa pratique du Bwiti. À la suite de cela, il partit en pèlerinage et traversa le Gabon à pied vers Lobby, petit village aux abords de Lambaréné où exerça longtemps, à sa suite, un nganga réputé dans tout le Gabon : Kanganga, père spirituel de Binana. Lors de ce pèlerinage, Digulangoï Ngotogho organisa des veillées dans de nombreux villages afin de prôner sa nouvelle branche, mais n'initia personne avant Kanganga. Ce dernier refusa d'abord, car il disait être déjà « bien plein », c'est-à-dire déjà initié à de nombreux rituels, notamment à plusieurs branches du Bwiti, au Mwiri et bien d'autres encore. Mais sa femme le convainquit du contraire et, finalement, il accepta, devenant ainsi le premier initié au Bwiti misoko assenguedia en 1962 et son principal promoteur (Binana, communication personnelle, 12 octobre 2017).

¹² C'est la forme sous laquelle mes informateurs disent que les esprits apparaissent.

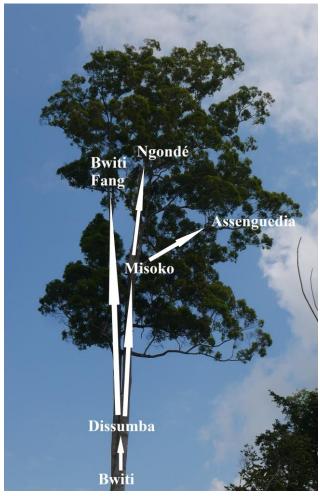


Illustration 1. Schéma reprenant les différentes ramifications du Bwiti. ¹³ Moyen-Ogooué, novembre 2017 © Marc-Emmanuel Grandgeorge 2017.

¹³ J'ai utilisé un cliché personnel d'arbre pour illustrer cette image des « branches » du Bwiti, que mes informateurs utilisent beaucoup.

Chaîne opératoire d'une protection du corps

Tout commence par une rencontre entre un *nganga* et une personne qui demande une protection, soit parce qu'elle se sent déjà la proie de sorciers et souhaite s'en délivrer, soit pour se prémunir elle-même ou ses enfants d'un danger plus ou moins précis. Dès lors, elle devient son patient et, quand ses besoins ont été ciblés par le *nganga*, une liste d'achats lui est donnée : un tissu noir, une aiguille, une boîte d'allumettes et des kaolins blanc et rouge¹⁴ entre autres, en fonction des besoins du *nganga* et de ce qu'il n'a pas déjà à sa disposition (bougie ou autres objets, tels qu'une grosse vis, par exemple).

Je souhaite préciser avant de continuer qu'il est très rare, voire que cela n'arrive jamais, qu'une protection soit fabriquée sans autres traitements (ne serait-ce que des bains de purification du corps). Cependant, pour des raisons de clarté, proposant ce découpage, il faut rappeler que celui-ci n'est pas opératoire pour mes informateurs. Les protections du corps sont part d'une approche globale des problèmes ou maladies du patient et de leur origine, couplées à des bains purificateurs ou à des « blindages » du corps, entre autres procédés.

La fabrication d'une « protection » commence par le dépôt sur un morceau de tissu noir d'éléments issus du corps même du patient : un bout d'ongle du pouce et de l'auriculaire de chaque main, du gros et du petit orteil de chaque pied ; ainsi que des cheveux provenant de la partie la plus frontale possible de la tête et de l'occipital, à la base de la nuque. Ces éléments

¹⁴ Le kaolin est une matière agglomérée ressemblant à de la craie et composée principalement d'argile pour le kaolin blanc et de bois de padouk (*Pterocarpus soyauxii*) pour le kaolin rouge.

représentent donc le corps du patient¹⁵ à la façon d'une synecdoque, et vont permettre de transmuter la « protection » en un double de lui-même. Vient ensuite la préparation de divers autres éléments servant au renforcement du corps. Ils sont de trois types : animal (crâne de *pundi*¹⁶, os de lamantin¹⁷, os de la corne d'un buffle¹⁸), végétal (plantes, fruits ou écorces de différents arbres) et minéral (« écailles de tonnerre » 19, bézoards provenant du ventre d'un crocodile : du persan pad-zahr : concrétions pierreuses gastriques vues comme magiques, expressions anormales d'une puissance surnaturelle du type « bézoard oriental »20.Il y a différentes catégories de concrétions : bézoards proprement dits et kystes pathologiques, cire d'abeille pétrifiée ou quartz hyalin des minéralogistes, résines solidifiées d'arbres, pierres lithiques et calculs contenus à l'intérieur du corps humain, formations calcaires ou grains d'or trouvés dans les poissons)²¹. Ces éléments sont grattés, pilés ou découpés finement, soit sur une assiette, soit directement sur le tissu noir qui servira ensuite de contenant. Mais qu'ont de particulier ces premiers éléments? Pourquoi peuvent-ils renforcer le corps? Je vais présenter quelques exemples à titre de réponse.

_

 $^{^{15}}$ Ils font de la protection une icône du patient, c'est-à-dire un double parfait qui est lui.

¹⁶ Cercopithèque couronné: Cercopithecus pogonias.

¹⁷ Nom zoologique : Trichechus senegalensis.

¹⁸ Nom zoologique : *Sincerus sp.*

¹⁹ Selon mes informateurs, c'est un élément que l'on récupère à l'endroit où la foudre a frappé et a donc cristallisé le sol. Cela se présente sous la forme d'une fine pellicule ressemblant à du verre.

Qui se différencie du « bézoard occidental » ou ægagropile, du grec aigragos « chèvre sauvage » et pilos « balle de laine foulée » consistant en une boule de poils trouvée dans les entrailles de certains animaux.

²¹ Pour plus d'information, voir Leger, 1975 : 196-204.

Le pundi, d'abord, est considéré comme le roi des singes. Les informateurs disent régulièrement que « quand il parle, on l'écoute. Même le gorille arrête de cabiner²² ». Sa présence dans la protection permet donc d'être entendu de tous. Les brisures du bézoard de crocodile, quant à elles, sont insérées parce que « qui va venir te chercher dans le ventre d'un crocodile ? » comme me le dit Binana. Enfin, mentionnons le mupanzi²³ dont les gousses « s'ouvrent avec fracas à maturité », expulsant les graines au loin (Meunier, Moumbogou, Doucet, 2015: 190). Ainsi, « le fruit dégage ce qui est mauvais » (Binana, communication personnelle). Ces exemples montrent que c'est par une « symbolisation du réel » que sont sélectionnés les éléments qui servent au renforcement du corps du patient. La symbolisation du réel désigne, selon moi, l'action qui consiste à utiliser des caractéristiques physiques observables d'un objet, d'un arbre, d'une plante ou encore d'un animal, telles que leur couleur ou leur forme, en les symbolisant afin de les rendre opérantes dans le cadre du rituel.

Tous ces éléments ont été accumulés dans des corbeilles par le *nganga* depuis son initiation, et ce au fil de chasses, de rencontres, de découvertes en forêt, ou encore en allant au marché se fournir. Avant de refermer la « protection », des kaolins blanc et rouge sont ajoutés. Les trois couleurs du Bwiti sont ainsi rassemblées : le rouge du sang menstruel, le blanc du jour ou de la pureté (et du sperme, donc de la fertilité) et le noir de la nuit et du mystère. Pour finir, le *nganga* y ajoute un parfum « spirituel » (préparé à base de fragrance naturelle mêlée à des

 $^{\rm 22}$ Terme vernaculaire propre à l'Afrique francophone désignant le fait de déféquer.

²³ En isangu mubala (Pentaclethra macrophylla Benth).

plantes) et souffle sur le contenu de la fumée de tabac, en offrande aux esprits afin d'obtenir leur faveur.



Photo 1. Au premier plan, différents éléments râpés et coupés prêts à être ajoutés dans les morceaux de tissus noirs, dans lesquels on peut notamment distinguer des ongles coupés, Moyen-Ogooué, octobre 2017 © Marc-Emmanuel Grandgeorge 2017.

L'étape suivante, essentielle, est celle du nouage de la « protection ». Cette étape est loin d'être anodine, puisqu'elle demande une grande attention et doit s'effectuer à l'abri des regards. Un deuxième morceau de tissu noir, plus long, est installé sous le premier. Ce dernier est replié sur lui-même avec soin, de sorte qu'aucun élément n'en sorte, puis est pincé. On vient ensuite l'envelopper avec le deuxième morceau de tissu et le sceller avec un nœud d'arrêt, serré le plus fort possible, si bien

que souvent, et si un autre *nganga* est présent, chacun se saisit de l'une des extrémités et tire de toutes ses forces. Pour sécuriser le tout, un second et dernier nœud est fait de la même manière. En effet, rien ne doit sortir de cet assemblage qui ne doit jamais s'ouvrir. Si cela venait à se produire, la « protection » ne serait plus efficace. Le passage entre les mains du *nganga* est également une forme de transmission de puissance et de l'énergie de ce dernier. Si la « protection » venait à s'ouvrir, cela signifierait que des attaques de sorciers auraient réussi à en venir à bout à force de répétition. Pour clôturer cette étape de nouage, on asperge à nouveau la « protection » de parfum spirituel et on la recouvre de kaolin rouge.

Pour être efficiente, la « protection » doit ensuite être activée : une demande est donc faite aux esprits avec une noix de zingu (Monodora myristica). C'est le fruit du « muscadier du Gabon », également appelé « faux-muscadier » ou « muscade calebasse ». C'est une Annonacée donnant des fleurs qui ressemblent à des orchidées. Sa noix est un petit fruit à cosses que l'on ouvre en pinçant l'une de ses extrémités avec les incisives. Les cosses servent ici d'outil de consultation, de médium entre les humains et les arbres pendant que la noix est mâchée. Le nganga agite les cosses dans sa main droite en demandant aux esprits de protéger le patient, en lui souhaitant une longue vie ou encore la réussite. Puis, il lance les cosses sur le sol : si elles tombent chacune du même côté, il crie « bwekae24 ». Cela indique que les esprits disent que « tout est bon », que la protection a été bien faite et est active. Le nganga crache alors la noix qu'il mâchait sur la « protection ». Dans le cas contraire, si les cosses sont tombées de deux côtés différents, il recommence le

 24 Que je traduis par « je vous salue » ou « salutation ». C'est le mot qui marque le début et la fin de toute séquence rituelle.

processus de la même façon, mais en confessant les erreurs qu'il a potentiellement commises dans la semaine et priant les esprits de l'excuser.



Photo 2. À gauche, une protection déjà nouée. À droite, une protection prête à être fermée, Moyen-Ogooué, octobre 2017 © Marc-Emmanuel Grandgeorge 2017.

Entre cette étape et la suivante, un moment de repos – on pourrait dire de méditation – est donné à la « protection ». Pour ce faire, celle-ci est placée devant l'*illiba*²⁵ avec une ou plusieurs bougies allumées. Le but est de laisser le temps aux esprits de bénir cette « protection » ; les informateurs disent « de descendre sur la protection ».

Protéger la protection

La dernière étape est l'enterrement de la « protection » afin de « cacher le corps ». Il faut insister sur l'espace dans lequel

²⁵ Lieu sacré dans le temple du *nganga* où sont entreposées ses corbeilles de *bwiti-talismans*, qui contiennent des esprits.

elle va être enterrée : la forêt, et non plus le temple²⁶. Le ou les nganga, accompagnés du patient, partent en forêt avec la « protection » rangée dans une sacoche rituelle appelée gibecière²⁷. Les différents lieux où les « protections » peuvent être cachées sont jalousement gardés secrets, car si elles venaient à être trouvées, des sorciers auraient un accès direct au corps du patient et le risque serait alors mortel pour lui. C'est la raison pour laquelle les endroits choisis sont éloignés des sentiers qui lézardent la forêt et qu'il ne doit être laissé qu'un minimum de traces. Pour cela, les nganga ne débroussaillent que le strict nécessaire afin de dégager un passage jusqu'à l'endroit retenu. Ce dernier n'est pas choisi au hasard : par exemple, la « protection » n'est pas simplement enterrée dans le sol à peine creusé. En effet, comme déjà souligné, une « protection » qui s'ouvre n'est plus efficace. Pour l'éviter, il faut lui trouver un écrin qui va jouer un rôle primordial de renforcement du corps et, surtout, le rendre inaccessible, à l'aide d'une symbolisation du réel. Prenons un lieu privilégié où sont enfermées les protections : au fond d'un trou creusé dans les contreforts d'un arbre localement dénommé fromager, kapokier (Ceiba pentandra) en français. Les protections sont enfoncées dans ses contreforts, parce qu'« un fromager, ça ne se grimpe pas » : jeune, le tronc de cet arbre est couvert d'épines empêchant toute tentative d'ascension. En grandissant, le tronc entièrement lisse, d'un diamètre de deux mètres et d'une hauteur de cinquante, n'offre pas de prise, rendant l'ascension inenvisageable : « le grimper,

_

 $^{^{26}}$ Espace intermédiaire entre le village (Ager, espace domestique) et la forêt (Sylva, espace sauvage).

²⁷ Leur signification est complexe et à cheval sur plusieurs sociétés secrètes. Ce sont de petites sacoches tissées le plus souvent aux couleurs du Bwiti (en rouge et noir), de formes rondes et portées en bandoulière.

c'est mourir ». Aucun sorcier ne pourrait atteindre la cime de cet arbre pour atteindre le corps du patient protégé.



Photo 3. Deux nganga préparant le contrefort afin de pouvoir y insérer la protection, Moyen-Ogooué, octobre 2017 © Marc-Emmanuel Grandgeorge 2017.

Arrivés au fromager sélectionné, les *nganga* nettoient sommairement l'aire près du contrefort choisi. Le déblayage terminé, l'un mâche une noix de *zingu* en secouant les cosses dans sa main et expliquant simultanément à l'arbre la raison de cette venue. Puis, il crache dessus la noix mâchée et jette au sol les cosses de la noix afin de vérifier si l'arbre et les esprits donnent leur accord. Comme précédemment, si les cosses tombent toutes deux du même côté, c'est qu'ils acceptent. Avec sa machette, le *nganga* découpe alors un carré d'écorce d'environ dix

par dix centimètres, au sein même du contrefort. Ce dernier est alors utilisé pour une deuxième demande à l'arbre, une confirmation : toujours à l'aide de sa machette, le nganga sépare le morceau d'écorce découpé du contrefort. S'il retombe sur le sol, face intérieure visible, c'est que l'arbre donne son accord. Le nganga crie alors « bwekae », suivi du « basé »28 des personnes présentes en guise de réponse. Un trou est creusé dans le contrefort à l'aide d'une large vis et d'un couteau afin de pouvoir y introduire la « protection ». Cette dernière y est insérée puis à demi enfoncée à l'aide de la vis et d'un marteau. De la fumée de tabac est soufflée dessus en offrande aux esprits, puis le nganga achève d'enfoncer la « protection » de façon définitive. Il souffle dessus une dernière fois de la fumée de sa cigarette. Il fixe enfin par-dessus le morceau d'écorce préalablement découpé. Pour clôturer le tout, de la terre prélevée au pied de l'arbre est frottée à l'endroit où il a été « blessé » afin de l'aider à cicatriser. L'endroit est ensuite abandonné en couvrant au mieux les traces de passage. Le lieu exact, secret, ne doit jamais être divulgué. De toute façon, selon les informateurs, « si l'on y revenait, on n'y trouverait plus rien. L'arbre aurait déjà cicatrisé ».

Conclusion

La « protection » est un substitut iconique du corps à double action : en premier lieu, elle le renforce grâce à des éléments choisis sur la base d'une symbolisation du réel. En second lieu, une fois cachée en forêt, inaccessible au sommet du fromager, elle permet au patient d'échapper au regard des sorciers.

²⁸ Interjection permettant à l'auditoire d'exprimer son approbation.

J'utilise ici le concept de « symbolisation du réel » plutôt que celui d'« efficacité symbolique » proposé par Claude Lévi-Strauss (1949), car ce dernier ne me paraît pas adapté pour rendre compte avec justesse de ce que j'ai observé et surtout il n'est pas opératoire pour les officiants à qui je l'ai expliqué. Ces derniers « symbolisent le réel qui les entoure » pour le rendre efficace sur un plan défini comme « mystique », mais en aucun cas ne semblent considérer que leur pratique est « symboliquement efficace ». Le danger est pour eux réel, la mort bien présente et l'on ne peut se permettre de réduire leur vie et leur travail au concept d'« efficacité symbolique » sans profondément déformer et réduire le Bwiti à ce qu'il n'est pas.

Bibliographie

BARRAU, Jacques,

- 1972 « Culture itinérante, culture sur brûlis, culture nomade, écobuage ou essartage ? Un problème de terminologie agraire », Études rurales, 45, p. 99-103.

BONHOMME, Julien,

- 2003 Le Miroir et le crâne : parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon), Paris, École des Hautes études en sciences sociales (thèse de doctorat en anthropologie sociale, sous la direction de Philipe Descola), 576 p., multigr.

GOLLNHOFER, Otto, SILLANS, Roger,

– 1997 La Mémoire d'un peuple : ethno-histoire des Mitsogho, ethnie du Gabon central, Paris, Présence Africaine, 244 p.

GRANDGEORGE, Marc-Emmanuel,

2018 Des racines au feuillage. Ethnographie des pratiques quotidiennes dans le Bwiti misoko assenguedia (région du Moyen-Ogooué, Gabon), Strasbourg, Institut d'ethnologie de l'université de Strasbourg (mémoire de master d'ethnologie 1ère année, sous la codirection de Roger Somé et Pierre Le Roux), 156 p., multigr.

IDIATA. Daniel Franck.

 - 2007 Les Langues du Gabon. Données en vue de l'élaboration d'un atlas linguistique, Paris, L'Harmattan, coll. « Études africaines », 272 p.

JEAN, Suzanne.

1975 Les Jachères en Afrique tropicale. Interprétation technique et foncière, Paris, Institut d'ethnologie, coll. « Mémoires de l'Institut d'ethnologie », 168 p.

LÉGER, Daniel,

- 1975 « Les bézoards : "Pierres animales" rituelles chez les Bahnar-Jolong de Kontum (Vietnam-Sud) », in R. Pujol (sous la direction de), L'homme et l'animal : [actes du] premier colloque d'ethnozoologie, Paris, Institut international d'ethnoscience, p. 196-204.

LEROI-GOURHAN, André,

- 2013 Évolution et techniques, tome 1, L'Homme et la matière, Paris, Albin Michel, coll. « Sciences d'aujourd'hui » (1^{re} éd. 1943, Albin Michel), 352 p.
- 2015 Évolution et techniques, tome 2, Milieu et technique,
 Paris, Albin Michel, coll. « Sciences d'aujourd'hui » (1^{re} éd. 1945, Albin Michel), 480 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude,

- 1949 « L'efficacité symbolique », Revue de l'histoire des religions, 135 (1), p. 5-27.

MARY, André,

– 1983 La naissance à l'envers : Essai sur le rituel du Bwiti Fang au Gabon, Paris, L'Harmattan, 384 p.

MEUNIER, Quentin, MOUMBOGOU Carl, DOUCET Jean-Louis,

– 2015 *Les Arbres utiles du Gabon*, Gembloux, Les presses agronomiques de Gambloux, 340 p.

MOGOMBA, Guy Serge,

 2013 Ethnoécologie des Mitsogho du Gabon: ethnobotanique et ethnozoologie, Metz, université de Lorraine (thèse de doctorat en ethnologie, sous la direction d'Abdel Wedoud Ould Cheikh et d'Éric Navet), 431 p.

RAPONDA-WALKER, André, SILLANS Roger,

 1962 Rites et croyances des peuples du Gabon : Essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui, Paris, Présence Africaine, 377 p.

LA CUISSON DU PAIN DOMESTIQUE DANS LES FOURS DE QUARTIER MAROCAINS Ethnographie d'une pratique citadine de l'entre-soi (Tétouan, Maroc)

Résumé

Dans l'ancienne médina de Tétouan, comme dans beaucoup de villes marocaines, le pain « fait-maison » relève d'une production domestique réalisée dans la *hawma*. Cette notion, qui traduit une idée proche de celle du quartier, prend une valeur particulière dans le contexte maghrébin, au point de signifier le fait du « vivre ensemble » en ville (Grangaud, 2013 : 3). La cuisson du pain fait-maison, y est en effet déléguée à un fournier, dont le travail s'inscrit dans un cercle socio-spatial caractérisé par la proximité, l'entraide et la confiance. C'est une forme particulière d'urbanité qui se dessine alors à travers l'étude de cette cuisson collective, et que cet article, fruit d'un séjour exploratoire de septembre 2016 à juillet 2017, puis d'un travail de terrain réalisé entre décembre 2017 et février 2018, vise à présenter.

186 Elena Landmann



Photo 1. La pâte est levée, les premiers plateaux du quartier sont arrivés dans le farran et disposés devant la fosse où travaille le fournier, Tétouan, janvier 2018 © Elena Landmann 2018.

Mes recherches de terrain ont eu lieu entre fin décembre 2017 et fin février 2018 dans la ville de Tétouan, sur la pointe Nord du royaume du Maroc, au seuil de la chaîne montagneuse du Rif. Située à trente kilomètres de l'enclave espagnole de Ceuta, et à cinquante kilomètres de la ville de Tanger, elle compte environ quatre-cent mille habitants et est considérée comme la plus « andalouse » du Maroc, du fait de son histoire liée aux musulmans exilés d'Al Andalus qui quittèrent l'Espagne alors redevenue chrétienne. Sa relation avec la culture espagnole résulte également de l'époque coloniale et de son statut de capitale du Protectorat espagnol jusqu'en 1956. Sur le plan linguistique, Tétouan est l'une des rares villes marocaines où la langue française n'est pas connue de manière

générale : on y parle essentiellement le darija, une version dialectale de l'arabe teintée de fortes particularités locales, mais nombreux sont ses habitants qui ont une connaissance de l'espagnol.

Logeant dans l'ancienne médina durant mon terrain, j'ai fondé ma recherche sur l'observation directe et participante de la vingtaine de fours situés dans cette partie de la ville, dont il m'a d'abord été nécessaire de dresser la cartographie. J'ai longuement discuté avec les fourniers et les habitants de ces quartiers, mais aussi avec des Tétouanais-ses vivant dans d'autres parties de la ville, et dont les souvenirs d'enfance sont marqués par l'usage des fours de quartier¹ à l'époque où celui-ci constituait encore la norme partout dans la ville. Dans la mesure où cela me permettait d'opérer des comparaisons, j'ai également conduit plusieurs entretiens avec des Marocains originaires d'autres villes.

Peut-être parce qu'ils relèvent d'une utilisation banale, très peu de références sur ces fours sont présentes dans la littérature ethnographique que j'ai pu rassembler, en dehors de simples mentions, d'une chanson populaire traitant d'un « mauvais fournier » et recueillie par C. Geertz dans la ville de Sefrou en 1979 (2003 : 246-248), ainsi que d'un recueil de textes de William Marçais (1911: 127-151) relatant la vie dans les fours de quartier de Tanger, ville voisine de Tétouan. Ayant aperçu l'un de ces fours lors de mon premier séjour, c'est à la fois le peu d'information sur cette cuisson collective très peu visible à première vue, ainsi que la valeur symbolique et sociale du pain

¹ Par souci d'anonymat, tous les prénoms ont été changés, et les noms de lieux trop précis, évités.

fait-maison qui ne m'était par définition pas accessible en tant qu'étrangère, qui m'ont poussée à approfondir ce sujet.

La confection domestique du pain en ville

« Et quant au pain, tous les gens de la ville qui ont une famille, le font chez eux. Ceux qui n'ont personne, les étrangers qui connaissent seulement le ragoût des croquants, pauvres diables, ne peuvent qu'acheter le pain des boulangères. Mais, chez nous, on trouve honteux qu'un homme, qui a un intérieur, s'en aille acheter le pain du marché » (Marçais, 1911 : 128).

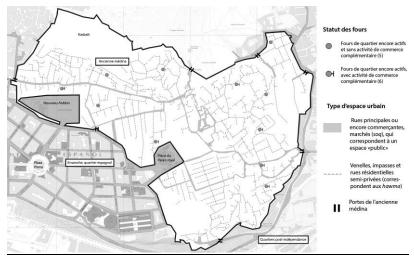


Illustration 1. Localisation des fours assurant toujours une cuisson pour la sphère domestique, à partir des données de terrain, Tétouan, 2018 © Elena Landmann 2019 (à partir du fond de carte de Malo de Molina, Dominguez, 1995).

Sur le plan des représentations, le *khobz dar* (pain-maison) est très valorisé par les Marocain-es de manière générale, tant pour des raisons tant gustatives que diététiques, sociales, morales ou encore affectives.

Dans le contexte urbain de l'ancienne médina, la production domestique du pain revêt une dimension particulièrement sociale et collective, du fait de la nécessité² de le cuire en dehors de la maison, dans le four (farran) de quartier le plus proche. Cette nécessité, qui distingue la cuisson du pain en ville de celle à la campagne – où chaque famille dispose de son propre four en terre à l'extérieur de la maison – repose à la fois sur des questions d'hygiène vis-à-vis du feu dans l'espace domestique³, de manque de place, et de quantité de mets à cuire pour chaque maisonnée, où plusieurs cellules familiales et générations peuvent cohabiter.

Le pain fait-maison s'oppose au pain acheté sur le marché, khobz del soq, dont la consommation fut longtemps considérée comme étant le sort peu envié des étrangers ou voyageurs, par définition « sans famille » (Marçais, 1911 : 128). Aujourd'hui, cette vision encore très présente dans les discours est contredite dans la pratique, où l'achat du pain se généralise, l'emportant progressivement sur sa confection quotidienne et domestique,

² Rares sont les foyers de l'ancienne médina qui sont équipés d'un four électrique ou d'un four à gaz, qui ne serait de toute façon pas adapté en termes de taille pour suffire à la production de pain en quantité suffisante pour une famille étendue, sans parler de la qualité de cuisson supérieure attribuée au feu de bois.

³ Comme le montre Colette Pétonnet (1927 : 72), le feu est considéré comme « salissant » et la cuisson est dans la mesure du possible située à l'extérieur, et non sous le même toit que le foyer, même dans le cas de cuisson ne nécessitant pas plus que le petit brasero domestique (kanoun), que l'on placera alors sur le toit ou dans l'espace du patio par exemple.

190 Elena Landmann

qui d'après mes interlocuteurs restait la norme partagée par les familles tétouanaises jusque dans les années 1980. Ce passage de la confection à l'achat est particulièrement achevé dans les quartiers extérieurs à l'enceinte de l'ancienne médina : « Ensanche » (l'ancien quartier colonial espagnol) ainsi que les nouveaux quartiers post-indépendance, ont vu presque tous leurs fours reconvertis ou fermés. L'intérieur de l'ancienne médina abrite en revanche une vingtaine de fours encore actifs, dont une dizaine qui œuvrent encore complètement ou partiellement pour la sphère domestique (illustration 1).

Les familles, certes en moins grand nombre ou à une fréquence parfois moins quotidienne, viennent y faire cuire leur pain et d'autres mets. Les causes et implications de l'utilisation décroissante des fours de quartier sont indissociables des grandes transformations sociales, urbaines, économiques et technologiques qui touchent actuellement les villes marocaines, et pourraient faire l'objet d'un écrit à part entière. Je m'attacherai ici à montrer que l'usage toujours en cours des fours de quartier dans l'espace de l'ancienne médina me semble grandement tenir au type particulier de vie urbaine qu'elle implique, et notamment à l'entre-soi de quartier qui y règne encore, à la différence des zones plus récentes de la ville et extérieures au rempart la délimitant, où l'espace public, marchand et anonyme est plus diffus et conduit la vie domestique à se cloîtrer plus fermement dans la maison.

Inscription socio-spatiale des fours de quartier

Situés dans les parties les plus résidentielles et labyrinthiques de l'ancienne médina, les fours de quartier sont des lieux qu'un œil non averti d'étrangère curieuse ne repère pas

aisément. Un farran se présente en effet sous l'aspect d'une petite pièce sombre directement accessible depuis la ruelle, dont la porte métallique ou en bois, similaire à tant d'autres aux alentours, ne distingue aucunement la présence. À la différence des grands axes marchands qui sont traversés librement par tous, dans une forme d'anonymat faisant du lieu traversé un espace public tel que le conceptualise Pierre Mayol (1994 : 20), l'espace de la hawma se compose a contrario de petites venelles et d'impasses, dans lesquelles l'atmosphère s'y fait beaucoup plus intime du fait de la vie domestique qui y déborde des maisonnées, des jeux d'enfants, des tenues non apprêtées des femmes, et du mélange de voix ou de bruits dont on ne saurait dire s'ils proviennent de l'intérieur des maisons ou de la ruelle. Michel Agier (2015 : 118), citant Claire Gallian, parle de ce type d'espaces citadins où « la limite entre le public et le privé n'est pas claire, et l'espace de la rue semble simplement prolonger l'espace domestique » comme d'un ensemble d'espaces urbains aux logiques socio-spatiales similaires qu'il qualifie d'espaces « semi-publics », ou parfois d'espaces publics « appropriés » par leurs habitants. On trouve ainsi dans le même groupe « les cortiços (littéralement « ruches ») de São Paulo; les callejones de Lima, les ruelles de la vieille ville basse de Tôkyô » ou encore les avenidas de Salvador de Bahia ». Bien que le même « entre-deux » soit sensible dans ces venelles ou derb (impasses ou ruelle) de l'ancienne médina, le fort sentiment d'entre-soi et l'intimité féminine ou enfantine qu'on peut y observer, de même que la surveillance informelle mais constante des entrées de quartiers par des hommes installés au coin de la rue, me poussent à préférer parler de ces espaces comme semi-privés plutôt que semi-publics. Ces espaces ont d'ailleurs longtemps relevé d'une législation tout à fait différente des espaces publics (marché et rues principales) sur le plan de l'urbanisme, qui a poussé certains auteurs à associer ces quartiers résidentiels à des espaces « privés » dans la mesure où ceux-ci relevaient non pas de l'autorité « publique » à proprement parler, mais de celle d'un « cheikh » assurant le rôle d'intermédiaire entre les habitants et l'administration de la ville (Raymond, 1998 : 66-67), pratique qui a toujours cours au Maroc, à travers la figure du chef de quartier (*mokadem*).

Pénétrer dans ces espaces qu'aucune signalétique n'indique et dont aucun obstacle ne bloque ou ne freine l'entrée, si ce n'est le jeu de regards appuyés se fixant presque instantanément sur l'étranger, comporte quelque chose d'intimidant, et le passant, étranger au quartier, comprend presque inconsciemment qu'il ne s'agit pas d'espaces « pour lui ». Pour les plus téméraires, l'aide rapidement proposée par un habitant pour « retrouver son chemin » vers les axes commerçants, difficilement déclinée en expliquant gentiment, dans le dialecte, que l'on sait parfaitement où l'on va, achève de souligner le caractère fondamentalement semi-privé, clos et surveillé de ce type d'espace de la ville que l'on peut pourtant cartographier⁴, traverser et considérer au premier abord comme un ensemble de ruelles tout à fait praticables.

Également désignée comme telle à Alger, la *hawma* est en fait un quartier plus social que spatial, où tout se joue au niveau du collectif de personnes qui « se connaissent toutes » (Gran-

_

⁴ Cette entreprise n'a pas été aisée, car l'objet « carte » n'est ni commun ni neutre, et ne peut être utilisé localement sans susciter une forme de suspicion, qui aurait inutilement inquiété quant à ma présence. J'ai donc mémorisé et revérifié mes itinéraires plusieurs fois avant de pouvoir placer les fours sur l'unique fond de carte disponible et comportant l'ensemble des ruelles, issu d'un livre en espagnol (Malo de Molina, Dominguez, 1995).

gaud, 2013: 108), et qui la constituent. Dans la mesure où l'on peut traverser la ville de porte en porte (Bab⁵) sans devoir passer par ces quartiers résidentiels et alvéolaires (voir Illustration 1), les activités qui s'y déroulent ne sont en fait pas exposées au regard de l'étranger, puisque celui qui n'y habite pas n'a pas de légitimité à y passer. Pour Isabelle Grangaud (Ibid.), « c'est la proximité activée, qui construit l'espace de la hawma. Et la hawma qui construit l'appartenance urbaine : elle définit un groupe de reconnaissance, fondé non pas sur des liens familiaux, mais sur des relations de voisinage – et qui le distingue des "étrangers", précisément les barrânî-s, ceux qui sont "au dehors" ». Or, c'est précisément ce « groupe de reconnaissance » qui sous-tend la logique même de la cuisson domestique au four de quartier, en ce qu'elle informe le geste technique du fournier et qu'elle facilite la circulation des plateaux de pain entre la maison et le four.

Un artisan au service d'un quartier : savoir-cuire et savoir-reconnaître

Dans la pièce sombre et exiguë du *farran*, le fournier travaille dans une fosse située devant la bouche du four, afin de surveiller la cuisson à hauteur de regard. Ces fours permettent une cuisson de type « indirecte » (Leroi-Gourhan, 1973 : 156-157), et sont un exemple de « fours à air chaud » qui, dans de nombreuses sociétés, servent à la cuisson du pain (*Ibid*. : 157). On peut préciser ces distinctions en ajoutant que le *farran* im-

_

⁵ La muraille entourant l'ancienne médina de Tétouan compte sept grandes portes que l'on fermait jadis le soir, une fois que tous les étrangers sans autorisation d'y passer la nuit en étaient sortis.

plique une cuisson à foyer couvert, et même doublement, puisque lui-même situé à l'intérieur d'un local dédié. Le mobilier et les outils se limitent souvent à une simple étagère de stockage, à un jeu de pelles à pain (*matrah*) d'environ trois mètres cinquante permettant de déplacer les pains, des outils pour nettoyer la cendre, et un petit stock de bois.

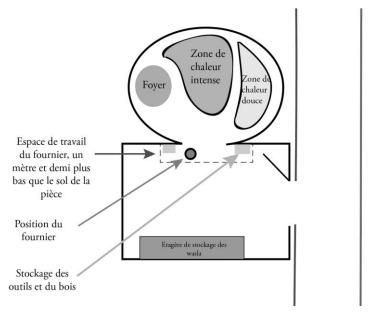


Illustration 2. Schéma de l'intérieur du farran Masdaa-Skala, à partir des données de terrain, Tétouan, 2018 © Elena Landmann 2018.

La journée de travail s'organise autour d'une succession de cuissons en suivant la chaleur descendante du feu, bien que le fournier soit toujours prêt à s'adapter aux besoins ponctuels de chacun : entre dix heures et quatorze heures, il cuit les pains des particuliers, puis, suivant la chaleur descendante – qui convient mieux pour des cuissons plus douces – vient le tour des

pâtisseries (halwa), en général jusqu'à dix-sept heures. Les usages du four de quartier sont nombreux et ne se réduisent pas à la cuisson du pain. Celle-ci reste cependant son activité la plus quotidienne et partagée, vectrice d'échanges répétés qui marquent tous les âges puisqu'enfants, comme adolescents ou adultes y participent ou assistent.

Le métier du fournier tient une place à part dans le champ des savoir-faire. À la différence des autres artisans de l'ancienne médina dont les ateliers sont rassemblés par professions dans les espaces non résidentiels au point de former le quartier « des tanneurs » ou des « menuisiers » par exemple, les fourniers sont eux dispersés dans les espaces semi-privés des *hawma*, dont ils ne sont pas forcément eux-mêmes des habitants.

Contrairement aux boulangers⁶ (*khabaz*), les fourniers ne confectionnent pas de pain pour le vendre, mais cuisent celui de différentes femmes, dont les attentes en termes de cuisson peuvent différer. Le rôle du fournier n'est donc pas d'imprimer *sa* marque de fabrique sur les pains, mais bien de les cuire en respectant celle de la cuisinière, et, surtout, de restituer le bon plateau à la bonne famille, sur la base de son excellente connaissance des liens unissant les membres du quartier.

Ces plateaux, d'environ soixante-dix centimètres sur quarante qui arrivent les uns après les autres, parfois par l'entremise de passants, n'ont pas de marques distinctives si ce n'est le tissu utilisé pour recouvrir la pâte levée – qui peut changer d'un jour à l'autre – et contiennent entre trois et sept pains chacun. Plusieurs fourniers m'ont expliqué qu'en mani-

⁶ Les boulangeries ne sont qu'au nombre de deux dans l'ancienne médina. En revanche, elles sont nombreuses à l'extérieur des remparts, où les fours de quartier ont presque tous été reconvertis ou fermés.

.

196 Elena Landmann

pulant ces pains jour après jour, les différences de farine, de graines, de forme, d'épaisseur ou de circonférence finissaient par leur être tout à fait reconnaissables. D'autres m'ont expliqué mettre en place un système de marquage des pains juste avant la cuisson⁷ lorsque trop de plateaux arrivent en même temps. Cette technique qualifiée de « débutante » par certains fourniers ne semblent cependant pas être utilisées par les plus expérimentés à qui j'ai pu parler.

En déplaçant les pains durant la quinzaine de minutes que dure la cuisson à même la brique chaude de la sole du four, le fournier garde en tête la relation entre les groupes de pain, le plateau correspondant, et la propriétaire qui les a confectionnés. Il les replace ensuite sur le bon plateau (wasla), avant de le stocker sur l'étagère, en attendant qu'un membre de la maisonnée vienne le récupérer. S'il se trompe dans la réattribution des plateaux, de véritables affaires de quartier peuvent s'en suivre⁸, et tous mes interlocuteurs ont au moins un souvenir de ce genre d'épisode, que j'ai moi-même failli observer une fois, le fournier ayant rectifié l'erreur de son apprenti à la dernière seconde.

Le travail du fournier est donc intimement lié au réseau de relations, de parenté ou de voisinage qui s'active à travers l'arrivée, la cuisson et la restitution d'un pain qui n'est pour lui jamais anonyme. Son métier d'artisan et le rôle social qui en

⁷ Le principe, qui n'est pas utilisé par tous les fourniers, consiste à piquer chaque pain d'un même plateau avec autant de points que le plateau compte de pains, pour ne pas les mélanger à ceux d'un autre plateau portant un nombre de pains différents.

⁸ C'est l'un des problèmes reprochés au « mauvais fournier » dans la chanson populaire recueillie par Clifford Geertz (2003 : 247) : « Quelques fois il le met trop tôt au four, d'autres fois il le perd ».

découle repose bien sur deux compétences : savoir cuire au feu de bois pour le quartier, et savoir restituer son pain à sa propriétaire, son geste technique étant à chaque instant informé et indissociable d'une compétence sociale.

La circulation des wasla : un marqueur de « l'entresoi »

C'est lorsque la pâte est levée qu'on la transporte jusqu'au four le plus proche. Bien souvent, ce portage est effectué par quelqu'un d'autre que la mère afin de la décharger d'une tâche qui lui ferait faire des allers-retours à l'extérieur du foyer. Son mari, un enfant, un voisin ou même un passant du quartier porte ainsi le plateau, qui arrive jusqu'au four par l'entremise de mains diverses, mais toujours « connues ». Le nom de ce plateau de bois, le *wasla*, qui provient de la racine arabe wa/sa/la (عرص ف), signifie précisément « arriver », « parvenir à », soulignant la fonction éminemment mobile de ce support, qui ne prend son sens que dans l'action du transport le menant au four ou à la maison.





Photos 2 et 3. Deux exemples de portage et de circulation du wasla, Tétouan, février 2018 © Elena Landmann 2018.

Si l'usage quotidien des fours a sensiblement baissé ces dernières années, il n'en reste pas moins que l'entraide pour le portage du plateau vers le four relève d'un comportement attendu, déjà souligné par William Marçais (1911 : 146). L'un de mes interlocuteurs principaux à Tétouan, âgé d'une trentaine d'années, m'a relaté⁹ l'importance de ce geste pour lui, même après que sa mère ait arrêté de pétrir elle-même le pain :

Moi (E): « Dans ta famille, qui apportait le pain au farran ? » (M): « Moi, toi, ma sœur... n'importe qui du voisinage...! »

(E): « La femme que j'ai vue aujourd'hui pour apprendre à faire du khobz dar m'a raconté que lorsqu'elle était enfant, sa mère posait simplement le wasla sur le sol, près de la porte, pour que quelqu'un l'apporte pour elle au farran... C'était pareil pour ta mère ? »

(M): « Je ne me souviens pas très bien si elle le faisait souvent, mais c'est quelque chose d'"attendu" [expected], oui... Tu n'as même pas à appeler qui que ce soit. Le premier qui le voit le prend et l'emporte jusqu'au farran [...]. C'est un signe, de le mettre devant la porte. Si quelqu'un le voit, il le prend. On ouvre la porte, on va dehors, et le premier qui voit ma mère avec, le prend et l'emmène jusqu'au farran. Et puis parfois, tu pouvais oublier quelque chose au farran, et le fournier te l'apportait à la maison dans la soirée, parce qu'il savait que c'était à nous » (entretien enregistré, Tétouan, 12 février 2018).

Le transport du pain jusqu'au four semble ainsi faire l'objet d'une assistance spontanée pour le transport du *wasla*, et ce, au sein de l'espace habité et partagé du quartier. Si les mères sem-

⁹ Traduction personnelle à partir d'un entretien conduit en anglais et en arabe dialectal.

blent privilégier l'aide des hommes ou des enfants du quartier pour cette mission, l'entraide entre femmes existe bien, mais plutôt au sein d'une seule et même cellule domestique : la grand-mère vient chercher le plateau de sa fille, ou les filles celui de leur mère.

Pour reprendre le terme de mon interlocuteur, faire un crochet pour emporter au four le wasla d'une mère qui n'est pas forcément celle du transporteur improvisé revient à participer, par le biais de l'objet dont on connaît et réactualise la valeur de « signe » pour une action donnée, à une pratique collective de l'entre-soi, ne serait-ce que parce que l'emplacement du four n'est connu que de ceux qui habitent à proximité. Dans la même perspective que celle adoptée par Sylvie Tissot (2014 : 4), je propose ici de voir l'entre-soi moins comme « le regroupement de personnes aux caractéristiques communes, que ce soit dans un quartier, une assemblée politique, ou encore un lieu culturel » que comme une « catégorie de l'action » (Ibid.: 8) permettant d'appréhender des formes d'emprises de l'espace et des déplacements en son sein, dans leur relation avec les questions d'identité et d'altérité qu'elle engage. Connaître la fonction mobile du wasla, et connaître l'emplacement du four où l'emporter me semble relever d'une démonstration quotidienne et banale mais au combien infalsifiable de l'appartenance à un groupe qui partage une forme d'intimité collective typique de la morphologie socio-spatiale de l'ancienne médina.

Porter l'objet « *wasla* », le sien ou celui d'une autre famille, c'est réaliser sa fonction du point de vue du groupe qui l'utilise quotidiennement, et non l'appréhender comme un simple plateau. « Pour comprendre l'objet, il faut mettre tout autour de lui l'ensemble des gestes qui le produisent et le font fonctionner »

200 Elena Landmann

(Haudricourt, 1987: 221): ce plateau, et le portage partagé entre personnes qui se connaissent et dont il fait l'objet, révèle beaucoup de cette confiance qui caractérise la hawma, en particulier si l'on se rappelle que la cuisine relève, dans la société marocaine, d'un acte « intime, secret qui ne saurait tolérer des regards étrangers » (Pétonnet, 1972:73). Cette spontanéité attendue pour le portage du plateau, qui lie matérialité de l'objet et référentiel commun de sens dans l'action, s'additionne à une attention toujours respectueuse portée au pain, qui est connu pour être attaché à la notion de baraka, ou « bénédiction » 10. Celle-ci est une émanation divine dont peuvent relever un certain nombre d'objets, de personnes ou d'aliments, au rang desquels figurent les céréales comme le blé et l'orge, et par extension le pain. La baraka relève aussi d'une valeur, non pas sur le plan du symbole, mais sur celui « de l'action » et de « la pratique sociale » (Jamous, 2002 : 212). En se rendant disponible pour transporter ou cuire cet aliment sacré, c'est aussi de réaliser la baraka dans la pratique sociale et l'entre-soi du quartier qu'il s'agit. On comprend dès lors pourquoi, tant pour des nécessités pratiques que pour des raisons morales, une telle cuisson ne semble pouvoir se dérouler que dans le cadre social clos et caractérisé par la confiance de la hawma. Dans l'ancienne médina, celle-ci garantit encore une forme d'intimité collective protégeant le caractère « introverti » de la famille musulmane (Raymond, 1998 : 3), à l'opposé de l'espace public des artères principales ou des nouveaux quar-

-

¹⁰ Mes interlocuteurs sur le terrain étaient unanimes à ce sujet. Outre le fait que les céréales sont explicitement rattachées à la notion de *baraka* dans le Coran, un ensemble de comportements très communs signifient cette valeur divine associée au pain : ne jamais le mettre aux ordures ou par terre, prononcer un *bismillah* (au nom de Dieu) avant de le pétrir etc.

tiers, constamment traversés par des inconnus ou des véhicules. La participation à la circulation du *wasla*, parce qu'elle implique un collectif plus large que celui de la cellule domestique, fonctionne alors comme l'un de ces marqueurs d'appartenance à une forme de vivre-ensemble, à la fois à l'échelle du quartier par le jeu de l'entraide et de la connaissance des lieux, mais aussi à l'échelle de l'ancienne médina et de son type de vie urbaine si particulier.

Conclusion

La circulation du *wasla*, les compétences tant techniques que sociale constituant les qualités d'un bon fournier, tout comme l'inscription socio-spatiale des fours dans l'entre-soi de la hawma, soulignent la nécessaire connaissance des lieux et confiance entre les habitants pour le bon déroulement de cette pratique domestique et collective à la fois. De la mère au fournier en passant par ses enfants, les voisins ou les passants, le moment de la cuisson se présente comme une expérience quotidienne partagée, extérieure au huis-clos de la maison, mais intérieure à l'intimité collective de la hawma, dont le statut spatial comme social permet de saisir un aspect important de la citadinité marocaine, à rebours d'une vision de la ville où la séparation plus nette entre espace privé et espace public serait seule structurante. Le cas de la cuisson collective du pain dans l'ancienne médina de Tétouan, montre ainsi que des formes de citadinité ne se créent pas uniquement dans les espaces publics et anonymes longtemps privilégiées par les études urbaines (Agier, 2015: 90). Une ethnographie des espaces d'entre-deux, où vie domestique et vie de quartier s'entremêlent, contribue à 202 Elena Landmann

une meilleure compréhension du vivre ensemble citadin, et peut par là même participer à une anthropologie de la ville.

Bibliographie

AGIER, Michel,

– 2015 *Anthropologie de la ville*, Paris, Presses universitaires de France, 248 p.

GEERTZ, Clifford,

 - 2003 Le Souk de Séfrou. Sur l'économie du bazar, Paris, Bouchène (1^{re} éd. 1979, Cambridge University Press), 263 p.

GRANGAUD, Isabelle,

– 2013 « La Hawma : les processus de disqualification d'une institution ottomane (Alger 1830) », *Insaniyat/*إنسانيات, 59, p. 105-132.

HAUDRICOURT, André-Georges,

 1987 La technologie, science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 343 p.

JAMOUS, Raymond,

 2002 Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Paris et Cambridge, Éditions de la Maison des sciences de l'homme et Cambridge University Press (1^{re} éd. 1981, Éditions de la Maison des sciences de l'homme), 303 p.

LEROI-GOURHAN, André,

– 1973 Évolution et techniques. Tome 2. Milieu et techniques, Paris, Albin Michel (1^{re} éd. 1945), 475 p.

MALO DE MOLINA, Julio, DOMINGUEZ, Fernando,

 1995 La medina de Tetuán, guía de arquitectura, Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Obras Públicas y Transportes, 304 p.

MARÇAIS, William,

- 1911 Textes arabes de Tanger. Transcription, Traduction annotée, Glossaire, Paris, Ernest Leroux, 506 p.

MAYOL, Pierre,

- 1994 « Habiter » in M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol (sous la direction de), L'invention du quotidien. Vol. 2. Habiter, Cuisiner, Paris, Gallimard, p. 15-185.

MIÈGE. Jean Louis.

– 1996 *Tétouan : ville andalouse marocaine*, Paris, CNRS Éditions, Patrimoine de la Méditerranée, 111 p.

PÉTONNET, Colette,

- 1972 « Espace, distance et dimension dans une société musulmane », *L'Homme*, 12 (2) p. 47-84.

RAYMOND, André,

- 1998 « Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles », in A. Raymond, D. Mallet, A. Rafeq (sous la direction de), La ville arabe, Alep, à l'époque ottomane (XVII^e XVIII^e siècles), Damas, Presses de l'Ifpo, p. 64-71.

TISSOT, Sylvie,

- 2014 « Entre soi et les autres », Actes de la recherche en sciences sociales, 204 (4), p. 4-9.

Transformations et disparitions des langues Le cas des langues au Vanuatu

Résumé

On entend souvent dire que les langues disparaissent, que d'ici la fin du XXIe siècle, la moitié d'entre elles auront disparu. Mais les langues disparaissent-elles vraiment? Afin de répondre à cette question, je m'appuierai sur deux langues du Vanuatu, en m'intéressant principalement au bislama (une des langues nationales) et au daakié (une langue locale). Je tenterai tout d'abord de démontrer que les langues se transforment continuellement en s'appropriant de nouveaux éléments venus de langues plus influentes. Je montrerai ensuite que les langues, malgré le décès du dernier locuteur natif, sont reconstituables à l'aide de traces écrites ou encore de liens étroits avec les langues voisines. En revanche, si la langue ne disparait jamais entièrement, sur quels éléments repose exactement l'inquiétude des linguistes vis-à-vis de ce qu'ils nomment la mort des langues, et enfin, si la mort d'une langue n'est jamais totale, quels sont les éléments qui inquiètent et poussent certains linguistes à craindre la mort des langues ?

206 Laura Perrot

Il existe dans le monde entre trois mille et sept mille langues parlées. Ce chiffre important ne peut être qu'estimé. En effet, il est tout d'abord difficile de déterminer les « frontières » de chaque langue, mais aussi de réussir à faire la distinction entre une langue et un dialecte. Selon le Centre national des ressources textuelles et lexicales (CNRTL), une langue se définirait comme étant un « système de signes vocaux et/ou de graphiques, conventionnels, utilisé par un groupe d'individus pour l'expression du mental et la communication » (CNRTL, 2012). Il faut rajouter à cela les langues des signes qui ont recours aux gestes, mais aussi à toutes les techniques du corps – incluant l'activité corporelle, le mouvement technique, l'activité gestuelle et le mouvement institutionnalisé – qui ne relèvent pas de la parole (Izard, Bonte, 2016: 177-178). À la différence, un dialecte se définirait comme une « forme particulière d'une langue, intermédiaire entre cette langue et le patois, parlée et écrite dans une région d'étendue variable et parfois instable ou confuse, sans le statut culturel ni le plus souvent social de cette langue, à l'intérieur ou en marge de laquelle elle s'est développée sous l'influence de divers facteurs sociaux, politiques, religieux, etc. » (CNRTL, 2012). La distinction entre ces deux notions n'est pas évidente, rendant le recensement des langues compliqué.

Comme semblent l'indiquer un nombre important de titres d'articles dans la presse, ces quelques milliers de langues seraient, d'ici la fin du XXI^e destinées à disparaitre de moitié : « Une langue disparait tous les quinze jours » (Simonnet, 2000), « En 2100, les Terriens parleront 3000 langues de moins » (Belot, Morin, 2005), « 50% des 6500 langues res-

tantes dans le monde auront disparu à la fin du siècle¹ » (traduction personnelle, Nuwer, 2014), « Sur les 7000 langues parlées dans le monde aujourd'hui, les linguistes soutiennent que près de la moitié est en danger d'extinction et vont probablement disparaitre à la fin du siècle² » (traduction personnelle, Wilford, 2007 : paragr. 1). Mais ces langues disparaissent-elles vraiment complètement ?

À l'aide de l'explication du cas de deux langues parlées dans l'archipel du Vanuatu : le bislama (l'une des trois langues nationales) et le daakié (langue parlée par moins de deux mille locuteurs sur l'île d'Ambrym), je montrerai dans une première partie qu'une langue peut se créer, s'adapter, se transformer en fonction de l'influence plus ou moins forte de langues plus importantes. Puis dans une seconde partie, je m'intéresserai aux liens qu'ont les langues entre elles et les traces qu'elles laissent, que ce soit une langue qui possède l'écriture ou bien une langue dite orale.

Cette recherche s'inscrit dans le cadre de mon mémoire de troisième année de licence à l'université de Strasbourg. Elle se base sur une enquête de terrain réalisée en janvier et février 2016, sur une période de deux mois, dans le village de Lalinda, sur l'île d'Ambrym, dans l'archipel du Vanuatu. J'ai été logée par le fils du chef de village, qui est le « père adoptif » d'un volcanologue avec qui je suis entrée en contact.

Je me suis servie de l'observation participante afin de pouvoir comprendre la société dans laquelle je vivais et m'y inté-

 $^{^1}$ « 50% of the world's remaining 6,500 languages will be gone at the end of the century » (Nuwer, 2014).

² « Of the estimated 7,000 languages in the world today, linguists say, nearly half are in danger of extinction and are likely to disappear in this century » (Wilford, 2007).

208 Laura Perrot

grer. J'ai complété l'observation participante par des entretiens ethnographiques tout au long du séjour. Mes principaux interlocuteurs ont été le chef du village ainsi que son fils, auprès de qui j'ai notamment appris la langue locale.



Carte 1. Carte géographique de l'archipel du Vanuatu © cartedumonde.net Source : http://www.cartedumonde.net/pays/grande/vanuatu/ (consulté le 08/02/2018)

Les langues ne cessent de se transformer

La République du Vanuatu, nommée en bislama *Ripablik blong Vanuatu*, située en Océanie, au large de l'Australie, se compose de quatre-vingt-trois îles, majoritairement d'origine volcanique, réparties sur une distance de plus de mille trois cents kilomètres entre l'île la plus au nord et celle la plus au sud. L'archipel compte plus d'une centaine de langues différentes, faisant du Vanuatu le détenteur du record mondial de densité linguistique : cent treize langues pour une population d'environ deux cent quatre-vingt mille habitants (François, 2001 : 15). Le Vanuatu possède, tel que mentionné plus haut, trois langues nationales : le bislama, l'anglais et le français. Ces deux dernières ont été héritées du passé colonial du Vanuatu, nommé autrefois les Nouvelles-Hébrides, ancienne colonie franco-britannique, dont l'archipel prendra son indépendance le 30 juillet 1980 pour devenir une république.

Le bislama est une langue créole. Le créole, selon Nicolas Tournadre se définit comme étant (2016 : 130-131) :

« [...] une catégorie de langues qui ont émergé lors de la déportation de populations diverses n'ayant pas de langues communes dans un nouvel environnement, loin de leur terre d'origine. Les langues créoles sont des langues hybrides qui mêlent un vocabulaire qui provient de la langue coloniale (français, anglais, portugais, etc.) et une grammaire qui est propre à la famille de langue d'origine (grammaire des langues mélanésiennes, de l'Ouest africain, etc.) ».

C'est notamment le cas du bislama, construit à l'aide du vocabulaire anglophone et d'une grammaire mélanésienne, lors du *blackbirding*, à la fin du XIX^e siècle. 210 Laura Perrot

Le blackbirding, terme anglais qui dérive du mot désignant le merle (l'oiseau) correspond, dans le Pacifique sud, à une période de recrutement de main-d'œuvre qui a duré approximativement de 1850 à 1900. Pendant près de cinquante ans, soixante-deux mille hommes et femmes ont été déportés, de manière plus ou moins légale, en Australie. Ces travailleurs provenaient des archipels mélanésiens parmi lesquels on compte les îles Loyautés (en Nouvelle-Calédonie), les îles Salomon, la Papouasie Nouvelle-Guinée (Parnaby, 1964), et servaient alors de main-d'œuvre très bon marché dans les plantations de coton, de café, de canne à sucre, etc. Ils travaillaient cependant aussi dans les mines, notamment en Nouvelle-Calédonie, ou bien comme domestiques pour les fonctionnaires, les commerçants et les particuliers (Masson, 1900 : 57). Toutefois, chacun de ces déportés parlait une langue qui lui était propre, ne permettant pas la communication entre ces derniers. C'est à cette période que se sont donc créés les créoles de la Papouasie Nouvelle-Guinée ainsi que celui du Vanuatu. Quand ces travailleurs sont revenus dans leur village, ils ont rapporté avec eux ce nouveau bagage linguistique, qui est le bislama, et qui constitue de nos jours non seulement leur langue nationale, mais aussi la langue maternelle d'un bon nombre de la population. Aujourd'hui c'est devenu une part de leur identité (Vandeputte Tavo, 2011).

Voici quelques exemples de mots de vocabulaire qui démontrent que le bislama est basé sur l'anglais.

Français	Bislama ³	Anglais
Vélo	Baskel	Bicycle
Histoire	Histri	History
Arbre	Tri	Tree
Tee-shirt	T-sot / Sot	Tee-shirt
Feu	Faea	Fire
Numéro un	Numbawan	Number one
Concombre	Kukamba	Cucumber
Appareil photo	Kamera	Camera
Tout le monde	Evriwan	Everyone
Tomber	Foldaon	Fall down

Tableau 1. L'anglais à l'origine du bislama © Laura Perrot 2018.

Le tableau 1 démontre que le vocabulaire utilisé en bislama est dérivé de l'anglais, mais a été réapproprié. La première ressemblance est l'utilisation du même nombre de syllabes. Ainsi, « tree » qui possède une seule syllabe en anglais, en possèdera une seule pour le terme « tri » en bislama. De même que pour les termes « number one », « cucumber » et « everyone », le nombre de syllabes sera identique. En revanche pour les mots « bicycle » et « history », le nombre diminue d'une syllabe en bislama à la suite d'une contraction du mot anglophone, qui entraine la disparition d'une voyelle. Mon hypothèse est que cette contraction proviendrait de la manière dont est prononcé le terme anglophone. Celui-ci, en fonction du locuteur, peut être contracté, ainsi, les termes en bislama ont été contractés.

³ Les mots en bislama proviennent d'un dictionnaire en ligne de traduction (français-bislama) sur le site Glosbe, accessible au lien suivant : https://fr.glosbe.com/fr/bi (consulté le 12/04/2018).

212 Laura Perrot

La seconde ressemblance entre le vocabulaire des deux langues est l'utilisation de consonnes identiques. Dans les mots « foldaon », « T-sot » ou encore « faea », on retrouve les mêmes consonnes qu'en anglais, qui sont respectivement /f/, /l/, /d/ et /n/ pour « fall down », /t/, /s/ et /t/ pour « tee-shirt », ainsi que /f/ pour « fire ».

En revanche, le vocabulaire diffère légèrement en bislama dans l'utilisation de la consonne /r/ quand celle-ci est rétroflexe⁴. En effet, le /r/ rétroflexe que l'on retrouve dans les mots anglais « *fire* », « *number one* » et « *cucumber* » n'existe pas en bislama. La consonne est alors remplacée par la voyelle /a/ créant ainsi les mots « *faea* », « *numbawan* » et « *kukamba* ».

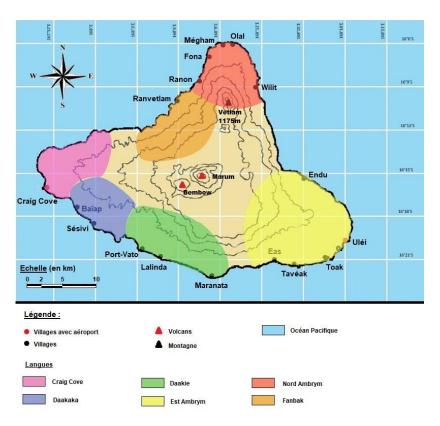
De plus, la consonne /c/ qui aide à former les mots « *cu-cumber* » et « *camera* » en anglais, disparait en bislama pour devenir un /k/ dans les mots correspondants « *koukamba* » et « *kamera* ». Ainsi à la différence de l'anglais, la consonne /c/ n'existe pas en bislama.

Bien que les habitants du Vanuatu aient adopté le vocabulaire anglophone, celui-ci a été adapté aux besoins, aux valeurs mais surtout à la compréhension de ces mêmes habitants. Ils se sont approprié le langage pour créer quelque chose d'unique qui leur correspondait.

À une plus petite échelle, le daakié, l'une des six langues parlées sur l'île d'Ambrym, se modifie aussi.

.

⁴ « On dit qu'une consonne, ou une voyelle, est rétroflexe lorsque l'articulation se fait [...] par la face intérieure de la langue, qui se recourbe en arrière » (Boulakia, 2019).



Carte 2. Carte linguistique de l'île d'Ambrym, avril 2018 © Laura Perrot 2018.

Le daakié est une langue parlée principalement dans les villages de Port-Vato et de Lalinda, où j'ai réalisé cette étude. Dans l'objectif d'apprendre la langue, notamment au niveau de l'écriture, je me suis rapprochée du chef du village qui m'apprenait des termes de vocabulaire, mais aussi des phrases écrites que j'essayais de traduire. Lors d'un entretien, durant lequel je m'intéressais aux couleurs et à la création de peinture,

214 Laura Perrot

je me suis rendu compte qu'il ne connaissait que cinq couleurs. Dans le tableau 2, je livre les termes qui m'ont été donnés en langue vernaculaire, ainsi que leur traduction en anglais et en bislama.

Français	Daakié ⁵	Anglais	Bislama ⁶
Blanc	Pó / Pópó	White	Waet
Noir	Myet	Black	Blak
Vert	Eseh	Green	Grin
Jaune	Ngunguo	Yellow	Yelo/Yala
Bleu	Éh	Blue	Blu

Tableau 2. Traduction des couleurs entre le français, le daakié, l'anglais et le bislama, avril 2018 © Laura Perrot 2018.

Il faut ajouter à cette liste la couleur rouge « piipili » en daakié, qui possède la même racine que le terme « fleur » ou « piipi », même si celle-ci ne m'a pas été confiée par mon interlocuteur.

Ces couleurs correspondent aux couleurs majoritairement présentes dans la nature. En revanche, les couleurs moins fréquentes dans la nature, telles que le violet et l'orange, sont absentes de leur vocabulaire.

En cherchant à obtenir d'autres couleurs, mon interlocuteur m'a laissé entendre qu'il n'en connaissait pas et que les enfants du village ne connaissaient pas les couleurs de base en langue locale. Ils utilisent alors les mots bislama qui se rapprochent

⁵ L'orthographe des mots présents dans cette liste provient du dictionnaire de traduction (anglais-daakié) rédigé par Manfred Krifka (2017).

⁶ Les mots en bislama proviennent d'un dictionnaire en ligne de traduction (français-bislama) sur le site Glosbe, accessible au lien suivant : https://fr.glosbe.com/fr/bi (consulté le 12/04/2018).

des termes anglophones que les enfants apprennent à l'école puisque les écoles sont soit majoritairement anglophones, soit francophones. De plus, l'utilisation des couleurs en bislama permet l'emploi d'une plus grande palette de couleurs. En effet, le bislama distingue – en plus des couleurs mentionnées cidessus – le rose « pink / hafhaf red », le marron « braon », l'orange « orenj » et le violet « pepol ». De ce fait, les enfants ne connaissent plus les termes en daakié, ce sont des mots qui disparaitront, remplacés par les mots de la langue nationale, le bislama.

À l'aide des tableaux 1 et 2, on peut observer deux appropriations du langage de la part des habitants de l'archipel. Tout d'abord celle de l'anglais vers le bislama où les mots ont été retranscrits de manière phonétique, de la manière dont les travailleurs qui étaient employés par les colons (en Australie, en Nouvelle-Calédonie et au îles Fidji) les entendaient et avec lesquels ils ont créé cette langue. En second lieu, l'emprunt de mots issus du bislama pour remplacer un mot qui existerait déjà dans la langue, mais qui traduirait une meilleure perception du monde. Ainsi les langues se créent, s'adaptent et se transforment en fonction d'influences historiques, mais aussi politiques (c'est notamment le cas du français ou du chinois), ou encore individuelles puisque chacun est son propre poète (c'est par cette influence que se créent les argots⁷). Dans la conférence La construction des langues présentée sur France Culture, Charles Brasart (2016) dit que « la langue est un organisme vivant qui évolue et plus on parle plus on fait évoluer la langue ».

7

⁷ L'argot est un « langage ou vocabulaire particulier qui se crée à l'intérieur de groupes sociaux ou sociaux-professionnels, déterminés, et par lequel l'individu affiche son appartenance au groupe et se distingue de la masse des sujets parlants » (CNRTL, 2012).

216 Laura Perrot

Les langues disparaissent-elles vraiment?

Une langue, à moins d'être ce que l'on nomme en linguistique un isolat⁸, tel que le japonais en Asie, ou encore la langue basque dans le Sud-Ouest de la France, possède toujours un lien plus ou moins évident avec les langues qui lui sont généralement voisines. Ces liens, dans certains cas, empêchent la disparition des langues. Nous pouvons ainsi observer deux cas de figure différents : les langues écrites et les langues orales.

Les langues écrites, qui représentent moins de 3% des langues totales dans le monde, ne disparaissent jamais véritablement. En effet, grâce aux traces laissées par l'écriture, ces langues sont reconstituables (Philonenki, 2007). Ainsi, les langues qui ne sont plus parlées de nos jours, telles que le latin, le sanskrit, l'égyptien ancien ou encore l'hébreu biblique, considérées comme des langues mortes, sont toujours maîtrisées par quelques spécialistes linguistes ou philologues. Malgré tout, il y a une perte, notamment dans la vision du monde que la langue apporte, comme le précise Dominique Simonnet (2000 : paragr. 3) :

« Une langue qui disparaît, ce ne sont pas seulement des textes qui se perdent. C'est un pan entier de nos cultures qui tombe. Avec la langue meurt une manière de comprendre la nature, de percevoir le monde, de le mettre en mots. Avec elle disparaît une poésie, une façon de raisonner, un mode de créativité. C'est donc d'un appauvrissement de l'intelligence humaine qu'il est question ».

⁸ Un isolat est « une langue dont on n'a pu démontrer la filiation ou l'origine génétique avec d'autres langues » (Jacques Leclerc, 2015 : paragr. 1).

Si une langue traduit une perception du temps, de l'espace et des émotions particulière, à partir du moment où la langue disparait, cette compréhension du monde disparait avec elle. Bien que des spécialistes puissent à nouveau parler la langue, il y aura nécessairement une différence, un écart entre la conception du monde du locuteur natif et du locuteur qui l'aura apprise en passant par l'écriture.

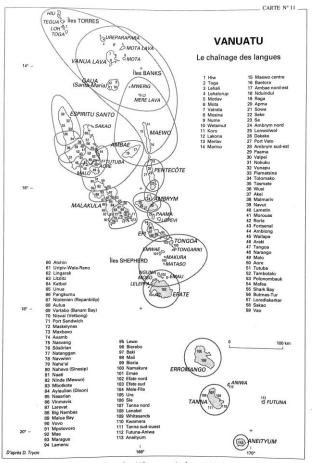
Dans le cas d'une langue orale – qui ne possède pas d'écriture –, il devient délicat de la reconstituer quand le dernier locuteur de cette langue décède. Néanmoins, il est possible de le faire à partir des liens qu'entretiennent les langues voisines entre elles.

Le Vanuatu est un bon exemple de ces liens entre les langues. Darell Tryon (1996) a mis au jour ce qu'il nomme la « chaine d'intelligibilité », chaine qui permettait aux peuples du Vanuatu de communiquer alors que leurs langues ne le permettaient pas. Au Vanuatu, les langues directement voisines sont compréhensibles entre elles, certaines ayant entre 50% et 70% de vocabulaire commun et de mots à racine proche. C'est notamment le cas du daakié et du daakaka, langues voisines parlées sur l'île d'Ambrym. Les langues plus éloignées peuvent avoir environ 10% de mots apparentés. Ainsi, les langues fonctionnent comme une chaine linguistique, comme l'a justement souligné Joël Bonnemaison (1996 : 111) :

« Le principe de la chaine linguistique est le suivant : si l'on prend une chaine de parlers géographiques de A à Z, on s'aperçoit que chaque maillon de la chaine entretient des relations régulières et fréquentes avec ses voisins immédiats : ainsi A avec B, B avec C, etc. ce qui entraine une certaine similitude de leurs langues respectives. Par contre les relations entre A et C seront moins fréquentes, et à plus forte raison avec les

218 Laura Perrot

maillons suivants : D, E, F, etc. Il s'ensuit que pour communiquer avec C, A passe généralement par B et pour communiquer avec D, par B et C successivement et ainsi de suite ».



Le recouvrement des cercles révèle une certaine homogénéité linguistique. Elle est plus forte au nord et au centre de l'archipel qu'au sud (d'après D. Tryon).

Carte 3. Le chainage des langues au Vanuatu, 2011 © Joël Bonnemaison, 2011 : 113.

À l'exception des trois îles au sud de l'archipel (Erromango, Tanna et Aneityum), toutes les autres font partie de la chaine linguistique. Ainsi, aucune langue n'est vraiment isolée, chacune étant plus ou moins compréhensible par la langue voisine. Dès lors, si une langue du Vanuatu disparaissait, il serait possible de la recomposer en étudiant les langues qui lui étaient directement voisines. Mais là encore, il y aurait une perte dans la compréhension de la conception du monde. En revanche, si plusieurs langues venaient à disparaitre créant alors un isolat linguistique, et que celui-ci disparaissait à son tour, il ne serait alors pas possible de le reconstruire, et la totalité de la langue serait perdue.

En conclusion, on peut voir que les langues sont en transformation constante, et sont toujours réappropriées par les locuteurs, comme c'est le cas pour l'anglais que les Mélanésiens se sont réapproprié et qui aujourd'hui a créé le bislama, l'une des langues nationales du Vanuatu. Cette évolution est continue, et prouve qu'une uniformisation des langues n'est pas nécessairement possible. Comme le précise François Gaudin dans son ouvrage *La rumeur des mots*: « Les langues les plus répandues, les plus parlées pourront prendre des formes locales et, à terme, éclater, comme le latin naguère éclata dans les différentes langues romanes, d'autres, moins parlées, disparaitront au profit des précédentes » (2014:75).

Et par ces transformations, certaines langues vont devenir plus importantes que d'autres, entrainant la mort de plusieurs langues quand le dernier locuteur décède. Cependant, ces langues sont re-constituables soit à l'aide de traces écrites, soit à l'aide des liens plus ou moins étroits qu'entretiennent les langues entre elles, comme c'est le cas du Vanuatu. Ces reconstitutions ne seront malgré tout jamais parfaites et ne tradui-

220 Laura Perrot

ront pas entièrement la perception du monde du locuteur natif. Ainsi, si la langue n'est pas complètement perdue, ce qui disparait véritablement, c'est la diversité des connaissances et des interprétations du monde.

Bibliographie

BELOT, Laure, MORIN, Hervé,

 - 2005 « En 2100, les Terriens parleront 3000 langues de moins » (Interview de Colette Grinevald), *Le Monde*, 31 décembre 2005.

[En ligne, URL: https://www.lemonde.fr/planete/article/2005/12/31/en-2100-les-terriens-parleront-3-000-langues-de-moins_726074_3244.html, consulté le 26/10/2018]

BONNEMAISON, Joël,

1996 Les fondements géographiques d'une identité : l'archipel du Vanuatu : essai de géographie culturelle. Livre I, Gens de pirogue et gens de la terre, Paris, ORSTOM, 460 p.

BOULAKIA, Georges,

2019 « Rétroflexe, linguistique », Encyclopedia Universalis.
 [En ligne, URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/ retroflexe-linguistique/, consulté le 10/03/2019]

BRASART, Charles,

- 2016 « La construction des langues », conférence présentée sur France Culture.

[En ligne, URL: https://www.franceculture.fr/conferences/universite-de-nantes/la-construction-des-langues, consulté le 2/11/2018]

CENTRE NATIONAL DES RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES (CNRTL),

- 2012 http://www.cnrtl.fr/ (consulté le 21/04/2018)

FRANÇOIS, Alexandre,

- 2001 Contraintes de structure et liberté dans l'organisation du discours. Une description du mwotlap, langue océa222 Laura Perrot

nienne du Vanuatu, Paris, Université Paris-IV Sorbonne (thèse de doctorat en linguistique, sous la direction d'Alain Lemaréchal), 1075 p.

GAUDIN, François (sous la direction de),

- 2014 *La Rumeur des Mots*, Rouen, Publications de l'université de Rouen et du Havre, 135 p.

GLOSBE

https://glosbe.com/ (consulté le 12/04/2018)

IZARD, Michel, BONTE, Pierre (sous la direction de),

2010 Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, Presses universitaires de France (PUF), coll. « Quadrige. Dicos poche » (1^{re} éd. 1991), 864 p.

KRIFKA, Manfred,

- 2017 Daa ne Daakie Kevene. Ol Wod blong Daakie. Daakie Dictionary, CreateSpace Independent Publishing Platform, Scotts Valley (Californie, États-Unis), 360 p.
 [En ligne, URL: https://amor.cms.hu-berlin.de/~h2816i3x/Publications/DaakieDictionary.pdf, consulté le 01/10/2019]

LECLERC, Jacques,

- 2015 « Isolat linguistique » in L'aménagement linguistique dans le monde, Québec, CEFAN, Université Laval. [En ligne, URL : http://www.axl.cefan.ulaval.ca/monde/languesisolat.htm, consulté le 01/10/2019]

MASSON, Maurice,

 1900 La question des Nouvelles-Hébrides, Paris, Université de Paris, Faculté de droit, (thèse de doctorat en droit, sous la direction de M. Leseur), 215 p.

MEYRAN, Régis,

- 2017 « Edward Sapir et Benjamin L. Whorf – La langue est une vision du monde », Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, 46 (3), p. 14-14.

NUWER, Rachel,

– 2014 « Languages: why we must save dying tongues », *BBC*, 6 juin 2014.

[En ligne, URL: http://www.bbc.com/future/story/20140606-why-we-must-save-dying-languages, consulté le 26/10/2018]

PARNABY, Owen W.,

– 1964 Britain and the labor trade in the southwest Pacific, Durham, Duke University Press, 234 p.

PHILONENKO, Alexis,

- 2007 « Langue morte et langue vivante », Revue de méthaphysique et de morale, 54 (2), p. 157-178.

SIMONNET, Dominique,

– 2000 « Une langue disparaît tous les quinze jours », *L'Express*, 2 novembre 2000.

[En ligne, URL: https://www.lexpress.fr/informations/une-langue-disparait-tous-les-quinze-jours_640290.html, consulté le 26/10/2018]

TOURNADRE, Nicolas,

2016 Le prisme des langues. Essai sur la diversité linguistique et les difficultés des langues, Paris, L'Asiathèque – Maison des langues du monde, préface de Claude Hagège (1^{re} éd. 2014), 512 p.

224 Laura Perrot

TRYON, Darrell T.,

- 1996 « Chaînes linguistiques et espaces géographiques », in J. Bonnemaison, K. Huffman, C. Huffman, D.T. Tryon (sous la direction de), Vanuatu, Océanie: Arts des îles de cendre et de corail, Paris, Réunion des Musées Nationaux, p. 172-183.

VANDEPUTTE TAVP, Leslie,

- 2011 « Mécanismes d'identification linguistique et jeunesse urbaine à Port-Vila (Vanuatu): une approche anthropologique », *Journal de la Société des Océanistes*, 133, p. 241-254.

WILFORD, John Noble,

 - 2007 « World's Languages Dying Off Rapidly », The New York Times, 18 septembre 2007.

[En ligne, URL : https://www.nytimes.com/2007/09/18/world/18cnd-language.html, consulté le 26/10/2018]

LA TRANSMISSION DU *MACULELÊ* DANS UN GROUPE DE *CAPOEIRA* À SÃO PAULO (BRÉSIL) ET EN EUROPE

Un entraînement au sein de l'école Abadá-Capoeira

Résumé

Le maculelê est une danse née dans l'État de Bahia, au nordest du Brésil, au courant du XX^e siècle. De nos jours, elle subsiste grâce aux adeptes de la capoeira, un art martial brésilien, qui la pratiquent sous la forme d'entraînements ou de spectacles. Nous préciserons les modalités de la transmission du maculelê au sein de l'école Abadá-Capoeira. D'une part, cet article présente la méthodologie d'une ethnographie multisituée entre le Brésil (São Paulo) et l'Europe de l'Ouest (plusieurs villes). D'autre part, nous décrirons la transmission du macule-lê lors d'un entraînement à Abadá-Capoeira. Les professeurs ont chacun leur manière d'enseigner, mais ils souscrivent à une même matrice : les élèves apprennent les pas de base en début de séance, avant de les appliquer en binôme.



Photo 1. Acteurs du maculelê dans le quartier de Paraisópolis, São Paulo, septembre 2016 © Hervé Tritschberger 2016.

Depuis 2013, je pratique la *capoeira*, un art martial brésilien au sein de l'école Abadá-Capoeira. La *capoeira* naît dans le nord-est du Brésil aux environs du XVII^e siècle (Carneiro, 1958 : 100), pratiquée clandestinement par les esclaves. L'association brésilienne d'aide et de développement de l'art-capoeira¹ (Abadá-Capoeira) est une école² fondée par Mestre³ Camisa en 1988 à Rio de Janeiro, qui se trouve dans plus de soixante pays à travers le monde et possède plus de 50 000

¹ Associação Brasileira de Apoío e Desenvolvimento da Arte-Capoeira.

² C'est une école considérée comme un organisme livrant un enseignement spécialisé et qui opère sous le statut juridique d'Association à but non lucratif.

³ Le mot « mestre » signifie « maître ». Devant le surnom de la personne, c'est une appellation usuelle, un statut.

adhérents. Mestre Camisa s'inspire de la *capoeira* dite « régionale » créée par Mestre Bimba dans les années 1930 à Salvador de Bahia⁴. C'est une *capoeira* plus martiale où l'on peut distinguer certains gestes venant d'autres arts martiaux. L'école est composée de plusieurs groupes généralement implantés dans les villes des différents pays. C'est dans le groupe Abadá-Capoeira de Strasbourg que j'ai commencé à m'initier à la *capoeira*. Mon intérêt pour cet art martial regroupant des coups de pieds, des acrobaties, de la musique et des chants, a suscité ma curiosité pour découvrir la culture brésilienne.

J'ai alors décidé de partir au Brésil pour cinq mois dans le cadre d'une mobilité internationale au sein de l'université de São Paulo, d'août à décembre 2016. J'ai rejoint le groupe d'Abadá-Capoeira de São Paulo dont l'enseignement est donné par Mestre Peixe Crú. Lors de mes entraînements bihebdomadaires, j'ai pu m'améliorer dans ma pratique de la *capoeira*, de la langue portugaise brésilienne et j'ai pu rencontrer d'autres capoeiristes qui sont aujourd'hui des amis. À l'occasion d'un évènement organisé par le groupe, il m'a été possible d'approfondir mes connaissances sur la *capoeira* et surtout, j'ai pu découvrir des danses dites « afro-brésiliennes⁵ ».

Le dimanche 11 septembre 2016 à 14h, des *atabaques* (tambours) résonnaient dans le complexe sportif du quartier de Pa-

⁴ Communication personnelle de Mestre Camisa.

⁵ Ce terme est discuté en anthropologie sociale et culturelle. Le terme « afro-brésilien » naît au moment de l'abolition de l'esclavage lorsque le Noir intègre la société et est naturalisé dans les discours savants et populaires. « Afro-brésilien » se réfère à cette rencontre de cultures entre les communautés africaines et les Européens. Cependant, le terme est à remettre en question puisqu'il y a une autre influence que celle de l'Afrique et de l'Europe : une influence amérindienne (Capone, 1999 : 50).

raisópolis⁶ de la ville de São Paulo. Entre dix et quinze personnes étaient habillées d'un pagne en paille, les hommes étaient torse nu et les femmes portaient une brassière noire. Les danseurs arboraient des peintures corporelles sur leur visage et leur torse. L'accessoire qui complète la panoplie des danseurs est la paire de bâtons. Ils dansaient sur des rythmes rapides joués par trois joueurs de tambours, accompagnés d'un chanteur qui tenait un micro pour bien se faire entendre. Les danseurs se mettaient à deux, face à face, faisaient des mouvements de pieds, déhanchaient leur bassin et claquaient leurs bâtons contre ceux de leur partenaire. J'ai demandé à un ami capoeiriste ce qu'était cette danse, il me répondit : « C'est le maculelê⁷! ».

Le maculelê est né à Santo Amaro da Purificação dans l'État de Bahia au nord-est du Brésil. La danse a pu survivre grâce aux adeptes de la capoeira. En effet, la pratique du maculelê dépend des acteurs de la capoeira alors que la pratique de la capoeira peut se faire sans intégrer le maculelê. Historiquement, la danse proposée sous la forme d'un spectacle intègre les groupes de capoeira à partir des années 1960 (Biancardi, 2000 : 58). C'est sous l'initiative de l'Institut de l'éducation Isaíos Alves de Salvador et le groupe Viva Bahia, fondé par Emilia Biancardi qu'un spectacle est mis en place regroupant l'ensemble des pratiques afro-brésiliennes⁸. Le maculelê est

_

⁶ Ce quartier à l'ouest de la mégalopole est un des quartiers les plus pauvres, considéré comme une *favela* (« bidonville »). 80 000 à 100 000 personnes vivent dans ce quartier bordé par un quartier plus riche, Morumbi (informations recueillies sur mon terrain).

⁷ « É o maculelê! » (citation traduite du portugais par l'auteur).

⁸ Ces pratiques sont : la *capoeira*, le *maculelê*, le *jongo*, la danse du café, le *puxada de rede*, le *samba*, les danses du *candomblé*.

présenté sous la forme d'une chorégraphie qui relate une origine africaine et guerrière à travers les chants, les costumes, l'usage des bâtons et la simulation de combat en binôme. Les groupes de *capoeira* ont repris le modèle du spectacle pour faire vivre le *maculelê*. Sur mon terrain, je me rends compte que l'ensemble des danseurs sont aussi des capoeiristes et je me demande alors comment est transmise cette pratique au sein de l'école Abadá-Capoeira.

Étant donné qu'Abadá-Capoeira possède des groupes au Brésil tout comme en Europe, j'ai pu faire mes recherches pendant cinq mois à São Paulo et cinq autres mois en France avec des professeurs de différents pays européens. Il m'a paru judicieux de pratiquer l'ethnographie multisituée qui « a pour vertu à la fois d'insérer ces sites dans un même cadre d'étude et d'établir leurs relations sur la base d'une investigation de première main » (Marcus, 2010 : 100).

Nous allons donc voir la méthodologie que j'ai utilisée pour cette ethnographie multisituée, puis nous verrons, à travers l'exemple d'un entraînement qui a eu lieu à São Paulo, comment est transmise la danse; nous pourrons ainsi en distinguer quelques savoirs transmis lors de cet échange entre un *mestre* et ses élèves

La méthodologie de l'ethnographie multisituée

Le terrain à São Paulo

J'ai commencé mes recherches sur le *maculelê* lors de mon semestre en mobilité internationale à l'université de São Paulo (USP) d'août à décembre 2016. J'ai rejoint le groupe du Mestre Peixe Crú qui donne ses entraînements dans le quartier de Vila

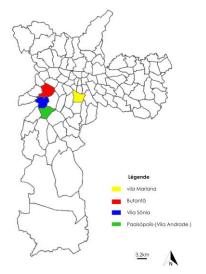
Sônia⁹, le matin et de celui de Vila Mariana¹⁰, le soir. Pour ma part, je suis allé aux entraînements du matin au siège d'Abadá-Capoeira São Paulo. C'est lors d'un de ces entraînements, que nous, les élèves, avons appris à danser le maculelê et j'ai pu faire de l'observation participante. Au fil des mois, je me suis entretenu plusieurs fois avec le mestre et avec d'autres professeurs et élèves du groupe. Une fois de retour en France, je continuais régulièrement à échanger avec mes interlocuteurs par le biais des réseaux sociaux. Enfin, j'ai aussi fait de l'observation simple lors d'un évènement organisé par le groupe dans le quartier de Paraisópolis. Ce que je nomme des évènements sont des fins de semaine où le vendredi et le samedi sont dédiés à l'entraînement des techniques de capoeira et le dimanche après-midi est consacré à la mise en place d'un spectacle intégrant des danses afro-brésiliennes dont le maculelê, à la fois pour les participants et un public invité. Pour affiner mes descriptions, j'ai eu recours à la vidéo et aux photos. Outre mes données de terrain, mes recherches reposent largement sur les trois seuls ouvrages scientifiques portés à ma connaissance sur le sujet : celui de Maria Mutti (1978), de Zilda Paim (1999) et de Emilia Biancardi (2000) et l'article du folkloriste Plínio de Almeida (1966).

⁹ Le quartier de Vila Sônia est situé à l'ouest de la ville, il compte environ 90 000 habitants (informations recueillies sur mon terrain).

¹⁰ Le quartier de Vila Mariana est situé dans le centre-sud de la ville, il compte environ 140 000 habitants (informations recueillies sur mon terrain).



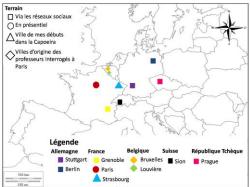
Carte 1. Carte de São Paulo © Agence Idé 2019.



Carte 2. Carte de São Paulo et ses quartiers © Domaine public et Hervé Tritschberger 2019.

Le terrain en Europe

De retour en France, dès le mois de janvier 2017, j'ai pris contact avec des professeurs de l'école Abadá-Capoeira présente en Europe de l'Ouest. Par le biais des réseaux sociaux (Facebook, WhatsApp), j'ai discuté avec des professeurs, enseignant respectivement à Grenoble (France), à Sion (Suisse) et à Stuttgart (Allemagne). Grâce à cette méthode j'ai aussi pu récolter des vidéos que d'autres élèves ont réalisées lors d'un entraînement de maculelê donné par Mestre Cobra de Rio de Janeiro à Berlin (Allemagne) en janvier 2017 et lors d'un spectacle de maculelê organisé en avril 2017 à Prague (République tchèque). Enfin, en juin 2017, un évènement a rassemblé plusieurs élèves et professeurs à Paris avec la présence du fondateur de l'école, Mestre Camisa. Ce fut donc pour moi l'occasion d'échanger avec lui sur le maculelê ainsi qu'avec d'autres professeurs venus de Bruxelles et de La Louvière (Belgique). Cet évènement m'a aussi permis de faire de l'observation simple, de prendre en vidéo le spectacle de maculelê



Carte 3. Carte de localisation des professeurs d'Abadá-Capoeira interrogés et lieux de terrain © Daniel Dalet et Hervé Tritschberger 2019.

Un entraînement de maculelê

Une première partie individuelle

Au mois d'octobre 2016, j'ai eu la possibilité de participer à un entraînement donné par Mestre Peixe Crú dans la salle du quartier de Vila Sônia. Ce matin-là, Mestre Peixe Crú prend son tambour (atabaque), se place au milieu du mur de gauche et nous demande de prendre une paire de bâtons. Ces derniers sont en bois de beribe¹¹, mesurent environ cinquante centimètres de longueur et deux centimètres de diamètre. C'est un bois qui est plus résistant et ne perd pas d'éclats lors des chocs. Le mestre nous demande de marcher en file indienne en bougeant sur le rythme de *congo de ouro*¹² et de claquer nos bâtons au-dessus de notre tête, sur les deux derniers temps du rythme. Cet exercice nous a permis d'entendre, de comprendre et de nous approprier le rythme et les gestes avec les bâtons. Puis nous nous arrêtons, et il corrige un défaut majeur, le maintien du bâton. Il nous explique qu'il faut laisser une main de mesure à partir du bas du bâton, c'est-à-dire environ dix centimètres du bas du bâton. Il ajoute que cela permet de mieux maintenir le bâton et notamment d'éviter de le perdre lorsque nous frappons sur le bâton de l'autre danseur. Cette incise pour améliorer la technique du geste suit une « logique de discipline » (Faure, 2000 : 115) car cela permet à l'élève de ne pas continuer à apprendre un faux mouvement mais lui permet également d'exécuter les gestes en sécurité et selon une bonne conduite. Après cela, nous nous mettons en face du mestre, chacun assez

_

¹¹ Bois de rollinier (nom scientifique, *Annona mucosa Jacq.*).

¹² Trois rythmes sont joués lors des spectacles : *congo de ouro*, *ijexá* et *barravento*.

écarté l'un de l'autre pour éviter de se toucher. Tout en jouant, il nous demande tout simplement de faire les mouvements des pieds et de claquer les bâtons. Ce savoir implicite est un « savoir de référence » (Loizon, 2005 : 110) car nous avons déjà tous vu et/ou pratiqué ces gestes au moins une fois, en spectacle et/ou en entraînement. Généralement, la danse se décline en quatre temps. Le premier temps, le pied droit fait un pas en arrière, le deuxième temps, le pied gauche rejoint le pied droit, le troisième temps, le pied droit fait un pas en avant puis il est rejoint par le pied gauche au quatrième temps. Ces mouvements se répètent indéfiniment jusqu'à ce que la musique s'arrête. En outre, pendant les deux premiers temps, le danseur déhanche son bassin et au cours du troisième temps, il fait claquer ses propres bâtons au-dessus de sa tête puis, pendant le quatrième temps, il fait claquer son bâton tenu dans la main droite sur celui du danseur en face, également tenu dans la main droite. Lors d'un entraînement individuel, ce dernier claquement peut se faire sur son propre bâton.

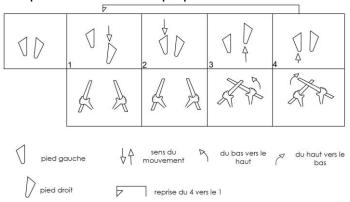


Illustration 1. Les mouvements des pieds et des bâtons du maculelê © Hervé Tritschberger 2017.

Le *mestre* regarde attentivement chaque élève pour voir les éventuelles corrections à faire. Son regard se porte vers moi, et il me dit de bien maintenir les bras en l'air, au-dessus de la tête notamment sur le premier coup de bâton. Pour éviter une « logique de singularité » (Faure, 2000 : 118), autrement dit, pour éviter l'automatisme du geste de base, le troisième exercice porte sur des variations de mouvements. Celles-ci peuvent être incorporées entre chaque double claquement c'est-à-dire sur les deux premiers temps. « Vous pouvez faire comme ça [mouvement] ou comme ça [mouvement]¹³ », telles sont les paroles du mestre avant chaque démonstration du geste. C'est une pratique dite « formelle » car le mestre est un modèle à suivre pour ses élèves (Faure, 2000 : 120). Il nous a présenté cinq variations de mouvements comme claquer les bâtons au sol ou encore tourner sur soi-même les pieds joints, les bras écartés et les bâtons à la verticale. Une fois les mouvements globalement maîtrisés, il nous demande de danser face à lui et d'appliquer l'ensemble des mouvements dans l'ordre que nous souhaitons.

La pratique en binôme

Enfin, après une quarantaine de minutes d'entraînement individuel, c'est en binôme que l'entraînement se termine. L'un en face de l'autre, l'exercice consiste à se déplacer comme expliqué précédemment et à claquer le deuxième coup sur le bâton de l'autre. C'est une action qui demande de la coordination entre les deux danseurs. Il faut non seulement penser à bouger les pieds sur le rythme mais aussi être attentif à celui-ci pour

¹³ « *Vocês podem fazer assim* [mouvement] *ou assim* [mouvement] » (citation traduite du portugais par l'auteur).

pouvoir claquer les bâtons au bon moment. Le *mestre* nous précise que le deuxième coup de bâton doit être une imitation d'une frappe d'un guerrier sur son adversaire. Il imite le geste sans le bâton, l'accentue en montrant du doigt l'épaule qui tourne. Le bâton termine son chemin sur le bâton de l'adversaire donc il n'y pas de danger. Le dernier exercice est l'enchainement libre des mouvements vus précédemment. C'est à ce moment-là, que le *maculelê* est dansé dans sa totalité, comprenant les gestes, les claquements de bâtons, en binôme et sur le rythme du tambour.

Ce modèle d'entraînement n'est bien évidemment pas un modèle qu'utilisent tous les professeurs de l'école mais permet une approche concrète de la transmission du maculelê au sein d'Abadá-Capoeira. Il n'est pas non plus exhaustif car il manque l'apprentissage des chants et des rythmes joués au tambour mais cela émane du choix du mestre. Néanmoins, cet exemple d'entraînement permet aux mestres et professeurs de l'école de partager des savoirs concernant la pratique dont Terrisse, cité par Loizon (2005), en distingue trois. Le « savoir de la pratique » où des règlements et des codes sont transmis comme faire attention à l'autre lors des claquements de bâton. Le « savoir pour la pratique » qui sous-entend l'ensemble des conseils et des techniques comme le maniement du bâton. Et le « savoir par la pratique » qui renvoie au savoir-faire et aux techniques apprises, mises en application à la fin des entraînements.

Conclusion

La présence de l'école Abadá-Capoeira dans le monde m'a permis d'approcher la transmission du *maculelê* dans différents

groupes. Que ce soit au Brésil ou dans les villes d'Europe de l'Ouest, la méthodologie était la même. Outre les méthodes classiques d'ethnologie, j'ai aussi utilisé un autre moyen de communication : les réseaux sociaux. Cela m'a permis de comprendre et d'appréhender le maculelê par le biais de la capoeira car « le samba, le maculelê, le jongo sont des manifestations afro-brésiliennes parentes, [...] la capoeira fait connaitre ces manifestations dans le monde¹⁴ » (Mestre Camisa, 11/06/17). L'école promeut donc des danses afro-brésiliennes dans le monde entier à travers la diffusion de la capoeira. Comme nous avons pu le voir grâce aux adeptes de cet art martial, le maculelê est transmis à travers des entraînements. Ces derniers permettent l'apprentissage de la danse afin de la présenter lors de spectacles mais ils permettent aussi aux élèves capoeiristes d'acquérir une meilleure « coordination motrice¹⁵ », de « prendre le rythme¹⁶ » et « d'acquérir le molejo¹⁷ » qui permet finalement de travailler le dendê¹⁸, c'est-à-dire son énergie et sa manière de se déplacer, indispensable dans la *capoeira*.

-

 $^{^{14}}$ « O samba, o maculelê, o jongo são manifestações parentes afrobrasileira, $[\ldots]$ a capoeira leva esses manifestações no mundo » (citation traduite du portugais par l'auteur).

¹⁵ Extrait d'entretien avec Mestrando Tigre du groupe Abadá-Capoeira de Bruxelles, 11/06/17, Paris.

¹⁶ Extrait d'entretien avec Professeur Esquilão du groupe Abadá-Capoeira de La Louvière, 11/06/17, Paris.

¹⁷ Extrait d'entretien avec Professeur Sarará du groupe Abadá-Capoeira de São Paulo, 27/04/17, via les réseaux sociaux. Le *molejo* signifie le défoulement, l'agitation, mais dans un sens qui rejoint le *dendê*.

¹⁸ Le *dendê* est un fruit. L'huile qui en est extraite sert de base alimentaire pour les plats du nord et nord-est du Brésil. Cette analogie fait référence à cette huile qui donne bon goût aux plats et au capoeiriste qui doit ajouter son « huile de *dendê* » pour obtenir un beau jeu de *capoeira*.

Le *maculelê* est aussi transmis lors des spectacles organisés par l'école. La chorégraphie tente de retracer les origines de la danse qui restent omniprésentes dans les discours, les gestes et les chants (Meziani, 2015 : 73). En somme, « *le* maculelê *raconte le* maculelê¹⁹ » lors de ces représentations. Dans l'optique d'impressionner le public et d'accentuer l'origine guerrière, les groupes de *capoeira* remplacent les bâtons par des machettes en fin de prestation.

Enfin, lors de mon terrain à Santo Amaro da Purificação en 2018, j'apprends que le *maculelê* des groupes de *capoeira* est considéré comme « contemporain », l'une de ses caractéristiques étant l'ajout des machettes. Le *maculelê* « traditionnel²⁰ » qui est dansé à Santo Amaro est différent de par sa trajectoire dans son histoire, sa chorégraphie, ses mouvements, ses vêtements, ses rythmes et ses chants.

¹⁹ Extrait d'entretien avec Mestre Camisa du groupe Abadá-Capoeira de Rio de Janeiro, 11/06/17, Paris.

²⁰ Ces deux termes ont été utilisés par mes interlocuteurs sur mes différents terrains pour distinguer les deux formes de *maculelê*.

Bibliographie

ALMEIDA, Plínio de,

– 1966 « Pequena Historia do Macu-lê-lê », *Revista Brasileira de Folclore*, 6 (16), p. 257-276.

BIANCARDI, Emilia,

– 2000 Raízes Musícais da Bahia, Salvador, Omar G., 392 p.

CAPONE, Stefania,

– 1999 La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil, Paris, Karthala, 348 p.

CARNEIRO, Edison,

 1958 O Quilombo dos Palmares, São Paulo, Companhia Editora Nacional (1^{re} éd. 1947, São Paulo, Ed. Brasiliense), 268 p.

FAURE, Sylvia,

– 2000 Apprendre par corps : socio-anthropologie des techniques de danse, Paris, La Dispute, 279 p.

LOIZON, Denis,

- 2005 « La transmission des savoirs : le savoir personnel des enseignants », *Savoirs*, 8, p. 107-123.

MARCUS, George Emanuel,

- 2010 « Ethnographie du/dans le système-monde : L'émergence d'une ethnographie multisituée », traduit par Paul Costey et Édouard Gardella, in Daniel Cefaï (sous la direction de), L'engagement ethnographique, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 371-395.

MEZIANI, Martial,

- 2015 Excellence corporelle et handicap: Boxe en France, capoeira au Brésil, Toulouse, coll. « Recherches », 498 p.

MUTTI, Maria,

 1978 Maculêlê, Bahia, Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Salvador, 27 p.

PAIM, Zilda,

- 1999 *Relicário Popular*, Salvador, Secretaria da cultura e turismo empresa Gráfica da Bahia, 274 p.
- 2005 Isto é Santo Amaro, Salvador, Academia de Letras, Coleção José Silveira (1^{er} éd. 1974, Salvador, Academia de Letras), 230 p.

CONCLUSION(S)

Le 2 mai 2018, j'avais eu le plaisir et l'honneur d'introduire la deuxième journée inter-années d'initiation à la communication d'une enquête ethnographique, et ce, après une première édition, en 2017, qui fut couronnée à la fois par le succès et par la publication de ses actes, sous la direction de Matthieu LOUIS.

Lors de la première édition, j'espérais déjà que cette journée puisse constituer un moment important de la vie de l'Institut d'Ethnologie, et donc aussi de celle de la Faculté des Sciences sociales, notamment parce que cette manifestation permettait d'impliquer les étudiants et de les faire participer à la vie et aux recherches universitaires.

L'espoir laisse aujourd'hui place aux certitudes.

Cet évènement initie tout d'abord les étudiants à l'organisation matérielle d'une journée d'études ; organisation qui est souvent oubliée mais qui constitue un moment-clé de la réussite d'une manifestation scientifique. C'est la raison pour laquelle je tenais à remercier ici chaleureusement les membres du comité d'organisation du millésime 2018 : Léa BERNARD, Aurélien BILLAUT, Étienne CLAUSSE, Romain DENIMAL Jeanne DEYA, Lug DUSUZEAU, Annabelle GIRARD, Clémentine HARGOUS, Bryan NEMEC, Raphaëlle SCHIMMEL et de manière générale, l'Association d'Ethnologie.

La journée inter-années permet en outre aux étudiants d'apprendre par la recherche, mais aussi de présenter les conclusions de leurs travaux à leurs pairs et à leurs enseignants. L'initiative leur permet donc de se projeter vers ce que sera peut-être leur avenir. Elle constitue une socialisation anticipatrice à la communication orale et écrite de ses recherches de terrain.

Si cette journée inter-années est bien un autre moyen d'apprendre et de développer ses compétences par la recherche, elle est enfin également le moment d'un dialogue entre les étudiants de Licence ou de Master d'Ethnologie. Elle favorise de ce fait les échanges intellectuels, mais également la si importante connaissance réciproque entre les membres des différentes promotions.

La deuxième édition de la journée inter-années a été l'occasion d'écouter treize conférences d'étudiants en ethnologie évoquant leur terrain et leurs problématiques de recherche. Le présent ouvrage en est le témoignage. Il en est la trace qui nous rappelle la richesse et la diversité des interventions comme l'atmosphère de cette journée de mai.

Il regroupe une sélection de dix présentations qui permet au lecteur de voyager à travers le monde, depuis la France, en suivant les démarches des bénévoles de la Cimade à la Préfecture de Strasbourg, en croisant les guérisseurs alsaciens ou encore les jardiniers amiénois fabriquant des fermentations d'ortie. Ce recueil nous fait aussi cheminer et assister aux représentations théâtrales traditionnelles au Japon, fréquenter les cafés hebdomadaires de femmes à Omdurman, visiter les fours de quartiers de Tétouan, participer aux séances de *capoeira* au Brésil, et percevoir les techniques de protection du corps dans le Moyen-Ogooué. L'ouvrage sensibilise enfin à la disparition des

Conclusion 243

langues au Vanuatu et aux dimensions symboliques et sociales des objets à travers la fameuse pirogue de la *kula* en Papouasie-Nouvelle-Guinée.

Pour conclure, je tenais à remercier très chaleureusement Luisa ARANGO, Geremia COMETTI, Matthieu LOUIS et Gaëlle WEISS pour leur travail de coordination qui a permis de parachever cet événement si stimulant par une publication.

Merci enfin aux différents participants de la journée qui ont également contribué, par leur présence ou leurs questions, à sa réussite.

Il me reste désormais à souhaiter longue vie aux journées inter-années!

ANNEXES

























Cet ouvrage collectif, qui présente dix articles issus des réflexions et des travaux de terrain d'étudiants de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Strasbourg, est le fruit d'une collaboration entre étudiants et enseignants de cet institut qui fêtera ses soixante ans d'activités pédagogiques et de recherche en 2020. Il s'inscrit dans le prolongement de la deuxième journée inter-années organisée le 2 mai 2018 par l'Association d'ethnologie dans la salle des conférences de la Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme d'Alsace (MISHA). Les étudiants ont présenté lors de cette journée leurs travaux de terrain dans les conditions réelles d'un colloque scientifique. Ces présentations orales et la rédaction des articles pour ce livre ont été un véritable espace de dialogue qui a offert aux étudiants la possibilité transmettre et de valoriser le résultat de leurs enquêtes, tout en les préparant aux activités professionnelles de la recherche académique. Leurs contributions originales témoignent de la diversité des terrains à partir desquels l'ethnologie invite à repenser la complexité des phénomènes sociaux et culturels. Ce deuxième numéro constitue avant tout une vitrine pour les travaux que mènent nos étudiants au cours de leur cursus au sein de notre institut.

