



HAL
open science

Payer les mots, acheter la moisson. Réflexion sur des formes d'échange en Indonésie orientale (Lamaholot, Flores)

Dana Rappoport

► **To cite this version:**

Dana Rappoport. Payer les mots, acheter la moisson. Réflexion sur des formes d'échange en Indonésie orientale (Lamaholot, Flores). *Moussons: recherches en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*, 2021. hal-03269604

HAL Id: hal-03269604

<https://hal.science/hal-03269604>

Submitted on 24 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Payer les mots, acheter la moisson »

Réflexion sur des formes d'échange en Indonésie orientale (Lamaholot, Flores)

Dana Rappoport *

UMR 8170 CASE (CNRS-EHESS-INALCO), Paris, France

En 2017, lors d'une mission destinée à recueillir des chants de moisson, à la pointe orientale de l'île de Flores en Indonésie, quelqu'un m'explique que, par sa parole poétique, il est en train « d'acheter la moisson » (*hopé éhin bata wa'in*). À qui ? « À eux ! » dit-il. La semaine suivante, lors d'un rituel de réconciliation, un autre me dit qu'en disant des poèmes, « ils leur paient les mots » (*paté koda*). Un troisième ajoute qu'« ils leur achètent les mots » (*hopé koda*). « Acheter la moisson, payer les mots, acheter les mots » : ces expressions résultent-elles de mes traductions approximatives de la langue lamaholot comprise par le biais de la langue indonésienne ou bien sont-elles le signe d'un mode de transaction particulier¹ ?

* Dana Rappoport, ethnomusicologue au CNRS, est membre du Centre Asie du Sud-Est. Ses recherches portent sur les musiques de l'archipel insulindien, étudiées à la fois sous l'angle de la musicologie formelle, de l'anthropologie de la religion et de l'organisation sociale. Elle a mené des enquêtes de longue durée sur deux terrains de recherche, chez les Toraja de l'île de Sulawesi et chez les Lamaholot de l'île de Flores, puis depuis 2019, a commencé une étude des musiques d'Atauro (Timor-Leste). Elle est l'auteur de *Chants de la terre aux trois sangs : musiques rituelles des Toraja de l'île de Sulawesi* (2009), aux Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Alors que dans les deux villages où je mène mes recherches, la tradition musicale ne cesse de s'éteindre chaque fois un peu plus au fil de mes retours sur le terrain depuis 2010, une forme orale psalmodiée perdure avec vigueur². À diverses occasions, un orateur profère à toute allure une suite de paroles versifiées, combinées à des offrandes sanglantes. Nommé *tutu marin* (« dire prononcer ») ou plus rarement *bokan maran*³, ce rituel est décrit par ceux qui le font comme une forme d'échange majeur entre les humains et les invisibles. Il s'agit d'un acte oratoire tantôt considéré comme un « achat » (*hopé*), tantôt comme un « paiement » (*paté*), tantôt comme un don de nourriture (*pau*⁴), peut-être les trois en même temps selon la nature du poème déclamé. Les motifs et les destinataires de ces poèmes ne sont pas aisément identifiables. Pourtant, quelque chose passe d'un groupe à un autre. Quel(s) mode(s) de relation se joue(nt) dans ces suites poétiques psalmodiées qui impliquent un échange « coûteux » sans pourtant qu'aucune monnaie ne circule ?

Propre aux sociétés au mode d'alliance asymétrique (ordinaire dans la région)⁴, l'échange le plus emblématique se rapporte à la prestation matrimoniale. Lors du mariage, le clan de l'époux doit verser le prix de la compensation matrimoniale en donnant une à plusieurs défense(s) d'éléphant à la famille de l'épouse, qui en retour, donnera des tissages de valeur, en plus d'une femme⁵. Aujourd'hui, les défenses d'éléphants se faisant rares, les habitants convertissent leur valeur en argent ou plus simplement, en paroles. Ce mode d'alliance génère un grand nombre de transferts de biens⁶ entre clan du mari et clan de l'épouse. Le lien entre deux familles alliées constitue alors une « paire » (*aget*) qui implique des obligations réciproques, dont l'échange de biens et de paroles entre les deux familles, tout au long de la vie, notamment à l'occasion de la moisson et des funérailles. La société entière est consubstantiellement tissée par ces « paires » de liens dynamiques qui s'animent selon les saisons, les décès et les alliances.

Mais c'est un échange d'un autre ordre qui constitue ici le cœur de notre propos, un échange qui se joue entre humains et invisibles. Cet échange est nommé par des termes couramment utilisés dans les transactions marchandes : « payer » (*paté*⁷) et « acheter » (*hopé*) s'emploient indifféremment, qu'il s'agisse d'échanger avec les invisibles ou de payer ses courses au marché.

Tout en étant convertis au catholicisme depuis plusieurs décennies, les habitants poursuivent leurs pratiques ancestrales relatives à la terre, aux maisons, aux alliances, à la mort. À ces occasions, les humains (*ata*) s'adressent régulièrement à des invisibles, lors du rituel *tutu marin*, un acte oratoire qui fournit des clés de compréhension de leurs relations. L'analyse porte sur deux cas observés en 2017 et en 2018 dans deux villages, distants de 15 km (fig. 1), respectivement peuplés de 1 500 habitants environ : « l'achat de la moisson » (dans le village de Keka⁸, commune Waibao) et le « paiement des mots » (dans le village de Waiklibang, commune Ratulodong). La synthèse des deux permettra d'éclairer le circuit des échanges, le vocabulaire utilisé et la nature des biens transférés.

Afin de comprendre ce qui va suivre, une brève présentation de quelques éléments de l'organisation sociale s'impose. Chaque village de la presqu'île est organisé en clans patrilineaires, soit trois à une dizaine de clans par village, qui

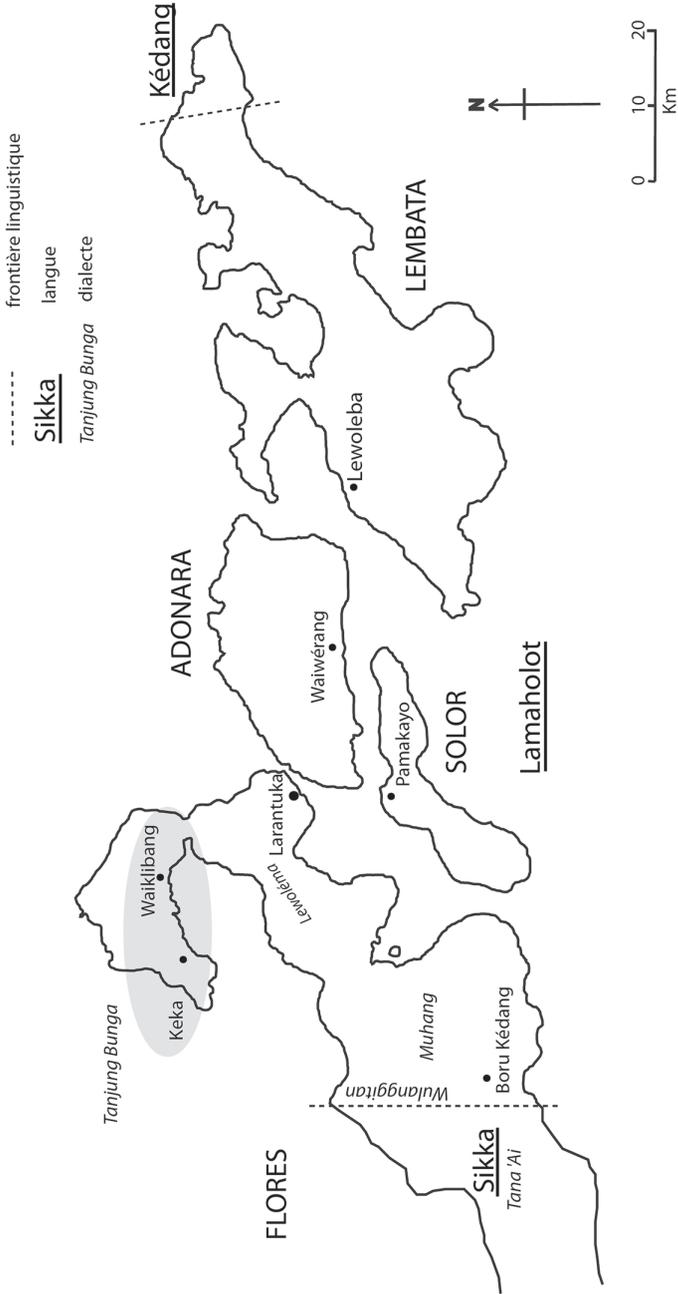


Fig. 1. La presqu'île de Tanjung Bunga
Crédit : Dana Rappoport.

partagent un territoire coutumier (*léwo tana*), constitué d'un espace habité (*léwo* « village ») et inhabité (*tana* « terre »). Le village est organisé autour d'une « grande maison » (*lango bélen*), d'un « temple » (*koko*) et d'une à deux places de danse (*naman*) devant chacun de ces édifices. L'espace inhabité comprend les terres environnantes, cultivées (*duli pali*, sites ancestraux) et non cultivées, incluant la forêt, les rivières, les montagnes et les bords de mer. Les paysans se rendent en forêt et sur les rivages pour chasser, cueillir et pêcher. Ils défrichent, délimitent des champs, y cultivent du riz et du maïs sur un même essart avant rotation tous les deux à trois ans. Le territoire coutumier⁸ unit une communauté de clans à une histoire migratoire, à un espace commun et à un calendrier rituel. Les clans (*ama*, *suku*) sont partagés en deux groupes complémentaires : les clans souverains (*ama raja tuan*, dont fait partie le clan « maître de la terre ») et les clans « supports » (*suku nipa talé*). Les premiers ont la responsabilité de « nourrir la terre » par des offrandes sanglantes (*huké tana*) et la prérogative de la parole rituelle et du chant.

LE RITUEL *TUTU MARIN*, UN MODE D'ADRESSE AUX INVISIBLES

Le rituel *tutu marin* (« dire prononcer ») consiste à réciter une suite de poèmes en vers, chacun étant combiné à une offrande animale (œuf, poussin, poule, porc, chèvre). *Tutu marin* désigne à la fois une forme syntaxique versifiée et le rituel auquel il donne lieu. Je nomme cette forme « poème » car il s'agit d'une langue ordonnée en paires d'octosyllabes, sans rime, obéissant à des contraintes de rythme, d'harmonie et d'images, destinée à produire un effet de plaisir propre à tout acte esthétique (Schaeffer 2015 : 251). Ce rituel requiert au minimum un orateur, deux assistants responsables des offrandes animales et plusieurs récipiendaires invisibles. Exécuté à des échelles variées, il peut mobiliser respectivement un individu, une famille, un clan, plusieurs clans ou l'ensemble des clans. Il est à la fois cyclique et intermittent : cyclique car il a lieu à chaque rituel périodique (rites agraires par exemple), mais aussi intermittent, car il est exécuté au moindre problème qui peut surgir de manière inopinée, soit dans la sphère privée (départ ou retour d'émigration au sein d'un clan, maladie, décès, mauvais rêve, nouvelle moto¹⁰, etc.), soit dans la sphère publique (en cas de règlement de compte, de transgressions verbales, de décès suspects, etc.). Il peut avoir lieu dans des espaces privés ou publics, dans les maisons, dans les essarts, au « grand champ¹¹ », à la « grande maison », au temple et dans certains lieux « dangereux » (*duan' geraran*), devant les grands arbres ou certaines pierres (Rappoport 2017).

À première vue, ce rituel peut être exécuté sans chercher à réparer un tort explicite. Ainsi en va-t-il à chaque étape du cycle agricole : les humains font ce rituel pour partager de la nourriture avec les invisibles. Même sans problème avéré, les humains le font par précaution, pour neutraliser une contrariété potentielle, dont ils vérifieront les effets en observant la présence ou l'absence de vésicule biliaire dans les entrailles des animaux, l'absence de vésicule étant interprétée comme un signe néfaste.

Peu nombreux – deux ou trois par village –, les orateurs se distinguent par des dispositions exceptionnelles, telles qu'une mémoire infaillible et un art de la psalmodie. Ils accèdent au statut d'orateur (*todo bawa, sason rurén, tonga léba*¹²) en raison d'une combinaison de critères : appartenance à un clan souverain, excellente mémoire des parcours narratifs, capacité d'élocution, grand âge, équité. Dans cette presque île, l'art de la parole rituelle est réservé aux clans souverains, et tout particulièrement mais pas exclusivement au clan Maran, dont le nom même signifie « parler en vers ».

Au moment de la performance, l'orateur s'apprête soigneusement : il revêt une chemise élégante, un *sarong* cérémoniel et un collier (fig. 2). Il ouvre chaque poème par un saut de tierce mineure, puis déclame son poème sur un mode *recto tono*, dans un débit si rapide que sa parole n'est pas compréhensible pour les non-spécialistes, puis il clôt le poème sur un rythme iambique (pied composé d'une brève suivie d'une longue). L'ambiance générale de l'oraison est solennelle, intense et calme.



Fig. 2. L'orateur Ne' Suban Maran, Waiklibang, 29 avril 2017

Photo : Dana Rappoport.

Venons-en aux poèmes. La parole *tutu marin* est composée d'une suite de six à dix poèmes, de quarante à soixante-dix octosyllabes chacun, qui se succèdent dans un ordre fixe, telle une suite musicale modulable en plusieurs parties, de manière progressive. Alors que leur forme sonore est semblable, leur contenu diffère, de

manière infime mais cruciale, sur une dizaine de vers seulement, les parties introductives et conclusives ne variant quasiment pas d'un poème à l'autre.

Autre chose surprenante : alors que l'ensemble du rituel se déroule sur toute une journée, le cœur du rituel – l'énonciation de la suite poétique – ne dure seulement qu'une dizaine de minutes. Les habitants se rassemblent au lieu du rituel. Certains vont au préalable au cimetière appeler les esprits des défunts, d'autres partent chercher les corbeilles de pierres (*guna déwa*¹³), d'autres préparent les offrandes, collectent les œufs, les poules, le ou les cochon(s) ; les femmes cuisinent le riz destiné au déjeuner collectif.

J'ai participé de nombreuses fois à ce rituel sans jamais y porter toute mon attention. À chaque fois, je pensais assister à une même succession de gestes et de paroles – l'orateur semblait répéter huit fois la même chose, et sa voix n'étant pas chantée, j'avais décidé d'écarter ce type d'oralité de mon étude que je réservais à la recherche du langage polyphonique propre à cette région. Pourtant, quelle ne fut pas ma surprise quand, en 2017, je découvris à quel point je m'étais fourvoyée : je m'aperçus que les paroles de l'orateur changeaient à chaque poème, et que, par ce changement même, on pouvait alors comprendre les multiples intentions de la transaction avec les invisibles, car ces paroles « faisaient » à chaque fois des choses différentes.

En 2017, le rituel eut lieu d'abord à plusieurs reprises, lors de l'ouverture de la moisson dans la commune de Waibao, puis lors d'un grand rituel de « nettoyage » après une série de décès inexplicables dans la commune de Ratulodong. L'année suivante, en 2018, dans un court laps de temps, le rituel eut lieu quatre fois : à l'occasion d'un rituel funéraire, lors du règlement d'un conflit entre deux clans (il fut alors exécuté deux fois à une semaine d'intervalle) et enfin, lors de la mise en route de la nouvelle moto de Mikel Koten, mon taxi moto. D'emblée, la fréquence du rituel surprend. À chaque fois, il s'agit de communiquer avec les invisibles afin de régler les problèmes. Mais quels problèmes ? Et en quoi la parole poétique seule pourrait-elle régler quelque chose ? S'agit-il d'une forme de compensation pour réparer des torts ? Par l'analyse de deux cas issus de communes voisines, un même processus est à l'œuvre : les humains transfèrent quelque(s) chose(s) aux invisibles.

« Acheter la moisson » (*hopé éhin*) (commune de Waibao)

Lorsque je suis venue enregistrer les musiques des rites de moisson de la commune de Waibao en avril 2017, j'ai dû attendre l'ouverture de la moisson pendant plusieurs semaines, car elle ne pouvait avoir lieu qu'après les rituels de Pâques. Mais après Pâques, il me fallut encore patienter deux semaines, lors desquelles j'allais découvrir « l'achat d'une moisson » aux invisibles. On m'invita aux champs pour des rituels préparatoires.

Les rituels préparatoires se déroulent deux semaines avant l'ouverture de la moisson, laissant le temps à chaque essarteur et à chaque clan souverain d'aller faire son rituel sur sa parcelle. Deux rituels se succèdent : *kajo talé* et *uten lakan*¹⁴ – et il ne sera ici question que du premier. Le rituel *kajo talé* (« bois liane »), qui

de dure une journée entière, consiste à aller repérer des signes suspects dans son champ, tels qu'une branche tombée (*kajo*), une liane enroulée (*talé*), la présence d'un œuf, d'un serpent, d'un nid d'abeilles, d'une bauge de sanglier, autant de signes de mécontentement manifestés par les invisibles, annonçant des maladies ou des dérèglements sociaux¹⁵. Un seul remède permet de repousser ces mauvais présages : apaiser les invisibles en les nourrissant de sang et de paroles grâce au rituel *tutu marin*.

Pour cela, le cultivateur convie trois personnes : un orateur, le représentant de son clan et le « maître de la terre »¹⁶. Le cultivateur confectionne d'abord une corbeille d'offrandes dans laquelle des ingrédients sont ordonnés avec méticulosité : aux quatre coins de la corbeille sont disposés des œufs. Trois d'entre eux, bordés de coton, sont posés sur un support végétal. Au quatrième coin, un autre œuf est posé, sans support, sans coton. Au centre, deux petites corbeilles tressées sont remplies de riz cuit, surmonté par une omelette (fig. 3). Chacun des œufs posés sur les supports végétaux est accompagné d'un tout petit tube de bambou figurant le récipient contenant le vin de palme.



Fig. 3. Les œufs dans la corbeille d'offrandes, Keka', 20 avril 2017

Photo : Dana Rappoport.

Puis, accompagné des trois hommes, le cultivateur part dans son champ avec une corbeille pleine d'œufs et un cochon. Les offrandes sont présentées devant un petit autel pour la divinité du riz (Tono Wujo), figurée par un tissu et une noix de coco, puis l'orateur commence par psalmodier une série de trois poèmes (*tutu marin*). Après le premier poème, un œuf est fendu, puis posé dans la corbeille, sur son assiette végétale, et ensuite offert à un coin du champ. Après le deuxième poème, il en va de même, le deuxième œuf est déposé au coin opposé du champ. Enfin, le troisième poème est suivi de la décapitation d'un cochon dont le sang est oint sur la noix de coco destinée à rafraîchir la divinité du riz. Du cochon sont prélevés plusieurs morceaux crus enfilés sur « une brochette » (*bewelak*), déposée dans un buisson avec du riz cuit (fig. 4). Le reste du cochon est cuit au grenier du champ. Après avoir nourri les invisibles, un repas est préparé lors duquel seuls les jeunes garçons (enfants, jeunes hommes), assis en rectangle, viennent manger du riz, du bouillon et de la viande. Durant ce déjeuner, ces derniers se fabriquent une brochette de viande cuite qu'ils rapporteront chez eux (fig. 5). Si le rituel est exécuté à l'échelle du clan et non d'une seule famille, alors le repas sera encore plus animé par le nombre de convives.



Fig. 4. Brochette offerte aux invisibles, champ de Kons Brinu, Keka', 20 avril 2017

Photo : Dana Rappoport.



Fig. 5. Le déjeuner de brochettes, Keka', 20 avril 2017

Photo : Dana Rappoport.

L'offrande est savamment composée en fonction des destinataires, jamais nommés. Quand je cherche à les connaître, la réponse est toujours la même : on « leur » donne à manger. À force d'obstination, quelques noms sont dévoilés. Les offrandes sont destinées aux esprits des lieux – les œufs et le coton sont destinés aux *béna-kan'*, esprits vengeurs, potentiellement nuisibles aux humains (appelés aussi Timu Warat « Est-Ouest ») et aux esprits de la montagne et de la mer (Ilé Harin¹⁷); le contenu des deux corbeilles avec l'omelette ainsi que la brochette de viande crue sur le riz cuit sont offerts à ceux qui sont morts par le sang lors d'un combat et tombés sur ce sol (Paji Béda¹⁸) et à la Terre (Tana). L'œuf sans assiette végétale est destiné à se « laver la bouche » (*ho'ok nuhu*) afin de balayer les mauvais mots.

L'orateur Léo Koten (c.p., Keka', 28 juillet 2018) m'explique en indonésien le but de ces offrandes :

Léo Koten : On fait le rituel avec des *katupat* [riz cuit dans des feuilles], des œufs et du coton. On fait des petites boules de coton, avec l'œuf, ensuite on le pose sur le tronc, avec une prière : on paie leur part pour qu'ils nous donnent un résultat. Nous achetons (ind. *bayar*) le résultat (ind. *hasil*) de cette terre. Il est certain que cette terre est dominée par des esprits (ind. *roh*) qui la gouvernent, si bien que nous achetons la nourriture qu'ils nous donnent pour pouvoir manger. Nous leur donnons à manger [en leur disant] : « voici ta part pour que tu nous donnes de la chance (ind. *rezeki*), que tu nous donnes un résultat ».

Dana R. : Et s'il n'y a pas de résultat ?

Léo Koten : Tout est dans les mains de la nature (ind. *alam*). S'il n'y a pas de pluie, il n'y a pas de résultat, mais nous continuons à faire le rituel. Nous achetons, non pas avec de l'argent, mais par le rituel, et c'est certainement ce que nous ont légué nos ancêtres. Et ce rituel, même simple, ne changera pas.

Léo Koten s'exprime ici en indonésien, en utilisant trois fois le mot « acheter » (ind. *bayar*, lamaholot, *hopé*), un mot qui sera analysé ultérieurement dans l'article. Mais mentionnons d'ores et déjà que l'achat aux esprits diffère d'un achat courant par sa difficulté et par la nature même du transfert.

Le transfert implique plusieurs parties : l'essarteur, les invisibles et les jeunes hommes qui viennent confectionner les brochettes avec la viande de l'offrande. À Keka' comme à Waiklibang, les invisibles du territoire sont pluriels : certains sont stables sous la terre, tels les morts par sang versé (Paji Béda, appelés aussi Mei, « sang »), d'autres sont nomades tels les esprits de la montagne, de la mer, de l'Est et de l'Ouest (Ilé Harin Timu Warat), ou telle la divinité du riz, qui voyage de lieu en lieu, honorée dans tous les rituels agraires¹⁹. Le rituel vaut donc non seulement pour l'essarteur en personne mais aussi pour d'autres membres du clan par le biais des brochettes rapportées par les jeunes hommes dans leur famille respective. La brochette retient l'attention : elle est donnée à deux reprises, d'une part, sous une forme crue aux habitants morts sur ce champ et sous forme cuite aux jeunes hommes. Dans la parole rituelle, la brochette est valorisée : elle implique plusieurs morceaux enfilés sur une seule corde, référant à l'idée d'une pluralité unie par un seul lien. Dans leur langue poétique, *welak* « brochette » est apparié à *éket* « deux en un » : *Eket éka getun gesak/welak éka awé wat* (« La paire ne doit pas être brisée, la brochette ne doit pas être divisée » (mythe d'origine du riz, *haman opak bélun*, vers 2000-2001, enregistré en 2006). Ces deux termes renvoient à deux types d'unité, l'unité résultant d'une pluralité (la brochette), l'unité résultant du binôme. En bref, *welak* désigne un lien qui relie plusieurs choses de même nature, *éket* désigne deux choses qui fusionnent en une seule (deux noix de coco issues d'une seule tige, deux voix chantées qui fusionnent en une). Dans les deux cas, il s'agit d'unir. En donnant une brochette de viande aux invisibles, les humains leur achètent une union provisoire leur garantissant le rétablissement de l'unité, potentiellement fragilisée par le mécontentement des esprits.

Le rituel *kajo talé* (« bois liane ») dévoile plusieurs choses importantes : on y apprend en premier lieu que la terre n'appartient pas aux humains. Dans cette région, il n'y a pas de propriétaire terrien même si l'expression « maître de la terre » est souvent employée, non pas au sens de propriété mais au sens d'une prérogative héréditaire de supervision du territoire. En cultivant des parcelles de terre, les humains disent « prendre » aux êtres qui y résident : esprits des lieux aux quatre coins, défunts morts ensanglantés et la terre elle-même. En réparant un tort aux invisibles manifesté par des signes sur la terre, les humains disent éviter une moisson désastreuse ou bien une série de maladies. Ils « leur achètent le résultat de la moisson » (*hopé éhin bata wa'in*²⁰), pour compenser un préjudice, espérant ainsi obtenir la moisson la plus abondante possible, par le don de paroles, d'œufs, de

brochettes de porc, de vin de palme et de riz. Ce qui surprend, c'est qu'au moment de ce transfert, les humains sont déjà assurés que leur moisson sera bonne puisque le riz est déjà abondant. Les humains persistent pourtant à faire ce cérémonial juste avant l'ouverture de la moisson, comme pour payer ce qu'ils s'apprêtent à moissonner, en affirmant réparer un ordre bouleversé.

D'autre part, le rituel *kajo talé* rappelle aussi la place du mythe d'origine du riz à cet endroit. Les populations de l'est de Flores qui se nourrissaient autrefois de plantes à multiplication végétative comme taros, ignames et bananiers, n'ont connu la culture du riz que récemment (depuis quelques centaines d'années sans datation possible pour l'instant). Arrivée de l'ouest, la culture du riz a modifié leur rapport aux plantes. Cela explique la vitalité du mythe d'origine du riz au cœur des actions agraires. Appelée par plusieurs noms (Besi Paré, Nogo Gunu, Nogo Ema), Tono Wujo est une sœur mythique mise à mort par un de ses sept frères et dont le corps se métamorphose alors en riz et autres plantes comestibles. Ce mythe d'origine est répandu dans toute l'Asie du Sud-Est insulaire sous de nombreuses variantes²¹. Dans la région de son énonciation, alors qu'il est bien connu à la pointe orientale de Flores et dans la partie occidentale de Solor (Kohl 2009; Rappoport 2014), il reste inconnu des îles voisines de Lembata et Adonara, où la culture du riz est absente. Effectuée devant son autel temporaire, que chaque essarteur construit selon son souhait, l'offrande dédiée aux invisibles lors du rite *kajo talé* bénéficie directement à Tono Wujo, qui est nourrie de sang et abreuvée d'eau de coco.

Après la description de ce premier cas, au village de Keka', partons à présent à 15 km vers l'est, dans un village voisin, où les habitants parlent la même langue mais avec un accent et un lexique déjà un peu différents. Dans cet autre village, un même type d'acte locutoire est à l'œuvre mais dans un contexte distinct, qui mérite une description approfondie afin de saisir ce que font les poèmes dans les modes de relation entre humains et invisibles.

« Payer les mots » (*paté koda*) (commune de Ratulodong)

Dans une commune voisine (Ratulodong, plus souvent nommée Waiklibang), un des poèmes de la suite poétique *tutu marin* se nomme « payer les mots » (*paté koda*). Constitutif de toute suite poétique *tutu marin*, il est donc prononcé au moins une fois dans chaque suite pour « payer les mots du territoire coutumier » (*paté koda lewotana*), afin de compenser tout méfait ayant pu offenser les invisibles. Comme dans le cas précédent, la nature du méfait n'étant pas précisée, le poème *paté koda* est prononcé dans un but préventif. Mais en cas de problème avéré ou de conflit ouvert, un autre poème « payer les mots » peut être prononcé pour régler un problème particulier, et il sera alors répété une deuxième ou une troisième fois si besoin, suivi d'une offrande plus conséquente, et cette fois, dans un but curatif, aux sens propre et figuré. La valeur de l'offrande, proportionnelle à la taille du problème, sera psalmodiée, dans deux vers dédiés, qui indiquent s'il s'agit d'un œuf, d'une poule, d'un cochon ou d'une chèvre. Avant de décrire

la série de problèmes que le village de Waiklibang a voulu résoudre par le rituel *tutu marin*, il importe de retenir que dans ce village, l'autorité est répartie entre trois clans souverains (Maran, Koten et Liwun), et que le clan Maran (« orateur rituel »), gardien de la « grande maison », a la préséance.

Un cas de paiement par les mots

Le samedi 29 avril 2017, en pleine cérémonie de purification du territoire coutumier, un conflit éclate à Waiklibang. Il faut, disent les villageois, « payer les mots » (*paté koda*). La cérémonie de purification en question résulte d'une série de troubles apparus dans le village depuis un mois, à la suite de neuf décès successifs de personnes d'âge moyen. Les anciens commencent par chercher les causes de ces décès par le rituel *seba' koda* « rechercher les mots, rechercher le problème » – l'expression même laissant à penser que ces décès résultent de paroles déviantes, que certains examinent par la divination (*seba' irak* « rechercher les signes »). La tension étant à son comble, les accusations de sorcellerie virevoltant de tous côtés, un rituel de purification a été décidé (*hamu lewotana* « nettoyer le territoire coutumier »).

Le matin du 29 avril, des pick-up sont apprêtés pour monter au vieux village²². À l'intérieur de la « grande maison », la cérémonie rassemble les responsables des clans du territoire coutumier. Les femmes ont apporté à manger et à boire. Quand j'arrive dans la maison pleine de monde, le vieil et éminent orateur, Bapa' Platin Maran, est en train de psalmodier une suite de poèmes rituels (*tutu marin*). À sa droite, sur le lit-autel²³, les trois chefs rituels²⁴ des clans souverains sont assis devant plusieurs boîtes végétales placées dans une grande corbeille. Le vieil orateur se voit soudain interrompu par des éclats de voix provenant de l'extérieur. La querelle s'envenime soudain à un tel point que j'arrête de filmer sur-le-champ, craignant un combat corps à corps. Les fils de l'orateur, Andy et Eman, en profond désaccord avec la conduite des actions, se révoltent. Les vieux avaient décidé ce matin-là de faire le rituel *tutu marin* pour la purification du village. Or la veille au soir, un homme a rêvé que l'énergie vitale (*tuber manger*)²⁵ du vieil orateur Bapa' Platin avait été enlevée. Les jeunes sont furieux : ils demandent que le rêve soit d'abord pris en compte, et en présence de l'auteur du rêve qui n'est pas là ! Ils vont ensuite jusqu'à insulter l'aîné du clan Koten, ce qui émeut jusqu'aux larmes le chef rituel du territoire (Bapa' Ama Maran).

Par crainte de l'irritation des invisibles face à ces éclats de voix, les vieux décident aussitôt de dire une autre suite poétique car ils veulent immédiatement « payer les mots ». L'ambiance est à couper au couteau. Changement d'orateur : le vieil orateur (Bapa' Platin) monte sur le lit-autel tandis qu'un autre orateur, Ne' Suban Maran, prend sa place en bas de l'autel. Ce dernier récite alors une nouvelle suite de poèmes pour régler ce qu'il vient de se passer. Il s'agit d'aller retrouver l'énergie vitale du vieil orateur enlevée par les esprits (« prendre le corps ombre » *hodé' tuber manger*) et de restaurer son flux sanguin (« augmenter le sang », *potan mei*). Face à l'orateur, un homme, qui tient un œuf, est accroupi

devant une corbeille remplie de plusieurs œufs. Renfrognés, les deux fils écoutent la profération. Une fois la suite poétique récitée, les chefs rituels des trois clans « nourrissent » (*pau*) les esprits auxiliaires dans les corbeilles de l'autel. Aussitôt après, une divination est faite : un poulet est égorgé, puis on recherche la présence de vésicule biliaire (*keperu*) qui permet l'interprétation du rétablissement de la vitalité perdue. S'il n'y a pas de vésicule, alors un poulet est à nouveau égorgé jusqu'à en trouver une. Après cette suite de huit poèmes prononcée dans la maison, une autre suite est exécutée à l'extérieur cette fois, sur les pierres cérémonielles *nuba nara* de la place du temple puis les représentants des clans mangent ensemble dans le temple. Au total, trois suites poétiques furent prononcées partiellement ou intégralement ce jour-là, et je propose d'analyser à présent la deuxième suite poétique, relative à la colère des jeunes envers les vieux, qui fut prononcée par Ne' Suban Maran dans la maison.

La suite poétique et les enjeux de chaque poème

Chaque suite poétique *tutu marin* est organisée selon une même succession : plusieurs poèmes sont prononcés à toute vitesse, dans un ordre fixe. Reliés les uns aux autres, ils ne peuvent se comprendre qu'en fonction du problème qui déterminera la composition de chaque suite. Toute suite poétique *tutu marin* contient une base fixe de six poèmes, qui portent chacun un nom. D'autres peuvent être ajoutés selon les problèmes à régler – tel fut le cas dans la suite en question qui avait pour but de réparer trois préjudices moraux : l'enlèvement de la vitalité de Bapa' Platin, les mots en trop des jeunes envers les vieux et les pleurs du chef rituel, Bapa' Ama Maran. Notons déjà que plusieurs poèmes de la suite poétique décrivent un transfert, mais un seul entre tous se nomme « payer les mots ».

Parmi les poèmes récités ce 29 avril 2017, le premier (*hoak baké* « libérer remplacer ») vise à délivrer la vitalité de l'orateur (Bapa' Platin) raptée²⁶. Pour cela, un tribut est donné aux invisibles qui viennent se servir et repartent bien nourris, tel que le formule le poème. Le deuxième (*gurun gawak* « envelopper protéger ») consiste à aller rechercher la vitalité du vieil orateur emportée dans un bateau et à la mettre à l'abri. Pour cela, ils « donnent » à manger aux esprits auxiliaires par le biais des pierres auxiliaires (*guna déwa*)²⁷. Les troisième et quatrième poèmes consistent à « payer les mots » (*paté koda*), ici les mots proférés contre l'orateur (Bapa' Platin), puis ceux qui ont bouleversé le chef rituel (Bapa' Ama Maran). Un cinquième poème permet au chef rituel de « ravalier ses larmes » (*dokan soran nani loun*). Dans un sixième poème nommé « joindre, unifier » (*hodik padak*)²⁸, les corps [de tous] sont raccordés aux cœurs afin de retrouver la paix. Après ce poème, chaque personne touche successivement un même œuf, signe du rétablissement de l'unité. Dans le septième poème, toutes les actions des poèmes 1 à 6 sont redites. Enfin, le huitième, « conserver et rassembler » (*agun aat*), reconstitue et met en sécurité la vitalité du vieil orateur, malmenée par un mauvais rêve et par les paroles en trop des jeunes²⁹.

Chaque poème détient donc une intention propre : délivrer l'énergie vitale, la mettre à l'abri, payer une transgression (les paroles de trop), réconcilier le groupe,

consoler, restaurer l'intégrité de l'énergie vitale. Dans toute la suite, seul le poème « payer les mots », toujours en troisième position entre *ho(w)ak baké* (« libérer remplacer ») et *gurun gawak* (« envelopper protéger »), vise à compenser un tort. Comme dit plus haut, le poème « payer les mots » peut être répété plusieurs fois. Ce jour-là, deux poèmes « payer les mots » furent psalmodiés à la suite, pour dédommager les esprits de deux choses : 1) les mots en trop envers le vieil orateur (Bapa' Platin); 2) les mots en trop qui ont fait pleurer le chef coutumier, Bapa' Ama Maran.

Bien que chaque poème de toute suite soit nécessaire à la compréhension des différents transferts, dans le cadre de cet article, je présente en intégralité le premier poème « payer les mots » que l'orateur Ne' Suban Maran a prononcé ce 29 avril 2017.

Ce que dit le poème « Payer les mots » (Paté koda)

- | | | |
|-----|--------------------------------|--|
| 1. | <i>Réra wulan tana ékan</i> | Soleil-Lune [et] Terre-Espace ³⁰ |
| 2. | <i>Usu asa rein gamak</i> | Fondement des origines |
| 3. | <i>Oi knirék nulun walé</i> | Modèles de comportement |
| 4. | <i>Polé ratu Réra wulan</i> | Invoquer Ratu [le] Soleil-Lune |
| 5. | <i>Majan Nini tana ékan</i> | Appeler Nini [la] Terre-Espace ³¹ |
| 6. | <i>Usu wahan pulo pito</i> | Nos ancêtres de soixante-dix couches |
| 7. | <i>Lodo hau asa wade'</i> | En bas dans les épaisseurs |
| 8. | <i>Pulo lema géré haka</i> | Au-dessus de cinquante couches ³² |
| 9. | <i>Tobo pia lango maten</i> | S'assoient dans la maison |
| 10. | <i>Paé pia uli alé</i> | Preignent place sur le lit-autel |
| 11. | <i>Ema' lau' Kajo Bala</i> | Mère en aval de Bâton d'Ivoire ³³ |
| 12. | <i>Bapa' lau' Wato Tonu</i> | Père en aval de Pierre de Femme |
| 13. | <i>Hodé' hon dai kaé</i> | On les appelle, ils sont là |
| 14. | <i>Suda palat géré kaé</i> | Sont montés ensemble |
| 15. | <i>Tobo pia don tukan</i> | S'assoient au milieu de la chambre ³⁴ |
| 16. | <i>Paé pia banak lolon kaé</i> | Siègent déjà au centre |

- | | | |
|-----|--|--|
| 17. | <i>Guna wuhun pulo kaé</i> | Les dix Guna sont là |
| 18. | <i>Dewa wolo lema kaé</i> | Les cinq Déwa sont arrivés ³⁵ |
| 19. | <i>Tobo bukan kaé</i> | S'assoient au milieu |
| 20. | <i>Paé bawan kaé</i> | Preignent place au centre |
| 21. | <i>Ema Lewo Bapa Tana</i> | Mère Village, Père Terre |
| 22. | <i>Tewo bawo ua pédé</i> | Rétablissent et redressent |
| 23. | <i>Guté nala sora telon</i> | Preignent un œuf mâle |
| 24. | <i>Pilé' nala wajo ratun</i> | Choisissent un œuf femelle |
| 25. | <i>Kaka goé pati pulo kaé</i> | Mes aînés nombreux |
| 26. | <i>Ama goé béda lema kaé</i> | Mes pères nombreux |
| 27. | <i>Kaka ari' talé keboté</i> | Frères et sœurs du même placenta |
| 28. | <i>Koda pai hiko doan</i> | Les mots sont allés trop loin |
| 29. | <i>Kirin pai liwa doan kaé</i> | Les paroles ont dépassé les bornes |
| 30. | <i>Guté nala sora telon</i> | Prendre un œuf male |
| 31. | <i>Pilé' nala wajo ratun</i> | Choisir un œuf femelle |
| 32. | <i>Paté pai koda ra'i</i> | Payer leurs mots |
| 33. | <i>Hélo pai kirin ra'i</i> | Remplacer leurs paroles |
| 34. | <i>Koda pé'é poan butun réra wulan</i> | Ces mots en morceaux s'élèvent vers
Soleil-Lune |
| 35. | <i>Kirin pé'é tewa ta'a tana ékan</i> | Ces paroles disparaissent de Terre-Espace |
| 36. | <i>Rusu ga'an tali tana</i> | La rouille est rongée par la terre |
| 37. | <i>Malé edan rakun wato</i> | Le fil est affûté par la pierre ³⁶ |
| 38. | <i>Ratu lodo he'en uli</i> | Ratu descend approuver sur le lit-autel |
| 39. | <i>Nini géré bégan aran</i> | Nini monte au grenier ³⁷ |

- | | | |
|-----|--------------------------------------|--------------------------------------|
| 40. | <i>Pitun ilu' luang kebak</i> | Crachent la salive de leur bouche |
| 41. | <i>Hori kemi'é wai élan</i> | Mêlée de noix de bancoul |
| 42. | <i>Wua matan malu kolé béta kala</i> | Par la noix d'arec et sa tige |
| 43. | <i>Nilu' néra ohon bohok</i> | La salive est ointe sur les cheveux |
| 44. | <i>Pati goé pulo kaé</i> | Mes garçons par dizaines |
| 45. | <i>Béda goé léma kaé</i> | Mes jeunes hommes par cinq |
| 46. | <i>Tono jédo pulo kaé</i> | Jeunes filles par dizaines |
| 47. | <i>Wujo barek léma kaé</i> | Jeunes femmes par cinq |
| 48. | <i>Kulit puna méi menu</i> | La peau est pleine de sang à nouveau |
| 49. | <i>Tutu Ratu moé naran doan</i> | Dire ton nom Ratu au loin |
| 50. | <i>Marin Nini moé makén léla</i> | Prononcer ton nom Nini pour toujours |

Paté koda « Payer les mots », Ne' Suban Maran, Waiklibang,
29 avril 2017, rituel *hamu lewotana*.

À la fin du poème, l'assistant perce un œuf, puis imprègne de blanc d'œuf la noix de bancoul et un petit bout de coton dans la corbeille d'offrandes posée à terre (fig. 6).

Puis l'orateur enchaîne sur un autre poème qui se nomme aussi « payer les mots », avec un poussin et un œuf, un peu plus long que le précédent (15 vers en plus) mais au contenu quasi identique. La gorge du poussin est alors incisée pour faire gicler son sang mais sa tête n'est pas séparée du corps. Son sang est aussitôt appliqué sur la noix de bancoul dans le panier d'œufs.

Dans le poème ci-dessus, trois parties peuvent être distinguées : le rassemblement des humains et des invisibles (vers 1-27), le paiement et la cure sur les corps (vers 28-43), le rétablissement de l'harmonie (vers 48-50).

Abscons au premier abord, les vers peuvent être compris grâce à l'observation ethnographique. Tout d'abord, les 27 premiers vers convient les invisibles à s'asseoir aux côtés des humains. Du côté ouest, sur le lit-autel de la « grande maison » sont assis les trois chefs rituels du territoire coutumier (« Mère Village Père Terre », vers 21-22). Devant eux, sont posées des corbeilles : dans la plus grande, entourée de tissus de valeur sont rassemblées cinq corbeilles (fig. 7) : l'une, étroite et circulaire, contient, sous la forme de noix d'arec, les ancêtres du territoire coutumier (Ratu et Nini, vers 4-5) qu'un ancien est allé appeler au cimetière (*génahon*)³⁸ ; quatre petites corbeilles quadrangulaires sont remplies de pierres auxiliaires (*guna déwa*) (vers 17-18) ; hors de la grande corbeille, une autre contient



Fig. 6. La corbeille d'offrandes devant l'orateur, Waiklibang, 29 avril 2017

Photo: Dana Rappoport.



Fig. 7. La corbeille d'esprits auxiliaires, Waiklibang, 29 avril 2017

Photo: Dana Rappoport.

une pièce de bois (*kajo*), attribut de protection du territoire. Enfin, une défense d'éléphant est posée devant la grande corbeille. En résumé, les esprits des défunts et les esprits auxiliaires du territoire coutumier sont maintenant présents dans la maison, avec les trois chefs coutumiers du village qui siègent donc aux côtés d'une variété d'invisibles matérialisés par les corbeilles dont les couvercles seront oints de sang après les sacrifices d'une ou deux poules blanches. Debout dans la maison, il y a aussi les aînés-cadets, les hommes, âgés et jeunes (vers 25 à 27), une distinction figurant l'autorité des aînés et la complémentarité des générations.

Puis les vers 28 à 43 énoncent l'intention du poème : il s'agit de « payer les mots » qui sont allés [trop] « loin » (*doan*), qui ont dépassé les limites. Par le biais de l'œuf qui va « payer » et « remplacer » les mots (*paté hélo*), les mots disparaissent de la terre et montent au ciel, une action approuvée par les ancêtres. Ensuite, les vers suivants évoquent la cure par l'application de chique de noix de bancoul sur le front des jeunes (vers 40-47), une manière de rétablir l'équilibre, dont la perte était figurée par un manque de sang (« une peau pleine de sang à nouveau », vers 48). Enfin, dans les trois derniers vers, l'harmonie est rétablie et le nom du couple ancestral Ratu Nini est invoqué.

Le poème, qui pose puis résout un conflit, doit assurer le rétablissement de l'harmonie des corps par le verbe et le sang : l'application de la salive sur les fronts des jeunes permet de rétablir le flux sanguin normal. (La salive, le blanc d'œuf et le sang sont les fluides principaux des rituels de cette presque île). Dans les faits, durant le rituel, un des chefs de clan applique la chique de noix de bancoul mélangée au blanc d'œuf sur le front des jeunes responsables des mots en trop.

Comme dans le cas de « l'achat de la moisson », à aucun moment les destinataires du paiement ne sont nommés dans le poème. Voyons à présent, à partir des deux cas décrits, le circuit des échanges, le vocabulaire employé, la nature des biens transférés pour tenter de comprendre ce qui est à l'œuvre dans ce rituel.

ÉCHANGER AVEC LES INVISIBLES DANS LE RITUEL *TUTU MARIN*

Le circuit des échanges

Dans le premier cas présenté (« acheter la moisson »), en réponse aux signes néfastes dans leurs champs, des humains nourrissent les esprits de l'est et de l'ouest et ceux du sol (les morts ensanglantés). Les invisibles ne sont pas les seuls destinataires des offrandes puisque la divinité du riz, Tono Wujo, matérialisée par un sarong et une noix de coco, est abreuvée et nourrie ; en outre, les jeunes hommes du clan, par le biais des brochettes, rapportent de la viande chez eux. Le transfert s'opère vers les invisibles, mais aussi vers d'autres humains, du même groupe, qui repartent avec des brochettes peut-être en signe d'union avec les invisibles par l'intermédiaire des brochettes de viande.

Dans le second cas (« payer les mots »), les responsables du village choisissent un œuf pour payer les mots en trop, puis appliquent, par le biais de leur salive, un

peu de chique de noix de bancoul sur le front des jeunes qui ont mal parlé. À qui l'œuf est-il finalement destiné ? Bien que personne ne soit nommé dans ce poème (situé en troisième position dans la suite), on trouve pourtant cités des destinataires dans le premier poème de la suite poétique : « les esprits de la montagne, de la mer, de l'est et de l'ouest ».

Ilé harin pulo kaé [Esprits des] Monts et [des] mers par dizaine(s) déjà

Timu warat lema kaé [Esprits de] l'Est et de l'Ouest par cinq déjà³⁹

Les deux paires lexicales complémentaires (*ilé harin* et *timu warat*) correspondent aux gardiens du territoire. En amont, vers la montagne, circulent les *nitun raé*, esprits terrestres, tandis qu'en aval et vers la mer, circulent les *harin lau'*, esprits marins. À l'ouest (*warat baranusa*) et à l'est (*timu pandosi*) se trouvent les esprits appelés couramment Timu Warat (Est-Ouest), ou aussi *bénakan'*, esprits vengeurs. À la fin de ce premier poème, les esprits nombreux prennent leur part et repartent boire et manger chez eux.

Mais revenons à l'œuf du poème « payer les mots », en troisième et quatrième positions dans la suite. Bapa' Krowé m'explique qu'il n'est pas destiné aux esprits mentionnés plus haut : il est offert à « ceux qui vivent à leurs côtés dans le village » (*lewo ha'ak kelik*⁴⁰), c'est-à-dire aux esprits des anciens chefs coutumiers protecteurs du village, qui, en raison de l'infraction faite à la langue – marque d'irrespect – ont été heurtés par les mots brutaux des jeunes envers les anciens. Dans les autres poèmes de la suite, les destinataires diffèrent à nouveau, dit Krowé. S'il y a autant de poèmes récités, c'est en raison des nombreux invisibles à nourrir. À la question du nom de ces destinataires, encore une fois, il fut difficile d'obtenir des réponses. La clé fut finalement trouvée en 2018, juste avant de repartir en France, lorsque j'ai décidé de suivre le porteur d'offrandes pour la cérémonie de la mise en route de la nouvelle moto de Mikel (fils de Bapa' Krowé, expert de parole rituelle). Après chaque poème, un homme partait apporter les offrandes dans un lieu différent à une centaine de mètres du lieu d'énonciation. Il déposait, avec délicatesse, œufs et poussins sur des pierres et suspendait le tressage rempli de riz cuit à une branche de buisson. J'ai pu alors établir la série des nombreux destinataires d'un rituel *tutu marin* : les esprits du village et du territoire qui vivent aux côtés des humains (*lewo ha'ak kélík* et *lewo tana*), les esprits des monts (*ilé wolo*), les invisibles de la maison (*ela'*), les esprits terriens et marins (*nitun* et *harin*), les « esprits de l'est et de l'ouest » (*timu warat*), les esprits des défunts (*kewokot*), les ancêtres en haut (*kaka bapa*), les morts ensanglantés (*mei*), les entités « Soleil-Lune Terre-Espace » (Réra Wulan Tana Ekan) et « Mère Sén Père Champ » (Ema Sén Ama Man). Si cette liste est propre à Waiklibang, le modèle d'une pluralité d'invisibles s'applique à l'ensemble de la presqu'île de Tanjung Bunga.

Plusieurs questions restent en suspens : pourquoi cette pluralité de destinataires ? Sont-ils vraiment distingués à chaque poème ? Et s'agit-il à chaque fois du même type de transfert ? Les offrandes diffèrent pour chaque classe d'esprits mais faut-il les considérer en groupe ou non ? Certains mangent cru, d'autres cuit,

certains aiment le poulet, d'autres les œufs. Bapa' Krowé pense qu'à travers tous ces noms, c'est la terre (*tana*) qui demande quelque chose aux humains. Dans le rituel *tutu marin*, le circuit des échanges impliquerait donc un mouvement des humains qui donnent à la terre, à sa demande, par l'entremise des invisibles, laquelle, en échange des mots et du sang, procurerait la vie aux humains. Ce transfert n'est pas conçu comme un simple don de nourriture car il est exigé par les esprits : si les humains ne font rien, ils peuvent mourir, tomber malade et mettre en péril l'harmonie du territoire, autant de sanctions craintes par les humains prêts à tout pour éviter le malheur. Dans ce rituel *tutu marin*, les humains paient sans être en mesure d'exiger en retour. Le transfert qui s'opère ici est une forme de dédommagement, de compensation pour un tort causé, un transfert exigible par les esprits sans que le retour ne le soit.

Le vocabulaire des échanges

Plusieurs syntagmes sont utilisés pour qualifier les actions de transfert avec les invisibles : payer, acheter, remplacer, nourrir, prendre sa part ou encore donner. Il importe de revenir un instant sur ces termes afin d'éclaircir la nature des échanges. Notons d'abord que le mot qui désigne l'échange entre humains (*gél'u*) n'est pas utilisé dans les poèmes de la suite poétique, ce qui indique que les transactions avec les invisibles ne sont pas du même ordre.

« Payer les mots » (*paté koda*) est une expression propre à un seul des deux villages de mon étude, dans lequel « payer » relève tant du langage courant que du langage rituel. Il s'agit de s'acquitter d'un dû par un versement. Dans la poésie rituelle, il est couplé au verbe « remplacer » (*hélo*). Ainsi *paté hélo* forme une paire lexicale (vers 33) dont les termes indiquent que les mots [en trop] sont remplacés par quelque chose d'autre venant se substituer à l'infraction verbale. À la place, que trouve-t-on ? Un œuf, une poule, un cochon, une chèvre et surtout d'autres mots, choisis, ordonnés et harmonieux.

Deux distiques que le vieux chef coutumier Bapa' Platin m'a confiés en 2018 permettent de saisir l'épaisseur sémantique de *paté koda*. Le premier dit :

Paté koda hélo kirin Payer les mots, remplacer la parole

Koda wahak kirin labot Problèmes réglés, paroles terminées

Ce distique, composé de deux octosyllabes, fait-il l'ellipse de la préposition auquel cas la traduction pourrait être « payer [avec] des mots, remplacer [avec] de la parole », ce qui ferait de la parole l'essence même du bien transféré ? Ce qui montrerait qu'on ne paie pas seulement des mots en trop mais qu'on paie avec des mots, par la parole poétique. Le sens ultime révèle que chez eux un problème se règle par la parole rituelle. *Koda* signifie d'ailleurs à la fois parole, mais aussi problèmes⁴¹. Ce lien fondamental entre parole et problème ne facilite pas la tâche du traducteur.

Bapa' Platin Maran me confie alors un second distique :

<i>Paté pai koda rain</i>	Payer ici les mots en trop
<i>Hélo pai kirin rain</i>	Remplacer ici les paroles en trop

À nouveau, se retrouvent les mêmes paires sémantiques que dans le distique précédent : *paté hélo* (« payer remplacer ») et *koda kirin* (« parler paroles »), mais cette fois, dans un sens différent. Cette fois, *koda* ne signifie pas « problèmes » mais « paroles ». La parole poétique joue précisément sur l'ambiguïté : s'agit-il de payer les « mots en trop » ou de payer « avec des mots de valeur » ? Mikel Koten m'explique qu'il s'agit de « payer quelque chose d'important avec des mots coutumiers qui touchent le cœur des divinités ou des ancêtres », par des mots qui plaisent énormément aux invisibles⁴².

Pourquoi payer des mots ? Car certains sont supposés être à l'origine de la stérilité de la terre, de la maladie et de la mort. « Payer les mots » permet donc, en versant quelque chose aux esprits, de neutraliser l'infraction verbale, responsable de la plupart des maux humains. Dans la suite poétique *tutu marin*, seul le poème « payer les mots » a une fonction de dédommagement. En cas de problème(s), il faut d'abord déterminer quels mots, et plus largement quelles actions, en sont à l'origine. Les chefs rituels, on l'a dit plus haut, se réunissent pour « rechercher les mots » (*seba' koda*) dans les actes lointains du passé ou dans des événements plus récents : il s'agit au fond de se souvenir des maux passés. Cette recherche peut se faire aussi par la divination⁴³. Par exemple, dans le second cas décrit, à l'origine du rassemblement de ce fameux samedi 29 avril 2017, la recrudescence de décès à Waiklibang fut expliquée par quatre raisons : l'une d'entre elles était que, lors de la pose récente d'une bannière à l'entrée du village, le distique apposé sur la bannière n'était pas conforme à la langue rituelle, une erreur fatale probablement responsable des morts en série. D'autres raisons n'étaient pas nécessairement liées au langage : certaines impliquaient un non-respect de la règle rituelle ou bien un mauvais rêve⁴⁴. Quoi qu'il en soit, et quelles qu'en furent les raisons, le rituel « payer les mots » a été fait pour rejeter les mots en trop, les mots durs, « lourds », « épicés », les mots « chauds » qui fâchent les humains et les invisibles. Bapa' Gradus Ojan, un chef de clan, commente :

Les maladies viennent des Timu Warat – Ilé Harin [esprits Est-Ouest – esprits de la montagne et de la mer]. Ces derniers cherchent à manger car nous, les humains, avons prononcé des mots en trop qui les interpellent. Alors ils recherchent des œufs et des poussins. Si on ne se trompe pas dans les mots, ils passent sans faire attention. C'est pourquoi il faut faire attention, sans ça, on s'empoisonne tout seul. (Waiklibang, juillet 2018.)

Le problème peut même surgir en silence : les mots peuvent même ne pas avoir été prononcés mais seulement pensés. Par exemple, à la mise en route de la nouvelle moto de Mikel, il fut supputé que des mauvaises langues s'étaient déchaînées par jalousie. Ce fut la raison pour laquelle Mikel et son père (l'orateur du clan Koten)

firent le rituel *tutu marin* afin de nourrir et de dédommager les invisibles qui auraient capté ces mauvaises pensées. Les mots peuvent aussi avoir été prononcés dans un lointain passé, dans les générations antérieures, ou bien être apparus dans un mauvais rêve, comme dans le cas de Bapa' Platin (un vers poétique dit d'ailleurs *Nuren' daten néda nalan* « rêve mauvais, songe infraction »). Même non dits, même non articulés, il faudra payer.

Payer les mots concerne toutes nos fautes, nos erreurs que nous devons rembourser, racheter, dédommager, changer (ind. *mengganti*) avec des œufs, des poussins ou des porcelets que nous devons offrir aux *nitun*, *déwa* ou autres habitants de la terre. (Mikel Koten, c. p., juillet 2018.)

À Keka', dans le village voisin, au lieu de « payer les mots », c'est l'expression « se laver la bouche » (*hoak nuhu*) qui est utilisée. Dans le même ordre d'idées, la maladie provient aussi du dérèglement de la langue, entendue par les invisibles.

Si quelqu'un est malade, alors on fait le rituel « se laver la bouche » avec la parole *tutu marin*, aux quatre coins. On va faire des offrandes au bout de la route. Puis on se lave la bouche devant la maison. Si une faute a eu lieu dans la maison, si on a mal parlé, alors on doit effacer, et faire disparaître [les fautes]. Donc on demande à Soleil-Lune Terre-Espace que ces paroles disparaissent, et cela, avec un œuf. Puis, en troisième lieu, on tue un poulet pour que la maison et la bouche percée (ind. *bocor*) par l'outrage, soient réparées par des murs consolidés à nouveau, on balaie tout pour nettoyer, on ferme la maison pour qu'ils ne puissent plus rien voir ni plus rien entendre. En quatrième lieu, on demande à Soleil-Lune Terre-Espace que la personne malade guérisse, par le biais de la salive de noix de bancoul. (Bapa' Kobus, c. p., Keka', juillet 2018.)

Un autre verbe utilisé dans la communication avec les invisibles est le mot « acheter » (*hopé*). On a vu plus haut comment les humains « achètent la moisson » (*hopé ehin' bata wa'in*). Souvent utilisé dans le commerce quotidien, le terme « acheter » (*hopé*) est aussi employé dans la relation aux invisibles. Mais le commerce entre humains (nommé *hopé hélu'* « acheter échanger⁴⁵ ») se distingue de l'échange avec les invisibles (nommé *hopé gérok* « acheter à l'intérieur »), qui se fait, par contraste, avec difficulté. *Hopé gérok* consiste à acheter, non pas au marché, mais aux invisibles⁴⁶ : il s'agit alors d'apporter des biens littéralement « à l'intérieur » (*gérok*), aux défunts (*kewokot*), aux esprits terrestres et marins (*nitun harin*), aux sites (*duli pali*), aux monts (*ilé*), autant de termes qui désignent à la fois des lieux et des existants, sous la forme de serpents, d'oiseaux, de sangliers, et même d'humains très beaux. L'achat se fait en leur jetant « une part » (*witon boa*⁴⁷), à un endroit précis de la forêt, tout en s'adressant à eux. À Waiklibang, seuls les clans souverains « jettent » (*witon boa*) tandis que les clans supports « apportent » (*eten' kein*), la différence portant sur la présence de poésie ou non lors de la présentation d'offrandes.

Enfin, dans la transaction avec les esprits, deux autres termes sont utilisés : « prendre sa part » et « donner ». Dans le premier poème de la suite, les esprits des points cardinaux (de la montagne et de la mer, de l'Est et de l'Ouest) viennent

« prendre leur part puis s'en vont ». L'idée de part (*umen'*) importe au plus haut point dans cette société; tous, y compris les invisibles, se voient réserver une part :

<i>Pulo kaé hodé' umen'</i>	Dix ont pris leurs parts
<i>Pana peung léma kaé</i>	Cinq sont partis
<i>Hemo' lamak gawé balik</i>	Touchent leur part de riz et s'en retournent ⁴⁸
<i>Gen mala turu diké</i>	Mangent et dorment
<i>Menun mala loné saré</i>	Boivent et se reposent sur leur oreiller ⁴⁹

Dans cet extrait de poème, les termes employés ne parlent pas de nourrissage (*pau'*). Les esprits, agents actifs, viennent par eux-mêmes prendre leur part. Ces vers soulignent l'intentionnalité de certains invisibles, plus actifs, plus agressifs et plus dangereux que d'autres, comme en témoigne la grimace des gens à leur sujet lors des entretiens. Le nourrissage (*pau'*) quant à lui s'adresse aux ancêtres (*kewokot*) et aux esprits auxiliaires (*guna dewa* et *nuba nara*).

Le terme « donner » (*soron/nein*) n'apparaît qu'une fois dans la suite poétique, lorsque les humains nourrissent les esprits auxiliaires des corbeilles sur le lit-autel.

<i>Soron pai pulo umen' kaé</i>	Les parts ont été données à dix
<i>Nein pai lema lamak kaé</i>	Les parts ont été offertes à cinq ⁵⁰

Dans les faits, ils nourrissent aussi les *guna déwa*. Petites pierres oblongues aux facultés extraordinaires, les *guna déwa* sont régulièrement nourries dans le cadre d'un repas cérémoniel une fois par an, à la moisson du premier maïs, ou bien à chaque rituel auquel les *guna déwa* sont conviés (Rappoport 2021).

L'examen du vocabulaire utilisé pour nommer les transferts montre divers modes de relation et de transfert entre humains et invisibles : il y a ceux qui viennent se servir seuls, ceux qui reçoivent des biens et de la nourriture considérés comme achat ou paiement, ceux à qui on jette des choses tout en parlant avec soin, ceux qui sont nourris et qui reçoivent des dons de la part des humains.

Les « biens » transférés

Dans une suite poétique, le transfert est doublement coûteux, par la dépense animale et par la dépense verbale. Les notions de coût et de dépense sont employées ici dans une acception anthropologique et non pas économique, au sens de dépense improductive, caractérisée par la perte la plus grande possible donnant à l'activité son sens véritable (Bataille 1967 [1933]⁵¹). Bataille réfléchit à la notion de dépense dix ans après l'« Essai sur le don » de M. Mauss (1923) qui avait abordé la destruction comme une forme supérieure de dépense dans les sociétés archaïques. La notion de dépense mobilisée ici doit être envisagée comme un critère d'action sur la collectivité : elle bénéficie au groupe sans produire autre chose qu'un bien immatériel.

Selon la gravité du problème, six types d'offrandes sont présentés lors du rituel *tutu marin* : œuf, poussin, poule, porcelet, porc, chèvre. Dans la langue rituelle, le paiement est exprimé de manière littéraire sous la forme d'une paire mâle/femelle (voir vers 23-24 du poème ci-dessus). L'œuf – offrande de base – permet de « libérer et remplacer », de « protéger », de « payer les mots en trop », de « retrouver la vitalité », de la conserver et d'unir la communauté, autant de termes non synonymes, qui correspondent à chacun des poèmes d'une suite poétique visant à aboutir, poème après poème, à la réunification du corps social par le biais de l'adresse poétique aux invisibles. Le nombre d'œufs dans la corbeille dépend des choses à régler. Si les mots prononcés sont outrageants, la compensation se fait avec une poule, un cochon ou une chèvre. Un échange subtil est à l'œuvre : l'animal opère un transfert par l'intermédiaire de ses fluides. Après l'énonciation du poème, si c'est un œuf, il est percé et un peu de blanc d'œuf est prélevé puis appliqué sur le coton et la noix de bancoul de la corbeille d'offrandes. Par le truchement du blanc d'œuf, la puissance des esprits auxiliaires (conviés dans les vingt premiers vers de chaque poème) pénètre dans la noix de bancoul qui sera ensuite cassée, mixée à la salive d'un aîné, puis appliquée sur le front des jeunes hommes. Cette onction de chique apporte fraîcheur, paix, réconciliation et santé. De la même manière, si c'est un animal qui est égorgé, alors son sang est aussitôt appliqué sur la noix de bancoul. Par la noix de bancoul, le sang est oint sur le front des participants. Les œufs et les animaux sont toujours associés à des parts de riz cuit et de coton. Le transfert de bénéfiques se fait donc par le biais des fluides (blanc d'œuf, sang) qui passent du corps des animaux à ceux des humains. Dans le premier cas (« acheter la moisson »), la viande cuite est donnée aux jeunes hommes qui confectionnent des brochettes du cochon sacrificiel. À d'autres occasions, agraires par exemple, par le rituel *tutu marin*, les participants reçoivent une onction de sang sur leur noix de coco qu'ils apporteront dans leurs champs au début du cycle agricole, un sang tenu pour vecteur de fécondité.

Outre les fluides des animaux ou des œufs, d'autres choses peuvent être transférées aux invisibles, tels que des biens de valeur (ivoire, tissu), nommés *niun rewot* « ivoire *sarong* », des objets qui font partie de la compensation matrimoniale et des échanges subséquents, renvoyant ainsi aux idées de multiplication et d'abondance⁵², voire peut-être d'alliance avec les esprits. Dans le premier poème de la suite, ces biens sont appelés « joyau d'or » (*gumu lodan*), boucle d'oreille (*belaon*), ivoire (*bala*) ; en outre, le terme « étincelant » (*aba*) est employé. Effectivement, pendant le rituel, une défense d'éléphant et un sarong de valeur trônent sur le lit-autel, comme présentés aux invisibles. En réalité, quand ils « jettent » des offrandes dans la montagne, ce qu'ils laissent n'est qu'une représentation de l'objet de valeur, un petit bout de tissu ou de bracelet pour figurer l'ivoire.

Dans certains cas, l'objet de l'échange est une vie humaine. L'esprit *nitun* (sous sa forme humaine) accepte d'aider un humain mais exige quelque chose en contrepartie. Quelqu'un m'explique : certains ont des demandes correctes, d'autres ont des demandes cruelles, tels que des êtres humains, ce qui est le plus souvent le cas. Les *nitun* n'exigent pas d'objets, ce qu'ils veulent, c'est un humain en échange,

ou bien un accouplement avec un humain. Alors l'enfant de la personne qui vient faire sa demande tombe malade et finit par mourir. Si les humains demandent de l'eau, le *nitun* demande un enfant en échange « de l'eau contre ton fils ». Souvent, ils prennent la vie et laissent un objet à la place (un instrument de musique, une flûte ou une vièle⁵³).

Mais le paiement en œuf ou en animaux ne suffit pas, il doit être associé à des mots prononcés lors de la transaction. À la dépense animale s'ajoute la dépense verbale. Les vers de clôture de chaque poème disent explicitement :

Tutu Ratu moé naran doan

Dire ton nom Ratu au loin

Marin Nini moé makén lèla

Prononcer ton nom Nini pour toujours

La paire lexicale *tutu marin* est associée au couple ancestral protégeant le territoire, Ratu et Nini. Il s'agit de « dire » et de « prononcer » comme sous le contrôle du couple ancestral. Bapa' Krowé m'explique qu'il s'agit de payer avec une autre langue. La forme des mots est choisie avec soin pour que les invisibles ressentent un grand plaisir et une forme de déférence. En contentant les invisibles par l'ouïe, en leur parlant avec finesse, ils s'apaisent. Cette « autre langue » renvoie au langage versifié que peu de gens maîtrisent en raison de sa complexité, une langue fondée sur le couplage des vers (par deux ou par trois) à partir de paires lexicales dissociées, chaque distique formant pourtant une unité de sens. Si cette association est le propre de nombreux parlars rituels du monde austronésien (Fox 1988), ici, la complémentarité lexicale est portée à son comble. À l'ouest de l'archipel indonésien, le parallélisme lexical procède par synonymie, mais chez les Lamaholot, il fonctionne à la fois par parallélisme et aussi par complémentarité lexicale. Cette langue, qui se nomme « vers accouplés » (*kenahan' kenapén*), se distingue par l'usage de plusieurs types de complémentarités sémantiques que j'ai déjà décrits ailleurs plus en détail (Rappoport 2016). La poésie rituelle est constituée par un grand nombre de paires complémentaires qui sont dissociées quand elles sont prononcées. À cette complexité lexicale s'ajoute la vitesse d'élocution qui nuit à l'intelligibilité des paroles. Mais peu importe, car ces mots sont destinés aux invisibles.

Cette élocution verbale est coûteuse pour ceux qui la produisent. Pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il en coûte de parler ainsi à cause de l'effort de mémorisation et d'élocution, mais surtout, car une erreur dans la prononciation peut nuire à toute la communauté. La parole versifiée engage la relation des humains aux invisibles, qui ont le pouvoir de blesser jusqu'à tuer. Cette idée renvoie à celle des signaux coûteux décrits par le philosophe Jean-Marie Schaeffer en ces termes :

On entend [signaux coûteux] toute production de signaux qui prend le contre-pied du principe d'économie régulant en général les activités vitales. La production de signaux à coûts élevés est une activité qu'on retrouve notamment chaque fois que les humains veulent entrer en rapport avec des esprits, ou encore lorsqu'ils veulent séduire, lorsqu'ils veulent en imposer à un rival, lorsqu'ils veulent montrer leur puissance ou au contraire leur soumission, lorsqu'ils sont affrontés à la maladie ou à la mort, bref, dans les innombrables interactions matérielles et symboliques dans

lesquelles il y va de notre *Gestimmtheit* [nos émotions, notre teneur émotionnelle], en tant que nous sommes pris dans un réseau interhumain et cosmique qui ne va pas de soi. (Schaeffer 2004: 42.)

On l'a vu plus haut : c'est bien pour résoudre un problème qui altère les émotions que la poésie est ici produite. Qu'espèrent les humains ? En retour des offrandes animales et verbales, il s'agit avant tout d'apaiser les invisibles, de rétablir l'ordre, d'éviter leur colère et, en second lieu, d'obtenir leur protection et une bonne récolte. Les humains souhaitent surtout pouvoir compter sur eux, leur faire confiance, dit Bapa' Krowé. Ils obtiennent à la fois la confiance des esprits *nitun* et la fécondité de la terre (*ehin wa'in*). En leur achetant la paix à la suite d'une offense, les humains se sentent apaisés, pleins d'espoir de retrouver santé, énergie vitale et intégrité du corps. Cette restauration énergétique est mise en image par la peau qui se remplit de sang à nouveau.

Dans les deux premiers poèmes de la suite poétique de 2017, nommés « libérer remplacer » (*howak baké*) et « retenir mettre à l'abri » (*gurun gawak*), des offrandes animales sont échangées contre l'énergie vitale de Bapa' Platin. Après ce mauvais rêve, les anciens du territoire coutumier « partent » négocier en paroles le corps du vieil orateur, parti en rêve. L'objet de la transaction, c'est donc la vie même de l'orateur. En échange d'un œuf et du paiement des mots en trop, le corps de Bapa' Platin sera sain et sauf. Ce qui est récupéré, c'est donc la plénitude du corps, rempli de sang, « frais du bout des pieds jusqu'en haut des cheveux », « debout », plein de « souffle », la vitalité (*tuber manger*) de retour dans le collectif. Finalement, le bénéfique qui résulte de ces transferts n'est jamais matérialisé sinon par la présence même des corps restaurés et la détente émotionnelle sensible entre les humains.

La souveraineté en action

Ce rituel *tutu marin* met en jeu quelques composantes de la souveraineté du territoire. Tout d'abord, rappelons que les orateurs qui s'adressent par ces mots aux invisibles font partie des clans souverains. Sur les nombreuses différences qui distinguent les clans souverains des autres⁵⁴, la prérogative de l'oralité rituelle en est une. Puisque le chant et la parole sont réservés aux clans souverains, il ressort que l'autorité est indissociable de la maîtrise de la parole formelle, créditée d'une puissance particulière : celle d'obtenir, à la suite d'un désordre, du bien pour une personne ou pour le groupe, par l'acte locutoire et l'offrande. Que ce bien soit effectivement obtenu, là n'est pas la question. L'essentiel semble résider dans le soulagement de la tension sociale par le biais de la parole poétique.

Quand le problème concerne au moins deux clans, cette parole met en présence les chefs des clans souverains. Leur autorité se fonde sur un lien au passé : à chaque poème, on l'a vu, les ancêtres et les puissances du territoire (contenus dans les corbeilles du lit-autel) sont invoqués. Or ces corbeilles ne sont finalement remplies que de petites pierres, de bouts de bois et de noix d'arec, qui matérialisent les invisibles, à qui l'ensemble des clans attribue la capacité de protéger le territoire. En

invitant les esprits des défunts, les esprits auxiliaires, les ancêtres et la puissance protégeant le territoire coutumier, il s'agit pour les clans souverains d'asseoir leur autorité – le terme « asseoir » étant réitéré dans les poèmes.

De plus, une certaine pratique de l'autorité se manifeste par la disposition spatiale des humains et non humain, du visible et de l'invisible : ceux qui ont le devoir et le droit de parler aux invisibles sont aussi ceux qui ont le devoir et le droit de nourrir la terre et la légitimité d'appeler les ancêtres. Les autres clans (les clans supports *nipa' talé'*) ne s'en plaignent pas au demeurant, bien au contraire, car ils se pensent protégés par les clans souverains. Si le rituel *tutu marin* semble réguler ainsi l'ordre social, sa forte récurrence manifeste pourtant des tensions réitérées et des équilibres précaires entre clans, souvent jaloux et rivaux. L'interprétation des rêves, toujours prise au sérieux et validée par la divination, peut mettre en péril l'harmonie du village. Chaque rêve portant atteinte au corps d'un humain sera validé par la divination qui pourra alors désigner un coupable, accusé peut-être à tort de sorcellerie.

CONCLUSION

La question était d'identifier des modes de relation à l'œuvre dans le rituel *tutu marin*. Les deux cas présentés dans cet article, à savoir, l'achat de la moisson et le paiement des mots, ont montré que le dédommagement fonde la dynamique relationnelle entre les humains et les esprits : les infractions, attribuées aux mots (*koda*), mettent en péril l'harmonie entre les humains et les invisibles. Afin de restaurer leur confiance, les humains paient et achètent la paix aux invisibles par l'offrande poétique et animale. Le rituel agit alors doublement : il apaise les esprits offensés, qui par cette accalmie, rétablissent le flux d'énergie vitale des individus, et par là même de la société entière.

Si « l'achat de la moisson » correspond davantage à une forme de prophylaxie, le « paiement des mots » relève probablement plus d'une thérapeutique de nature quasi endorciste⁵⁵ : il s'agit de retrouver la vitalité disséminée, enlevée par des esprits, de la faire revenir dans les corps pour retrouver l'unité du corps physique et social. « L'achat de la moisson » rappelle, quant à lui, que la terre n'appartient pas aux humains : elle est habitée par une variété d'existants qu'il s'agit de se concilier afin que les humains puissent vivre en harmonie.

L'étude des poèmes et l'observation ethnographique ont dévoilé une pluralité de destinataires avec lesquels les humains entretiennent des relations diverses. Certains sont des créanciers potentiellement cruels, qui vivent aux côtés des humains, qui circulent sur le territoire coutumier et dont la puissance se manifeste par la capacité à se venger. Ils se distinguent des esprits auxiliaires (*guna déwa*), matérialisés dans les corbeilles du lit-autel par des pierres, des bouts de bois ou de la noix d'arec, nourris et protégés par les humains. Le rituel *tutu marin* est le seul moment où ces deux catégories d'invisibles – vengeurs et auxiliaires – sont convoquées en même temps. Tous reçoivent une part.

La transaction implique un cérémonial fondé sur la diction d'une langue spécialement raffinée. Coûteuse en temps et en énergie, elle permet de garantir et de rétablir un ordre auquel l'ensemble des clans adhèrent, fondé sur des relations d'autorité et d'alliance entre clans, des alliances souvent fragiles et remises en cause à différents niveaux de la société. En un sens, le rituel *tutu marin* semble jouer le rôle d'un tribunal coutumier dont les juges sont les invisibles et les procureurs sont les responsables des clans souverains. La paix de la société trouve sa concrétisation maximale lorsque la salive (*ilu*) – issue de plusieurs transferts (après les paroles, les œufs, le sang) – vient réguler les tensions individuelles et collectives pour retrouver l'unité du corps et de l'énergie vitale (*tuber manger*).

L'étude des mots en relation aux gestes a révélé une conception des relations entre les vivants et les invisibles, fondée sur une dépense coûteuse. Au-delà de ce rituel, il conviendrait d'approfondir le vocabulaire d'autres types de transferts liés au règlement de transgressions n'impliquant pas seulement les mots mais aussi les corps afin de voir si toutes les réparations sont possibles et selon quelles modalités. La particularité des transferts étudiés dans ces poèmes réside dans l'immatérialité des bénéfices produits par la parole poétique.

Notes

1. Sur cette presqu'île, peuplée d'environ 10 000 habitants, les gens parlent deux à trois langues, de famille austronésienne : le lamahot (langue maternelle), l'indonésien (langue nationale enseignée à l'école) et enfin le *nagi* (dialecte malais de Larantuka, chef-lieu du département). Dans cet article, tous les termes en italique sont en lamahot sauf ceux précédés par *id.* renvoyant aux termes en indonésien. Le nom lamahot, exonyme, désigne un groupe linguistique d'environ 200 000 personnes, qui s'étend sur plusieurs îles de l'Est indonésien (Flores, Solor, Adonara, Lembata).
2. Les données de cet article ont été recueillies en 2017 et 2018 dans deux villages de la presqu'île de Tanjung Bunga, lors de missions menées grâce au soutien du CNRS, en partenariat avec mon homologue indonésienne, Ibu Pudentia MPSS (Asosiasi Tradisi Lisan). Je remercie les habitants de m'avoir fait confiance en me permettant d'assister à tous leurs rituels, et je salue Bapa' Krowé Kote et Bapa' Kobus Brinu, qui m'ont aidée, avec patience, à comprendre le rituel *tutu marin*. Enfin, sans l'impulsion dynamique des éditeurs de ce numéro, et sans les relectures précieuses de Cécile Barraud et de Grégoire Schlemmer, cet article n'aurait pas vu le jour sous cette forme.
3. *Bokan Maran* signifie « parler rituellement », avant une mise à mort animale, en commençant par une tierce mineure descendante.
4. En théorie, les hommes du clan A se marient dans le clan B qui se marient dans le clan C, qui se marient dans le clan A. Ce mode d'alliance a été qualifié par C. Lévi-Strauss de mariage asymétrique ou d'échange généralisé, dans *Les structures élémentaires de la parenté* (1967 [1947]).
5. La compensation matrimoniale est appelée « le prix de la fille » (*tonu wélin*) ou « le prix de l'ivoire » (*wélin bala*) (Graham 1991 : 154). *Wélin*, substantif qui désigne « le prix » lors d'un échange de biens, est apparenté à *béli*, racine austronésienne proto-malayo-polynésienne signifiant « acheter, achat, prix, valeur, prestation de

- mariage, prix de la mariée». *Austronesian Comparative Dictionary online*, <https://www.trussel2.com/>, 4/12/2020.
6. J'utilise le terme « transfert » au sens défini par A. Testart (2001 : 720) pour désigner « toute cession d'un bien, quelle que soit sa nature, indépendamment de savoir s'il s'agit d'un don ou d'un échange ». Voir aussi l'introduction d'Emmanuel Pannier dans ce numéro.
 7. *Paté* pourrait être apparenté à *matay*, racine malayo-polynésienne proto-centrale-orientale (PCEMP), signifiant « monnaie, paiement, moyen d'échange commercial ». On trouve ainsi *maté* chez les Tolai de Papouasie-Nouvelle-Guinée, ou *pata* pour les monnaies 'Aré'Aré des îles Salomon (*Austronesian Comparative Dictionary online*).
 8. « Coutumier » est employé ici pour désigner tout ce qui relève des pratiques locales, c'est-à-dire non indonésiennes et non chrétiennes.
 9. Les clans *nipa talé'* (« pieu corde ») ont pour mission de protéger les clans souverains. Ils les aident dans la prise de décision (*gelekat gewajan* « aider accompagner »). Ils sont en première ligne dans les combats et assurent l'intendance des rituels.
 10. L'acquisition d'un bien rare, susceptible d'enrichir son nouveau propriétaire (moto, voiture), peut déclencher la profération de « mots [trop] chauds » (*koda platin*) dans le voisinage.
 11. Le « grand champ » (*man bélen'*) est le champ cérémoniel d'un clan souverain qui, durant une saison agraire, sera le lieu de tous les rituels agraires et dont les bénéficiaires vaudront pour toute la communauté.
 12. A Keka', les orateurs se nomment *tonga léba* (« regarder vers le haut, regarder vers le bas »), car ils s'adressent à la fois en haut à Soleil-Lune (Réra Wulan) et en bas à Terre-Espace (Tana Ekan).
 13. *Guna déwa*, esprits auxiliaires des clans, matérialisés par des pierres oblongues conservées dans des corbeilles (Rappoport 2021).
 14. *Uten lakan* consiste à retenir la divinité du riz.
 15. Notons que la raison des maladies ou des problèmes individuels est aussi recherchée par la divination (*irak*).
 16. A Keka', le titre de « maître de la terre » (*tana pukén*) est attribué au clan Koten.
 17. *Ilé* signifie « mont, montagne », *harin* renvoie à la mer. Les esprits de la montagne (*nitun*) et ceux de la mer (*harin*) forment un groupe d'esprits (*nitun harin*) composé d'une pluralité indistincte (Nong 2009). Les *nitun*, esprits de la terre, potentiellement nuisibles, logent dans les « lieux dangereux » (*duan' geraran*), grands arbres, pierres ou autres, circulent sur le territoire et peuvent se métamorphoser en humain.
 18. Autrefois, quand les clans sont arrivés à Keka', la terre était occupée par les Paji qu'ils tuèrent au combat. Depuis plusieurs siècles, un dualisme spatio-politique a déterminé les rapports entre territoires coutumiers de la région : l'espace était divisé entre les terres sous contrôle Paji ou Démon, termes renvoyant à un conflit mythique entre deux frères qui engendra des rivalités durant des centaines d'années (Arndt 2002 ; Ruth Barnes 1987 : 18 ; Robert Barnes 2005 : 8).
 19. À Waiklibang, ils « achètent » aussi aux *nin lagan* (*nin* « domaine, région », *lagan* « support, étai »), esprits des lieux sédentaires, distincts des *nitun* qui sont nomades (Bapa' Krowé, c. p., 2018).

20. *Hopé* « acheter », *éhin* « résultat », *wa'in* « eau, liquide » (Pampus 2001); *éhin wa'in* signifie « la récolte, le résultat de la moisson ». À Waiklibang, l'expression diffère ainsi: *hopé éhin' gélu' wa'in* « acheter échanger le résultat de la moisson » ou *hodé' éhin'* « prendre, recevoir le résultat ».
21. Voir entre autres Mabuchi (1964); Josselin de Jong (1965: 284); Friedberg (1980: 267); Lewis (1988); Hoskins (1989); Erb (1994); Barraud & Friedberg (1996). À Waiklibang, il se nomme *opak tutu ukut raran Tono Wujo* « récit du chemin de Tono Wujo » (Rappoport 2014).
22. Depuis 1965 à Waiklibang et 1985 à Keka', à la demande de l'administration indonésienne, les habitants ont quitté leur village d'origine pour s'installer près de la mer. Les « vieux villages », désormais inhabités, restent néanmoins utilisés pour les pratiques rituelles non chrétiennes.
23. Le terme *werada* désigne une plate-forme de la taille d'un lit, utilisée comme autel pendant les rituels.
24. Au sein de chaque clan souverain, l'autorité est répartie de manière tripartite: chef rituel (*madun mula*), orateur (*dei lau' tonga raé*) et chef exécutif (*péhen kaung kita*).
25. Tout ce qui enveloppe de la vie en forme de contenant est doté d'un corps-ombre (*tuber manger*). Cette notion recouvre l'idée de vitalité ou d'énergie vitale. Les humains, les animaux, les plantes, la terre, les maisons et même les pierres auxiliaires *guna déwa* possèdent un *tuber manger*, qui disparaît avec la mort. Il peut être dérobé par les *bénakan'*, esprits malfaisants. En cas de rapt, le corps-ombre est emporté dans un bateau sur la mer, ce qui peut entraîner la maladie, voire la mort.
26. *Nuren daten néda nalan* « par un rêve mauvais, par un rêve d'infraction », poème 1 (vers 11). *Hoé pai kakak goé, baké pai ama goé*: « mon aîné est délivré, mon aîné est remplacé » (poème 1, vers 22-23).
27. *Soron pai pulo umen kaé, nein pai lema lamak kaé* « On leur a donné dix parts, on leur a donné cinq parts de riz », poème 2 (vers 21-22).
28. *Hodik wékin dawa oné, ina puken wai matan* « Raccorder les corps à l'intérieur, les racines aux sources », poème 6 (vers 30-31).
29. *Tuber naé lau tena lodo da'i, manger naé tana péun béto* « son corps parti dans un bateau est arrivé, son ombre est revenue sur terre », poème 8 (vers 29-30).
30. Il s'agit de deux paires complémentaires composées d'un élément masculin (Soleil-Lune) et féminin (Terre-Espace). *Ékan* désigne l'espace, les terres environnantes.
31. Ratu et Nini, noms des ancêtres, masculin et féminin, figurés par des statuettes en bois sur la charpente du temple du vieux village de Waiklibang.
32. Le missionnaire Paul Arndt (2003: 94) note, dans les années 1930, que le monde est fait de 120 étages: 70 au-dessus de la terre et 50 en dessous. Le ciel porte la terre au-dessus de lui. Sous la terre des humains, à chaque niveau, il y a des terres, des mers, des montagnes, des animaux et des humains.
33. *Lau'*: en direction de la mer.
34. *Don*: espace de la maison coutumière délimité par des parois végétales opaques.
35. *Guna déwa*: esprits auxiliaires matérialisés par les pierres dans les corbeilles sur le lit-autel.
36. Ce distique signifie que les mots et les problèmes disparaissent (*koda wahak*).
37. Dans la « grande maison » de Waiklibang, à un niveau surélevé, le grenier à riz est gardé par des femmes.

38. À Waiklibang, il s'agit de poser une noix d'arec sur certaines tombes en faisant un petit bruit de raclement, afin d'inviter certains défunts (*kewokot*) à participer à la cérémonie.
39. Vers 20-21, poème *howak baké*, premier poème de la suite poétique *tutu marin*, Ne' Suban Maran, 2017.
40. *Lewo* « village », *ha'ak* « aisselle », *kélik* « à côté ».
41. *Koda* « mots, histoire, parler, incident », *koda kirin* « raconter, problème, conseil », *seba' koda* « chercher le problème ».
42. Ind. *Membayar sesuatu yang lebih dengan mengungkapkan kata-kata adat yang sangat berkenan di hati para dewa atau leluhur dalam sebuah upacara*.
43. Trois types de divination (*seba' irak* « chercher les signes ») sont pratiqués : la mesure de la main sur le corps (*irak*), le jaune d'œuf placé dans de l'eau, le riz placé dans de l'eau. Si l'œuf se casse ou si le riz flotte, la réponse à la question est positive.
44. Une personne avait rêvé que quatorze cadavres gisaient dans le banian au centre du village.
45. *Gélu'* « échanger » ; *nélu'* « chose échangée, échange ». *Moé hopé hélu' tega?* « Où as-tu acheté cela? »
46. On dit par exemple : *goé hopé gérok raé nitun* « j'achète à l'intérieur des terres aux *nitun* ».
47. *Witon* et *boa* sont deux mots qui chacun signifient « jeter ».
48. *Lamak* : riz cuit.
49. Poème *ho(w)ak baké*, vers 26-30, suite poétique *tutu marin* de Ne' Suban Maran, 29 avril 2017.
50. Poème *gurun gawak*, vers 21-22, suite poétique *tutu marin* de Ne' Suban Maran, 29 avril 2017.
51. George Bataille (1967 : 28) dit ainsi : « Bien qu'il soit toujours possible d'opposer les unes aux autres les diverses formes énumérées, [les dépenses improductives] constituent un ensemble caractérisé par le fait que dans chaque cas l'accent est placé sur la *perte* qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens ».
52. *Niun* désigne littéralement l'éclat tranchant, métonymie de l'ivoire. *Rewot* correspond à un tissu qui tombe en franges (Pampus 2001). Un terme apparenté (ou bien identique ?), *ni'un*, signifie aussi l'espoir d'une multiplication (ind. *menunggu menjadi banyak*, Pampus 2001).
53. Dans la région voisine de Wulanggitan, à Plué, on me raconte qu'un frère cadet ayant brisé la corde de la vièle de son frère aîné dut offrir son corps aux esprits *nitun* pour pouvoir rendre la vièle à son frère aîné. L'aîné perdit son frère mais retrouva sa vièle rendue par les *nitun*.
54. Citons entre autres : le devoir de nourrir la terre, nourrir les pierres, jouer le rôle de médiateur, planter les premières pierres des édifices, garder les pierres de chance du territoire coutumier, discuter de la prestation matrimoniale, parler aux invisibles, chanter, gérer le calendrier collectif, ouvrir et fermer les champs, convoquer les gens pour les travaux agraires du champ cérémoniel, organiser des grandes fêtes de moisson, contrôler l'ouverture des parcelles, etc.
55. Au sens de réintroduction d'un principe vital dans un corps. Le terme adorciste a été forgé par Luc de Heusch (1962, 1971) dans son analyse des transes en Afrique puis a été

repris par d'autres ethnologues étudiant la possession, notamment dans la transe chamannique. Je préfère « endorciste » qui indique un rétablissement à l'intérieur du corps (le poème dit « la peau se remplit à nouveau » pour indiquer la vitalité retrouvée).

Références

- ARNDT, Paul, 2002, *Demon dan Paji: Dua Bersaudara yang Bermusuhan di Kepulauan Solor*, Maumere, Puslit Candraditya, Seri Etnologi Candraditya n° 1, traduction indonésienne de Arndt, Paul, 1938, « Demon und Padzi, die Feindlichen Brüder des Solor-Archipels », *Anthropos*, XXXIII : 1-58.
- ARNDT, Paul, 2003, *Falsafah dan aktivitas hidup manusia di kepulauan Solor*, Maumere Puslit Candraditya, traduction indonésienne de Arndt, Paul, 1951, *Religion auf Ostflores, Adonara and Solor*, Vienne-Mödling : St Gabriel.
- Austronesian Comparative Dictionary online*, <https://www.trussel2.com/>, consulté le 4/12/2020.
- BARNES, Robert, 2005, « An Outbreak of Violence in Eastern Adonara, Indonesia », *Indonesia and the Malay World*, 33 (95) : 7-17.
- BARNES, Ruth, 1987, « Weaving and Non-Weaving among the Lamaholot », *Indonesia Circle*, 42 : 17-31.
- BARRAUD, Cécile & FRIEDBERG, Claudine, 1996, « Life-Giving Relationships in Bunaq and Kei Societies », in *For the Sake of our Future: Sacrificing in Eastern Indonesia*, Sign Howell, éd., Leiden : Research School CNWS.
- BATAILLE, Georges, 1967, « La notion de dépense », in *La part maudite*, Paris : Éditions de Minuit, p. 23-45.
- DE HEUSCH, Luc, 1962, « Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique », *Annales du Centre d'études des religions*, II : 226-244.
- DE HEUSCH, Luc, 1971, *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris : Gallimard.
- ERB, Maribeth, 1994 « Cuddling the Rice : Myth and Ritual in the Agricultural Year of the Rembong of Northern Manggarai, Indonesia », in *Contributions to Southeast Asian Ethnography 10: Rice in Southeast Asian Myth and ritual*, Anthony R. Walker, éd., Columbus : Ohio State University Press, p. 151-183.
- FOX, James J., éd., 1988, *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*, Cambridge-New York : Cambridge University Press.
- FRIEDBERG, Claudine, 1980, « Boiled Woman and Broiled Man : Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor », in *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, J.J. Fox, éd., Cambridge : Harvard University Press, p. 266-289.
- GRAHAM, Penelope, 1991, *To Follow the Blood: the Path of Life in a Domain of Eastern Flores, Indonesia*, thèse de doctorat, Canberra, The Australian National University.
- HOSKINS, Janet, 1989, « Burned Paddy and Lost Souls », *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, 145 : 430-444.
- JOSSELIN DE JONG, P. E., 1965, « An Interpretation of Agricultural Rites in Southeast Asia, with a Demonstration of Use of Data from Both Continental and Insular Areas », *The Journal of Asian Studies*, 24 (2) : 283-291.

- KOHL, Karl-Heinz, 2009, *Raran Tonu Wujo: Aspek-Aspek Inti Sebuah Budaya Lokal di Flores Timur*, Maumere : Penerbit Ledalero.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967 [1947], *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Mouton & co.
- LEWIS, Douglas, 1988, *People of the Source: The Social and Ceremonial Order of Tana Wai Brama on Flores*, Dordrecht-Holland : Foris Publications.
- MABUCHI, Toichi, 1964, « Tales Concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern and Southeastern Asia », *Asian Folklore Studies*, 1 (23) : 1-92.
- MAUSS, Marcel, 1999 [1923], « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris : PUF, p. 145-279.
- NONG, P. Petrus, 2009, *Nitun wai matan: Mitologi Lamaholot tentang saudari air*, Maumere : Penerbit Ledalero.
- PAMPUS, Karl-Heinz, 2001, *Mué moten kodak kiwan: Kamus bahasa Lamaholot. Dialek Léwolema. Flores timur*, Francfort-sur-le-Main : Frobenius-Institut.
- RAPPOPORT, Dana, 2014, « Songs and Sorrow in Tanjung Bunga : Music and the Myth of the Origin of Rice (Lamaholot, Flores, Indonesia) », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 170 (2-3) : 215-249.
- RAPPOPORT, Dana, 2016, « Why Do they (still) Sing Stories ? Singing Narratives in Tanjung Bunga (Eastern Flores, Lamaholot, Indonesia) », *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*, 17 (2) : 163-190.
- RAPPOPORT, Dana, 2017, « Singing in Dangerous Places (Flores, Lamaholot, Indonesia) », *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 18 (5) : 462-482.
- RAPPOPORT, Dana, 2021, « Nourrir les pierres: *guna dewa* et *nuba nara* de l'île de Flores (Lamaholot, Indonésie) », in *Ce que peuvent les pierres. Vie et puissance des matières lithiques entre rites et savoirs*, Thomas Galoppin & Cécile Guillaume-Pey, éd., Liège : Presses Universitaires de Liège, p. 252-273.
- SCHAEFFER, Jean-Marie, 2004, « Objets esthétiques ? », *L'homme*, 170 : 25-46.
- SCHAEFFER, Jean-Marie, 2015, *L'expérience esthétique*, Paris : Gallimard.
- TESTART, Alain, 2001, « Échange marchand, échange non marchand », *Revue française de sociologie*, 42 (4) : 719-748.

Résumé : À la pointe orientale de l'île de Flores en Indonésie, le rituel *tutu marin* (« dire prononcer ») constitue un mode d'échange majeur entre les humains et les invisibles. Il consiste dans la déclamation d'une suite de poèmes, associés à des offrandes sanglantes. Cet acte oratoire et poétique peut être tantôt considéré comme un « achat », tantôt comme un « paiement », tantôt comme un don de nourriture. Deux cas ethnographiques sont présentés : dans le premier, les humains « achètent » la moisson ; dans le second, ils « paient les mots ». Que font ces vers, ordonnés sous une forme soignée et prononcés à toute allure ? En quoi peuvent-ils payer quelque chose et à qui ? La synthèse des deux cas révèle un mode de relation entre les humains et les esprits qui implique un échange « coûteux » sans qu'aucune monnaie ne circule.

“Pay the Words, Buy the Harvest”. Reflection on Forms of Exchange in Eastern Indonesia (Flores, West Lamaholot)

Abstract: *On the eastern tip of the island of Flores in Indonesia, the ritual tutu marin (“to speak to say”), is a major mode of exchange between humans and the invisible. The performing of ritual poetry is combined with bloody offerings. This oratory act can sometimes be considered as a “purchase”, sometimes as a “payment”, sometimes as a gift of food. Two ethnographic cases are presented: in the first one, humans “buy” the harvest; in the second, they “pay for the words”. What do these verses do, ordered in a neat form and pronounced in a fast flow? How can they pay for something and to whom? The synthesis of the two cases reveals a mode of relationship between humans and spirits that involves an “expensive” exchange without any money circulating.*

Mots-clés: Flores, Lamaholot, poésie rituelle, religion, esprits.

Keywords: Flores, Lamaholot, ritual speech, religion, spirits.