

NOTES ETHNOGRAPHIQUES SUR LES POPULATIONS DE RÅÄPU JIRÍ

par José Luís DA LUZ
Cherepakha Yunivhesiti - Tartaruga Ostrov Repibliki

Communication effectuée pour l'exposition de l'artiste
Corto Corlo
2023 – Centre Pina Bausch - Paris



Ethnographie des populations de Răăpu Jiri





www.cortocorlo.com



Ethnographie des populations de Răăpu Jiri



*Il n'y a pas de normes. Tous les hommes sont des
exceptions à une règle qui n'existe pas.*

Fernando Pessoa



Ethnographie des populations de Răăpu Jiri



Sommaire de la communication

| | |
|---|-----|
| ≡ Généralités..... | 11 |
| ≡ Est-ce vraiment une île ?..... | 14 |
| ≡ Un monde où tout est liens..... | 17 |
| ○ Le nomadisme..... | 20 |
| Les modes de déplacement..... | 23 |
| Un milieu sauvage ?..... | 28 |
| ○ L'organisation éphémère de la structure sociale.... | 33 |
| Les bandes..... | 34 |
| L'organisation saisonnière..... | 36 |
| L'organisation saisonnière selon les régions.... | 43 |
| > Le camp – ou le village - éphémère..... | 59 |
| > La famille éphémère..... | 67 |
| Les femmes donnent la vie, les hommes font vivre le monde..... | 78 |
| > La personne éphémère..... | 83 |
| > Un monde entièrement fait de relations sociales | 87 |
| Mouvement, fixité et changement..... | 93 |
| Un monde sans contraintes ?..... | 100 |
| ≡ La place particulière de la chouette..... | 107 |
| ≡ Résumé conclusif..... | 119 |
| Crédits..... | 127 |
| ≡ Bibliographie sommaire..... | 128 |
| Notes..... | 133 |



Résumé

Răăpu Jiri est une île dont la position est variable dans le temps. Sa population est nomade et organisée dans une civilisation continentale.

La famille comme nous l'entendons y est absente, les personnes ne s'inscrivent pas dans un lignage mais dans des *relations* entre humains, entre humains et non-humains, entre phénomènes matériels et immatériels. L'individu ne se perçoit pas comme une entité limitée par son enveloppe corporelle, mais plutôt comme un *dividu* comprenant, outre son enveloppe, des liens aux relations entretenues avec les éléments de son environnement.

La partition du monde est structurée autour des éléments d'un triptyque dont les trois termes sont tout à la fois complémentaires et mutuellement exclusifs : *mouvement, fixité, changement*. Toute la société est calquée sur cette partition du monde, comprenant deux formes d'organisation sociale qui alternent saisonnièrement.

Mots-clés : civilisation, sauvage, famille, sociétés saisonnières

Abstract

Răăpu Jiri is an island whose position is variable over time. Its population is nomadic and organized in a continental civilization. The family as we understand it is absent, people are not part of a lineage but in relationships between humans, between humans and non-



humans, between material and immaterial phenomena. The individual does not perceive himself as an entity limited by his bodily envelope, but rather as a dividual comprising, in addition to his envelope, links to the relationships maintained with the elements of his environment. The partition of the world is structured around the elements of a triptych whose three terms are both complementary and mutually exclusive: movement, fixity, change. All of society is modeled on this partition of the world, comprising two forms of social organization which alternate seasonally.

Keywords : civilization, wild, family, seasonal societies



Ethnographie des populations de Răăpu Jiri



≡ Généralités

*... j'entends passer le vent, - et je trouve que rien que pour
entendre passer le vent, il vaut la peine d'être né.*

Fernando Pessoa

L'île de Rãăpu Jirí a été observée par le Dr Arno Body, physicien, travaillant au Département de Physique Quantique et Physique des Particules de l'Université d'Oxford, à la suite de diverses descriptions effectuées par des voyageurs. Après avoir été considérés un temps comme « perdus » suite au signalement de leur disparition par leur entourage, leur « réapparition », tout aussi soudaine, à l'endroit même où la disparition avait été constatée a, pendant longtemps, oscillé entre le doute sur une supercherie et le mystère de propriétés hypothétiques du flux temporel, assez peu crédibles.

Le Dr Arno Body a finalement permis de lever le doute sur les témoignages de plus en plus nombreux, curieusement identiques, provenant de personnes qui ne se connaissaient pas et n'avaient ni relations communes ni occasions d'être en contact.

C'est la relation particulière de Corto Corlo, artiste plasticienne, disparue et réapparue lors d'une croisière dans le grand nord qui, grâce à ses peintures et à la reproduction d'objets rituels et d'objets du quotidien, a



entrouvert une fenêtre sur la compréhension du phénomène.

Le travail commun de Corto Corlo et du Dr Arno Body a permis d'identifier un *paradoxe temporel* qu'il assimile au paradoxe EPR (Einstein – Podolski – Reiser). Selon celui-ci il n'y a aucune existence d'un phénomène quantique avant toute mesure de celui-ci. Ainsi, pour ce qui est de Răăpu Jiri, et pour autant que j'aie quelque peu compris ce que j'ai entendu dire par cet éminent physicien, l'île n'aurait aucune existence avant sa matérialisation, en un instant déterminé du flux temporel, à l'occasion de la superposition de deux états séparés par une distance de temps infinitésimale, rendue possible par l'oscillation du flux temporel consécutif à un phénomène comparable à la marée, produit par les ondes gravitationnelles¹. Lorsque l'une de ces ondes atteint la planète Terre la courbure de l'espace-temps est suffisamment forte pour que deux réalités infinitésimalement distantes coexistent simultanément le temps de la durée du paradoxe, une durée assez courte pour qu'aucune contradiction n'ait le temps d'émerger entre la distance (l'espace) et le temps (le flux). La fin du phénomène, et le retour des protagonistes sur le lieu même de leur disparition, coïncide avec la résorption du paradoxe, la fin de l'intrication des deux réalités, qui les a amenés soit dans un espace passé, soit dans un espace futur de ce continuum, soit dans une uchronie atopique, toutes ces hypothèses restant à approfondir.

L'Université de Cherepakha a été associée à un travail d'étude ethnographique. Ce travail a été rendu possible par le Dr Arno Body après qu'il a pu modéliser les conditions de production du paradoxe temporel, et cela malgré la marge d'incertitude quant au lieu de



l'intrication. Plusieurs chercheurs de différentes universités ont été prépositionnés sur des lieux potentiellement propices et, il se trouve, j'ai eu la chance d'être celui qui se trouvait exactement à l'emplacement idoine.

À noter que les personnes qui ont pu effectuer le voyage une fois disposent, ou bénéficient, d'une sorte de « porte » ou de « passage » qui leur permet de faire des allers-retours à Răăpu Jiri lors des occurrences du paradoxe. Cette potentialité personnelle est elle-même objet d'étude.

Ainsi j'ai moi-même pu faire deux séjours à Răăpu Jiri de quelques minutes, rapporté à notre point de vue mais qui, de mon vécu subjectif, ont duré deux mois pour l'une et environ trois mois pour l'autre. Il est difficile d'y faire une mesure précise du temps, c'est donc l'indication approximative d'une perception subjective.

La présentation que je fais ici n'est pas encore un travail achevé mais plutôt une première tentative d'objectivation de mes notes, qui feront l'objet de publications thématiques ultérieures ainsi que d'un cycle de conférences à l'université de Cherepakha. Ces conférences seront diffusées en direct sur le site de l'université et disponibles ensuite en podcast, vous pourrez aisément vous y référer.



⚡ Est-ce vraiment une île ?

Passer des fantômes de la foi aux spectres de la raison, c'est simplement changer de cellule.

Fernando Pessoa

Il est devenu usuel de parler de l'île de Rãăpu Jirí bien qu'il ne soit pas encore déterminé s'il s'agit réellement d'une île, au sens scientifique du mot. Cette dénomination a été induite par le fait que l'accès se fait par la mer. Les explorations qui ont pu être faites pour le moment n'ont pas encore permis d'identifier les limites de l'île.

J'ai personnellement pu me rendre dans deux territoires contrastés, l'un à proximité de la mer, pendant deux mois, l'autre dans les plaines intérieures, dans le piémont, qui m'a permis des incursions en basse montagne, d'une durée de trois mois environ.

Le premier territoire présentait toutes les caractéristiques d'un climat tropical et la végétation, assez proche de celle que nous connaissons nous-mêmes sous ces latitudes, s'y déployait avec la même luxuriante exubérance. De même, la faune présente des caractéristiques proches de celles que l'on peut trouver en Amazonie ou en Indonésie, sans être cependant identique. La flore présente des particularités sur



lesquelles il conviendra de revenir, mais cela dépasse l'objet de cette communication.

Le second territoire avait un climat froid, proche de celui de la toundra, avec une faune et une flore également proches de ce que nous connaissons, une prédominance de conifères et de grands mammifères, quelques oiseaux et un nombre limité d'espèces de poissons, tous présents en très grandes quantités là où ils se rassemblent. Le hasard a voulu que ces deux visites se produisent en amont et pendant la Fête de l'Effraie, j'ai ainsi pu observer les similitudes et les différences propres à chaque lieu.

La géographie de Rååpu Jirí, comme le montrent les photos, est variée en alternances de montagnes, espaces vallonnés, plaines. De hauts sommets enneigés apparaissent majestueux en limite d'immenses plaines, parfois marécageuses, où une abondante végétation efface tout horizon dès que l'on y pénètre.

Le territoire est parcouru d'innombrables cours d'eau qui constituent l'un des principaux maillages de communications pour les embarcations utilisées sur place.

Je n'ai pas pu établir à quelle distance se trouvent les deux endroits l'un de l'autre. J'ai accédé par la mer à Rååpu Jirí et je suis resté sur la côté la première fois, la seconde fois j'ai fait une incursion dans les terres aussi loin que possible, accompagnant le déplacement des bandes.

N'étant pas géographe je limiterai mes observations à ces quelques remarques assez sommaires, d'autres étudient actuellement la géographie du territoire.



Les différences de climats qu'il nous a été donné de rencontrer laissent penser que la planète où se trouve Răăpu Jiri a des propriétés identiques à la nôtre et est éclairée par une étoile de mêmes caractéristiques que notre Soleil. Pourquoi parler de « planète » ? Par facilité, clairement, tant il nous est difficile d'imaginer un voyage temporel, qui ne serait pourtant pas plus absurde, ou encore un espace parallèle, ou un flux du temps en léger décalage avec celui qui nous est coutumier.

À noter deux singularités : deux lunes assez proches de l'astre pour être visibles la nuit et le rester de manière atténuée le jour, la moitié du temps au moins et, plus singulier encore, la perception que l'on peut avoir d'un ciel modérément étoilé sauf aux heures méridiennes, c'est-à-dire entre deux heures avant et deux heures après le passage au zénith de l'étoile solaire.



⚡ Un monde où tout est liens

Chacun de nous a sa vanité, et cette vanité consiste à oublier que les autres ont une âme semblable à la nôtre.

Fernando Pessoa

Des notes que j'ai prises à Răăpu Jiri, aux deux endroits où je me suis trouvé, il ressort un ensemble de points communs aux communautés que j'ai fréquentées et de menues différences auxquelles je ferai allusion lors des comparaisons inévitables entre modes de vie et structures familiales, coutumes, croyances, rituels, traits culturels, pratiques artistiques, artisanat et relations inter-individuelles et de groupe.

Par commodité et parce que les noms propres de chaque lieu ne sont pas utiles ici nous appellerons « lieu tropical » le lieu tropical et « montagnes » la plaine fortement vallonnée de piémont.

La vision, ou la philosophie, d'un monde entièrement fait de ce que nous pourrions appeler des « relations sociales » prédomine dans toute observation. Cela concerne à la fois les relations entretenues entre les individus, les individus et le groupe, les individus comme les groupes envers tout ce qui les environne, que ce soit le monde matériel ou celui qui est perçu comme immatériel (le temps qu'il fait, les nuages, la foudre, le tonnerre, la tempête, le souffle du vent, la lumière et la



nuit, le feu, le sommeil, le rêve...) ou ce que nous appellerions, de notre point de vue, le monde spirituel, qui, à Răăpu Jirí, n'est pas un monde en soi, la division corps/esprit ou matériel/immatériel n'ayant ni cours ni sens.

Les catégories de division du monde qui nous sont familières – les perceptions de continuités et de discontinuités dans le réel – n'existent pas à Răăpu Jirí, ou pas selon les modalités propres à notre description du milieu où nous sommes immergés (selon notre perception des discontinuités), ou plutôt dont nous sommes l'une des composantes (selon la perception commune à Răăpu Jirí). Cette séparation « moi »/« le reste » n'y est pas perceptible, « le reste » y est une des composantes du « moi ». Autant nous catégorisons de manière extrêmement fine, souvent absurde, dans un emboîtement de taxinomies censés nous permettre l'objectivation totale du monde, autant à Răăpu Jirí les taxons sont flous, mouvants, quasi inexistantes, sans doute remplacés par une philosophie de la « relation » qui est une composition mouvante aux choses et aux êtres, tous identifiés comme des agents sociaux entretenant entre eux des rapports de réciprocité. Les « relations sociales » ne sont pas des rapports entre êtres humains mais entre acteurs agissants du monde, matériels ou immatériels, humains et non-humains.

Le mode de vie à Răăpu Jirí produit et exige ces relations sociales permanentes de tous envers tous et de chacun envers tout. Il conviendra de préciser cette question, qui est l'élément central de la perception de soi, de la perception du monde, de la détermination du mode de vie.



Cela se traduit concrètement par une vie nomade et une société fluide, une très grande plasticité de la pensée, que ce soit la pensée de groupe ou la pensée des personnes.

L'impression d'éphémère se dégage de l'ensemble de la vie sociale. Cet *éphémère* est un qualificatif qui en dit sûrement davantage sur nous-mêmes que sur Răăpu Jiri. En effet, *éphémère* désigne un point de vue dont les corollaires sont le *stable*, le *durable*, le *permanent*. Qualifier d'*éphémère* ce qui se passe à Răăpu Jiri c'est le comparer et peut-être le classer dans une échelle de valeurs où les nôtres prendraient le dessus en se plaçant comme des étalons de la normalité et à l'aune desquels les anormalités seraient distinguées et mises en lumière. Or l'*éphémère* est le *stable* à Răăpu Jiri, c'est ce qui y est permanent dans le sens où la stabilité d'un système ne peut être conçue que par le mouvement qui lui est inhérent. C'est la différence entre la photo et la vidéo : si la première paraît stable c'est parce que le mouvement y est absent. La seconde bouge et tout y change en permanence. Comme tout est mouvement, à Răăpu Jiri le mouvement incarne ce qui est permanent, ce qui ne change jamais est le fait même que *tout change en permanence*.

Et, parce que tout change en permanence, le rapport social est sans cesse renouvelé. C'est un monde non-aristotélien à la fois parce que *mouvement* et *changement* s'y conjuguent et parce que ce qui supporte le raisonnement est ce qui est perçu et non ce qui est vu. Nous aborderons davantage cette question au chapitre *Un monde entièrement fait de relations sociales* (page 87).



ð Le nomadisme

La vie est ce que nous en faisons. Les voyages ce sont les voyageurs eux-mêmes. Ce que nous voyons n'est pas fait de ce que nous voyons mais de ce que nous sommes.

Fernando Pessoa

Ce qui est frappant dès le premier abord à Răăpu Jiri c'est sans aucun doute l'extraordinaire diversité au sein des groupes humains et le sentiment que les personnes y ont la « bougeotte ». Des gens quittent la bande et d'autres y arrivent sans cesse, donnant la nette impression qu'il n'existe pas de communauté clairement constituée : chaque bande est un produit éphémère dont la taille varie considérablement d'un jour à l'autre. Nous retrouvons cette caractéristique dans les deux territoires où je me suis trouvé et cela semble être la règle, sinon de l'ensemble des populations, du moins d'un nombre assez considérable de celles-ci pour que ce soit la norme dominante.

Le nomadisme est un mode de vie qui, en général, concerne des groupes plutôt que des personnes, même si cette dernière caractéristique propre à un nombre limité de chasseurs-cueilleurs comme les San!Kungⁱⁱ tend à se développer aujourd'hui parmi nous, avec l'émergence du travail dit « nomade », ou par choix individuel de pseudo-nomadisme pour des personnes dont les tâches, liées au métier, peuvent être effectuées hors d'un lieu fixe, notamment grâce aux réseaux informatiques.



Les caractéristiques d'un nomadisme de groupe ne semblent pas présentes à Răăpu Jiri, même si cela paraît déconcertant à première vue tant on y voit de groupes en déplacement. Ce sont des individus qui se déplacent, soit seuls, soit le plus souvent à plusieurs sans que ce groupe de déplacement soit appelé à durer. En cours de route la bande peut se modifier en totalité, soit parce que certains sont arrivés, soit parce que leurs routes bifurquent, soit parce qu'une opportunité liée à un intérêt personnel s'est présentée. De la même manière de nouveaux entrants peuvent venir la grossir ou la renouveler. S'il y a un groupe il n'y a pas pour autant d'identité tant celui-ci se compose, se recompose et se décompose à chaque carrefour.

On note une préférence au déplacement à plusieurs bien que l'on rencontre parfois des personnes qui se déplacent, seules.

Ces groupes informels et éphémères sont pourtant structurés par une forte solidarité interne dont l'impression, à première vue, est qu'ils sont composés de manière durable par des personnes qui se connaissent et qui partagent un but commun. Ainsi, des enfants, souvent de très jeunes enfants, sont mêlés aux adultes ou à des jeunes plus âgés sans que l'on puisse déterminer qui sont les parents ou apparentés tout en ayant l'impression que chacun est le père, la mère, le frère et la sœur de chaque enfant (cf. considérations sur la famille page 67). De même des personnes âgées ou à la mobilité réduite ou déficiente sont présentes et l'entraide y paraît non pas constante, mais socle de cette vie. Or, dans la plupart des cas, ces personnes qui s'entraident ne se connaissent pas et ne s'étaient pas rencontrées avant ce hasard des routes qui les ont amenés à se croiser, s'assembler, s'accompagner, pour faire un bout de chemin ensemble.



Cette attitude générale tient à la manière d'être qui place la relation sociale comme modèle, l'interaction comme principe, l'échange – verbal et non verbal – comme ciment du monde. Et quand nous disons « ciment du monde » c'est parce que ces *relations sociales* concernent le rapport au monde et pas seulement les rapports entre humains, comme déjà évoqué. Nous y reviendrons.

« *L'important est le chemin, pas la destination* » - entend-on dire. Dans un monde où personne ne conçoit un lieu permanent de vie et d'habitat il n'y a pas, en réalité, de destination puisque chaque arrivée est le prélude d'un nouveau départ. La « destination », pour autant qu'elle ait un sens en tant que telle, est fondamentalement une étape. La vie est entièrement conçue comme un mouvement, et non comme un état, sujette à de constantes modifications dans le hasard des relations qui s'y nouent et s'y dénouent. De la même manière qu'une étape n'est jamais telle qu'on l'a laissée la dernière fois, chaque moment de la vie est vu comme la transformation de ce qui était et l'élaboration de ce qui advient, là aussi comme une relation, ou le résultat provisoire des relations vécues, aussi bien avec autrui qu'avec tout ce qui entoure et interagit avec chacun. Plus concrètement, ce que j'appelle ici un « moment de la vie » est un terme qui nous est familier et parlant, or il s'agit à Răăpu Jirí de ce que nous appellerions l'instant présent ; le passé, qui est, pour nous, l'équivalent d'un enregistrement, qui aurait figé ce qui n'est plus pour lui redonner un *étant*, n'est pas perçu sous la forme de mémoire de ce qui a été, comme nous le concevons, mais comme un présent altéré, transformé, au sein d'une construction constante de la personne et de son environnement. Nous aborderons cette question plus



précisément au chapitre consacré à la « personne éphémère » (page 83).

Le chemin est un espace de vie commune, de rencontres, d'échanges, d'unions et de partages. C'est pendant le déplacement qu'on se parle et c'est souvent là qu'émerge un projet commun, créant une affinité temporaire entre deux ou plusieurs personnes qui, dès lors, poursuivent ensemble vers un but devenu commun ou s'arrêtent pour créer un nouveau campement, près d'un point d'eau, le temps de satisfaire les raisons qui ont provoqué cette halte.

Les campements à durée plus longue se forment peut-être de cette manière. Si le groupe se disperse avant que de nouveaux entrants ne le rejoignent dans ce campement, il disparaît purement et simplement ne laissant que peu de traces de son existence, voire aucune. Le mode de vie à Răăpu Jiri a un très faible impact sur son environnement. Si le campement dure assez pour que de nouveaux entrants l'intègrent, il peut perdurer, et même devenir l'un de ces lieux quasi-permanents où s'installe progressivement un équilibre entre les départs et les arrivées.

Les modes de déplacement

Răăpu Jiri est, pour l'essentiel de ce qu'il m'a été donné de voir pour l'instant, un monde-forêt parcouru par de nombreuses voies d'eau. Ces voies d'eau sont abondamment utilisées, elles permettent de conserver et de porter aisément quelques affaires. La rapidité d'un déplacement ne semble jamais être prise en considération, tant, comme je l'ai déjà dit, c'est dans le



chemin lui-même que se trouve le mode d'existence. « Faire chemin », c'est vivre.

On marche également beaucoup, sans se presser. La forêt présentant un visage uniforme et sans horizon, on n'y contemple guère de paysages. C'est peut-être pour cette raison que les trouées dans la végétation, notamment lorsqu'elles sont en hauteur, sont appréciées. Le regard s'y libère, porte loin, appréhende un monde qui prend de l'ampleur. « Je marche pour me compléter dans le monde » ai-je entendu dire lorsque je me trouvais en montagne. Venus de contrées tempérées ou tropicales les voyageurs exprimaient clairement la volonté contemplative qui les menait ainsi à des endroits où la vie était bien plus rude, où la simple survie dictait la nécessité de se regrouper et où l'apprentissage des gestes de cette survie exigeait une présence longue – longue pour les critères locaux.

Les déplacements à l'échelle continentale ne sont pas des exceptions, au contraire, ils semblent être la norme. Il n'y a pas ici des frontières, tout au plus des obstacles qu'on contourne ou qu'on franchit (plans d'eau, montagnes, canyons...). Pas de frontières terrestres équivaut à pas de frontières, de divisions ou de catégorisations mentales : ces considérations appartiennent à notre monde et aux idéologies de ségrégation qu'il s'est forgées, les classements (par langue, par couleur, par religion, par culture, par sexe) ayant pour principal objet de catégoriser et finalement de hiérarchiser les êtres vivants dans une *échelle des êtres*, leur attribuant ainsi des valeurs différenciées, utilisées pour la légitimation des systèmes de domination, d'oppression, d'exploitation et d'esclavage, qu'elles qu'aient été les intentions souvent louables de ces



classifications à leur origine. L'absence de frontières, et d'un quelconque concept s'y référant, ouvre toutes les perspectives au déplacement – que nous nommons voyage lorsque nous prenons le point de vue des sédentaires – et implique l'accessibilité complète du monde : aucun humain n'est illégal, le monde est également et simultanément celui de tous.

Si les barques sont le mode de déplacement le plus commun en plaine, en zones de marécages et aux abords de la côte, on trouve en montagne les premiers éléments élaborés d'une technique que chacun finit par maîtriser : la fabrication de traîneaux. L'impétuosité des eaux n'autorise pas toujours leur navigation et les chemins, qui paraissent entretenus tant ils sont utilisés, bordent les cours d'eau et il s'y succède, à courts intervalles, des campements où persiste en permanence un feu de bois.

Il n'y a pas d'animaux de trait ou de monte, ni domestication d'une quelconque espèce. On y trouve pourtant ça et là des animaux qui suivent ou qui accompagnent des personnes ou des bandes, voire des animaux « qui rendent service » si j'ose dire.

Alors que l'idée même de contrainte semble ne pas exister (voir page 100), comment expliquer que des chevaux soient montés, que des chiens tirent des traîneaux, que des ânes portent des charges, que des yacks soient apprivoisés ?

Les chevaux qu'on voit montés sont d'un caractère plutôt calme et lymphatique. Ce sont des animaux doux qui se sont laissés approcher, voire qui ont partagé une amitié avec les humains auxquels ils se sont associés. Il semble y avoir réciprocité, une sorte d'égalité, entre les deux. Quand bien même le cheval ne s'est pas laissé monter la toute première fois, ce sont des essais par la



douceur, voire par la négociation entre partenaires, qui ont produit ce résultat. Ici les animaux sont des *personnes* (voir p. 83) comme les autres.

Nous trouverions cette situation normale, d'emblée, pour le chien dont l'empathie avec les humains, sans doute à la suite d'une longue coévolution, fait que les uns cherchent la compagnie des autres. Les chiens, parfois en grappe, accompagnent les déplacements à pied, ils sont nombreux aussi dans les barques. Il n'est pas étonnant, finalement, qu'ils soient utilisés avec les traîneaux, même si nous ne les avons pas vus être clairement utilitaires dans d'autres circonstances. L'âne par contre est un animal rétif. Pourtant, ce sont des animaux éminemment sociaux, qui ont besoin d'une compagnie et la recherchent. Il arrive que de jeunes individus se perdent, ne retrouvent pas leur troupeau. Dans leur errance certains finissent par rencontrer des groupes d'humains avec qui ils cohabitent dans une relation mutuellement avantageuse. J'ai entendu des histoires sur des ânes et des yacks recueillis par des humains qui ont rejoint un troupeau croisé lors d'un déplacement et qui, peu de temps après, recherchent et rejoignent de nouveau leurs compagnons humains. Des histoires identiques circulent sur des félins qui font des va-et-vient entre les humains et des congénères. Il ne m'a pas été donné de vérifier l'exactitude de ces dires.

Au-delà de ces animaux, dont la présence parmi les humains nous paraît possible, il n'est pas rare de voir d'autres animaux, que nous qualifierions de *sauvages*, en cohabitation avec les humains. Il arrive qu'un marccassin soit nourri au lait par une femme. J'ai aussi vu de jeunes félinsⁱⁱⁱ.



À Răăpu Jiri les animaux n'entrent pas dans une catégorie telle que *non-humains*, comme nous le faisons, mais dans celle d'égaux au sein des *rappports sociaux* entretenus à Răăpu Jiri. Cette égalité se heurte cependant à quelques limites, la principale étant la parole. On distingue ainsi à Răăpu Jiri ceux avec qui la parole permet de communiquer directement (notamment les chiens), même si cela ne se fait pas dans les deux sens, et ceux avec qui cette communication directe n'est pas possible, ce sont alors les pensées et les intentions, chuchotées tout bas, qui leur parviennent. Ce que les animaux n'entendent pas (au double sens d'ouïr et de comprendre), ils le perçoivent. On communique ainsi en permanence avec son environnement, les modalités de l'échange se différenciant selon que l'on a à faire avec une vie active ou avec une vie végétative, nous y reviendrons. Il n'y est pas fait non plus une distinction entre *sauvages* et *domestiques*, la notion du domestique n'y existe pas et, par contrepoint, celle de *sauvage* non plus. Les animaux domestiques sont, pour nous, ceux qui cohabitent avec les humains, l'habitation étant la *domus* en latin. Il n'y a pas d'équivalent de la *domus* à Răăpu Jiri. Même lorsque les cabanes sont construites de manière durable aucune notion de *domicile* n'y est associée, il s'agit toujours d'un lieu de passage (voir cela à propos du campement, p. 59). Ainsi on ne distingue pas entre les animaux, aucune domestication n'a lieu et ces compagnons de route ne sont pas appelés à se reproduire au bénéfice des humains. Comme les humains eux-mêmes, ils rejoignent les bandes et les quittent à volonté, s'associent à une personne et la quittent pour une autre ou pour retrouver leur vie et leur troupeau, ou un autre qui les accepte, à tout instant.



Un milieu sauvage ?

S'il y a des campements plus ou moins durables, nous n'avons pas rencontré ce que nous pourrions appeler des « villes », c'est-à-dire des espaces clairement anthropisés, en opposition aux espaces « sauvages » ou « naturels », ceux que la main de l'homme n'organise pas, selon la distinction latine encore présente chez nous entre la *silva* et la *villa* (la forêt et la ferme).

C'est par défaut que nous avons appelé « villages » certains campements, faute de mieux pour l'instant, mais ce terme devra être affiné (cf. page 59).

Est-ce à dire que l'on ne rencontre que des espaces sauvages et que les humains de Răăpu Jirí s'y trouvent inclus de la même façon et au même titre que les autres espèces animales et végétales ?

Cette division binaire à laquelle nous sommes habitués (« jardin et forêt, champ et lande, restanque et maquis, oasis et désert, village et savane »^{iv}) ne se manifeste pas à Răăpu Jirí avec l'acuité que nous lui connaissons.

La distinction entre ce qui serait le produit brut de la nature (la *silva*) et l'objet contrôlé par la culture (la *villa*) n'est pas porteuse de sens dans le rapport au monde de Răăpu Jirí. Il n'y a rien qui puisse s'assimiler à la *villa* et ce qui pour nous est le propre de la jungle (le sauvage/*silva*) est de fait, à Răăpu Jirí, le lieu de la domesticité, la maison commune des habitants, qui en connaissent les recoins et les propriétés là où nous ne voyons que désordre et danger. Ce qui pour nous est « sauvage » et, en fait le « propre de la forêt », est le



milieu habituel et normal des habitants de Răăpu Jiri, l'espace de vie.

Il serait difficile de prétendre qu'il n'y a pas de lieux que les humains ne fréquentent pas ou ne fréquentent qu'occasionnellement, voire par accident. Oui, ces espaces existent en forêt profonde, sur les hauteurs montagneuses couvertes de glaciers ou dans des espaces de désert où la présence humaine reste exceptionnelle et où, en somme, il est difficile de se rendre. Pour une population dont la mobilité est le mode de vie tous les espaces accessibles sont fréquentés de manière plus ou moins importante. Certains espaces plus propices – plus accessibles ou aux ressources particulièrement abondantes – connaissent un passage et une fréquentation humaine plus dense, ils agissent comme concentrateurs ou catalyseurs, et offrent une variété d'entrées et de sorties qui sont toutes empruntées.

Si une distinction devait s'opérer, pour autant que nous ayons pu le percevoir à cette étape de nos observations, ce serait entre espaces vécus et espaces non vécus, que ce soient ces espaces où les humains ne pénètrent, ou ne se rendent pas, ou les espaces dont l'individu n'a pas connaissance ou n'a pas l'expérience. Rien donc qui se rapproche de notre division sauvage/domestique et qui tend spontanément à nous indiquer les lieux non fréquentables (le sauvage). La distinction vécu/non vécu (et non seulement habité/inhabité) ne porte pas un critère de fréquentabilité.

Est-ce que ces espaces habités, ces campements, ces lieux de rassemblement, peuvent être vus comme des lieux domestiqués à usage humain, où les éléments de l'environnement sont contrôlés, modifiés pour satisfaire



des besoins particuliers, ou bien « administrés », ce qui serait le terme le plus approprié ?

La réponse n'est pas claire tant on pourrait dire oui comme non. Pourquoi oui, pourquoi non ?

Explicitons d'abord la réponse négative, la réponse positive ira alors de soi.

Construire une maison, comme nous le faisons, suppose de prendre possession d'une parcelle d'où il sera éliminé tout ce qui, y habitant déjà naturellement – animaux, végétaux, insectes – empêcherait la réalisation de cet habitat. On ne peut pas dire qu'il en soit ainsi à Răăpu Jiri.

Alors, les humains se contentent-ils de vivre au milieu de ce que le monde produit, sans y toucher ? Non plus.

Comme dans tous les autres aspects de la vie sociale c'est ce que nous pourrions appeler la « négociation » qui prévaut. Les droits d'occupation des humains ne prévalent pas sur les droits identiques des non-humains, de l'ensemble du vivant. Pour chacun le droit d'être là est semblable et, ainsi, savoir qui va prendre la place ne peut pas relever d'une décision d'autorité où l'intérêt particulier des humains prévaudrait sur l'intérêt des non-humains, comme nous le faisons. C'est la recherche d'un équilibre qui va décider d'un lieu d'implantation et de sa durée.

Imaginons que tel endroit propice, à l'abri d'un rocher ou d'une falaise, soit occupé par une tanière. Pourquoi déloger ces habitants au prétexte d'occuper cet espace ? Ou bien ceux-ci le quittent spontanément ou bien une négociation va avoir lieu, les humains s'adressant clairement, avec leurs mots et leur langage à la famille animale qui réside là. Si les animaux quittent le lieu nous dirions qu'ils ont été dérangés par l'activité des humains,



à Răăpu Jirí cela sera vu comme un acte de générosité de la part des animaux qui laissent provisoirement la place. Si les animaux se terrent et ne quittent pas la place, ce qui peut arriver, associé même à de l'agressivité s'il s'agit d'une famille avec de jeunes rejetons, on va considérer que la négociation n'a pas abouti et qu'il convient de chercher une place libre, ou une place que ses occupants accepteront de libérer.

Cet exemple, un peu caricatural mais réel, vise à faire comprendre à quel point la vie et la démarche des humains s'intègre à un espace de vie partagé avec le vivant, dont chaque habitant de Răăpu Jirí se sent n'être que l'un des éléments.

Cependant, au fil des ans, des siècles et des millénaires, l'empreinte humaine modèle le paysage. Les lieux d'implantation, quand bien même ils nous donnent l'impression d'être des espaces, pour nous, sauvages, ont été discrètement modifiés par les allées et venues humaines, par les installations, par la pêche, par la chasse, par les cérémonies, par les feux. La végétation elle-même, pour luxuriante et désordonnée qu'elle puisse paraître est le fruit des activités humaines, des noyaux de fruits cueillis là-bas et qui, jetés ici, ont fini par faire pousser un arbre ou un arbuste. Tel trou creusé à flanc de paroi pour y fixer un poteau offre l'opportunité aux voyageurs suivants d'en faire autant et de créer au fil du temps une plate-forme que les humains vont exploiter de manière continue et presque exclusive^v. Pour autant cette occupation de l'espace se fait par itinéraires et non par regroupements permanents, ce sont des campements provisoires qui, s'ils se produisent au même endroit de manière récurrente ne se produisent pas pour autant de



manière planifiée,^{vi} dans un territoire conquis ou approprié.

Les seuls lieux qui accueillent des regroupements réguliers, vers lesquels convergent des bandes sans qu'aucun mot d'ordre y soit associé, ce sont les espaces de cérémonies lors de la Fête de l'Effraie.

Ainsi, le territoire n'est *sauvage* que par son apparence et non par son usage. En même temps il est adapté sans être vraiment domestiqué. L'empreinte humaine n'est pas inexistante mais ne s'impose pas non plus comme ayant façonné l'espace tant ce façonnement s'est fait de manière imperceptible, génération après génération, sans qu'à aucun moment personne n'ait eu conscience d'avoir perturbé quoi que ce soit, de la même manière qu'il a également été modelé par d'autres espèces qui l'habitent ou l'utilisent – les oiseaux, les mammifères, les insectes, les champignons... De même qu'on ne voit pas l'herbe pousser, on ne voit pas les perturbations créées dans la géographie, la faune et la flore du fait d'une action si légère et si partagée, donnant le sentiment que rien ne change vraiment, même si plus rien n'est comme avant.



ò L'organisation éphémère de la structure sociale

De même que nous lavons notre corps, nous devrions laver notre destin, changer de vie comme nous changeons de linge.

Fernando Pessoa

L'ethnologue cherche à identifier les constantes de l'organisation de tout groupe social, parmi celles-ci la structure de la famille autour de laquelle s'organise toute société, avec des formes très variées. Ce n'est pas la moindre des difficultés à Rãăpu Jirí tant il y est difficile de la percevoir avec nos schémas et tant nous sommes habitués à penser que cette structure est universelle comme le suggère Claude Lévy-Strauss. Tout laisse penser qu'il n'y a pas à Rãăpu Jirí de structure permanente, sinon un rapport lui aussi éphémère entre la mère et l'enfant. Nous aborderons cette question dans la rubrique consacrée à la famille (page 67).

Lorsqu'on parle de « structure » sociale la première image qui nous vient à l'esprit est celle d'une hiérarchie. Celle-ci peut prendre diverses formes dans notre fantasmagorie : classes sociales ; segmentation des compétences et des savoirs ; ordres et fonctions individuelles ou de groupe comportant un degré de respect différent selon l'importance donnée à chaque échelon ; division par classes d'âge comportant des prérogatives différentes ; échelle des êtres, des sexes et des genres... Il nous est difficile d'imaginer une structure



plane, d'où n'émergerait aucune verticalité d'aucune nature. Il y a, au minimum, des gens qui organisent et d'autres qui exécutent sans quoi nous pensons qu'il n'y aurait que désordre, inefficacité et mésententes. Philippe Descola (2006) a montré qu'il n'en était rien, les Achuar ne concevant ni de donner ni de recevoir un ordre n'étaient pas moins efficaces pour la construction de leurs grandes maisons, aidés par leur famille et leurs *amiks*, sans qu'aucune coordination contrainte ne soit à l'œuvre, là où précisément elle serait le plus attendue de notre point de vue d'occidentaux, encadrés depuis la naissance par toute sorte d'interdits, de consignes, de surveillances, d'autorités, de cloisonnements, de portes et de clés, de haies et de murs, d'espaces privés, de propriétés et de classifications exclusives et autres formes d'enfermement.

À Răăpu Jirí c'est seulement lors de moments particuliers qu'un semblant d'autorité et de hiérarchie sont mis en œuvre et lorsque cela se produit c'est volontaire, réfléchi, attendu et – là aussi – éphémère (cf. page 36).

Les bandes

Le mot « bande » nous fait penser à un groupe de personnes qui restent ensemble et agissent ensemble dans un but commun. Il en est de même pour le mot « groupe » qui fait référence à des personnes qui se connaissent entre elles. Ainsi, il n'est pas aisé de trouver un mot qui décrive précisément et sans équivoque les rassemblements de personnes tels qu'on peut les rencontrer et les fréquenter à Răăpu Jirí, aucun des deux termes n'étant strictement approprié.



Nous avons choisi le mot « bande », souvent utilisé par les ethnologues pour les populations Sans ou Bochimanes, par association avec la mobilité interne aux bandes de Răăpu Jiri. Aucun synonyme de « bande » ou de « groupe » n'est davantage adapté, c'est donc un terme banal, à préciser.

Comme nous l'avons déjà dit, aucun campement ne représente un ensemble durable de personnes. Il est augmenté en permanence par les nouveaux entrants et diminué par les départs. Nous allons parler de « bande » pour désigner un rassemblement mouvant, aléatoire et en recomposition constante. Si le groupe persiste, sa composition reste vivante, fluide et indéterminable. Aucune structure n'est assez durable pour qu'on puisse voir émerger une culture spécifique, une langue propre, une identité territoriale, ou de groupe, telles que celles des ethnies, des clans ou des tribus. Pour ce qu'il nous a été donné de voir nous avons à faire avec une culture d'ampleur continentale, comme on peut supposer qu'elle existait au paléolithique supérieur eurasiatique et, en tout cas, dans l'Amérique du Nord précolombienne.

Ainsi la *bande* n'est perceptible que tant que le rassemblement se poursuit au même endroit. Elle n'est pas plus solide que le sable qui s'égrène dans un sablier : il donne l'impression d'être un tout alors que ce sont des grains individuels qui s'écoulent, et non une masse. La différence avec le sablier est que cet écoulement (les départs) ne se fait pas vers une direction unique, mais multiple, et que la fin de l'écoulement dépend du nombre d'éventuels grains nouveaux qui intègrent la masse de départ. L'écoulement est à la fois irrégulier, multidirectionnel et continu.



On assiste, de la sorte, toujours davantage à une dispersion qu'à un regroupement, certaines personnes pouvant rester plusieurs jours, voire plusieurs semaines, au même endroit, alors que d'autres prennent à peine un court repos avant de poursuivre. Le mouvement prime sur la stabilité.

D'autres emplacements, particulièrement bien situés, soit en des lieux-carrefour soit du fait de l'abondance des ressources, prennent l'allure de campements permanents, nous aborderons ses spécificités dans le paragraphe « *Le camp ou le village éphémère* » page 59.

L'autre (dans le double sens d'*aliud* et d'*alter* – l'autre, mon semblable humain, et l'autre dissemblable, non-humain) n'est jamais un ennemi, toujours un compagnon : voilà le philosophie d'ensemble. Cette relation *a priori* à autrui relève profondément de la vision du monde qui a cours à Răăpu Jiri, nous le développerons davantage au paragraphe « *Un monde entièrement fait de relations sociales* » (page 87). C'est bien d'une relation au monde qu'il s'agit et non seulement de *rappports humains*, c'est pourquoi la terminologie « relations sociales » nous a paru plus adéquate.

L'organisation saisonnière

Les régions tropicales ou tempérées offrent des conditions climatiques à faibles variations selon les saisons. La variation est à peine perceptible en région tropicale, elle est marquée dans les régions tempérées en une période chaude et une période froide avec des transitions assez longues.

La variation est bien plus radicale dans les espaces que nous appelons la montagne, beaucoup plus continentaux,



où à une période plus chaude et légèrement pluvieuse succède une période froide et sèche, accompagnée de fortes chutes de neige, sur les reliefs, et de chutes modérées, mais durables, dans les plaines du piémont.

La manière dont les gens s'organisent pour vivre les deux périodes est volontairement différente, avec accord unanime, dans l'ensemble des territoires que j'ai visités, quoique de manière plus ou moins marquée selon leurs caractéristiques géographiques et climatiques.

Les modifications dans la manière de vivre ne concernent pas seulement la structure sociale. Elles concernent également les individus et peuvent aller jusqu'à un changement de l'identité individuelle, voire du genre, de nouveau remis en question lors de l'alternance vers la structure sociale précédente, accompagnant la conviction commune que *rien n'est immuable, tout change*. Changer, se transformer, n'est pas une injonction sociale mais plutôt l'accompagnement de l'observation du réel, à commencer par les personnes humaines qui sont toujours et sans aucun doute elles-mêmes, mais ne sont pourtant pas les mêmes au fil de la vie. Ainsi, quand on regarde un enfant on sait qu'il ne restera pas dans cet état. Doit-on donner le même nom à l'enfant et à l'adolescent dont les connaissances, la taille, les modifications liées à la puberté, les comportements sont tout à fait autres ? À Răăpu Jiri la différence, le changement, la modification, sont davantage pris en compte que la permanence. *Tout change* et cela est manifesté, chez les humains, par le nom que l'on se donne et que l'on partage, par le groupe sans cesse mouvant, par le déplacement, par les relations humaines sans cesse renouvelées, par ce qui nous paraît être l'absence du couple, alors qu'en réalité les couples se



composent eux aussi de manière mouvante par les opportunités des déplacements, des campements ou des rassemblements. L'identité, si l'on peut parler d'identité, est manifestée par le tatouage sur le front ou sur la joue. Effectué avec une teinture végétale ce tatouage s'estompe avec le temps, il est de tradition de le renouveler, identique ou différent, lors de la Fête de l'Effraie.

Comment peut-on avoir deux structures sociales au cours d'une période, deux identités, deux genres ? Avoir une période sans aucune forme d'autorité ou de contrainte et une autre fortement hiérarchisée et soumise à une loi stricte, encadrée par une force organisée, quoique éphémère et appelée à disparaître, et qui n'est jamais incarnée par les mêmes individus ?

Cela paraît étonnant tant nous croyons, parce que nous n'avons pas d'autre choix et surtout parce que nous acceptons qu'il en soit ainsi, que l'organisation de la société ne peut pas changer. « Ce serait l'anarchie ! » si elle variait selon le moment de l'année, ou en fonction des besoins estimés d'organisation et de coordination, comme cela se fait à Răăpu Jiri autour de la Fête de l'Effraie dont nous parlerons dans un instant.

C'est parce que nous avons oublié qu'il en a été ainsi également dans notre passé, pas si éloigné. Les quelques restes qui persistent parmi nous sont dans les souvenirs du carnaval ou dans les pratiques libérales que nous nous autorisons pendant les périodes de vacances, notamment les vacances d'été en France « quand tout le monde pose ses outils et fuit les villes pour un bon mois »^{vii} passant radicalement du travail contraint et aliénant au farniente (parfois consumériste), privilégiant les relations (au sein de la famille, entre amis, avec de nouvelles



connaissances comme ces « amis » ou « amours de vacances »), plutôt que la production et l'économie.

Les moins jeunes d'entre nous se souviennent de cette période du carnaval où le monde était mis sens dessus dessous, les hommes s'habillaient en femmes, les femmes en hommes, les interdits s'estompaient - voire étaient renversés - les puissants devenaient les dominés et les dominés d'hier s'incarnaient en maîtres d'aujourd'hui, à tel point qu'il est arrivé à Babylone qu'une esclave d'hier, devenant la reine d'un jour, s'arrange pour que cette situation perdure^{viii} renversant le pouvoir et l'ordre établi. C'était là la principale crainte de la noblesse au Moyen Âge, beaucoup de révoltes et de révolutions engagées par la paysannerie démarrant à l'occasion de ces journées du renversement de l'ordre, l'ordre renversé d'un jour étant beaucoup plus favorable à ces classes sociales que l'ordre social vécu le reste de l'année.

À Răăpu Jirí cette alternance saisonnière que nous ne vivons plus, sauf de manière discrète, voire imperceptible et sans aucune conséquence dans l'organisation sociale, est l'occasion d'une mise en scène quelque peu tapageuse, attendue à défaut d'être préparée, et à l'occasion de laquelle, comme je viens déjà de l'évoquer, tous les renversements sont permis et même souhaités.

Là aussi, rien de neuf sous le Soleil comme nous venons de l'illustrer. S'il en était besoin rappelons que lors des « (...) orgies d'hiver inuites, toutes les normes de rang et de propriété se voyaient dissoutes ».^{ix} À ces occasions « non seulement les richesses sont partagées, mais hommes et femmes s'accouplent sans se préoccuper des unions « légitimes », le tout sous les auspices de Sedna, déesse de la mer ».^x



À Răăpu Jirí ces renversements sociaux ne reflètent pas seulement une nécessité ponctuelle liée au besoin supposé d'une organisation plus stricte. Ils sont aussi entretenus par les Relembreurs¹ qui rappellent à cette occasion l'existence mythique - peu probable, selon les concepts de Răăpu Jirí, tellement les situations décrites y paraissent impensables – d'un monde *ab origino* où les personnes ne pouvaient pas choisir une manière de vivre personnelle, devaient obéir à des lois sinon subir des sanctions, être battues ou enfermées et mises à l'écart de la société ; elles devaient même travailler sous les ordres d'autrui et pour lui. On dit que certains pouvaient ne pas avoir à manger tandis que d'autres en avaient trop et gâchaient sans partager, que certains subissaient le froid ou la chaleur tandis que d'autres disposaient d'abris plus grands que nécessaire. Pour créer ces différences entre les personnes, ceux qui en bénéficiaient détruisaient les sous-sols, la végétation, les animaux, les mers et même l'air ; ils auraient même modifié le climat et rendu la planète chaude et invivable. La morale du mythe dit que

1 Le terme *relembreur* est formé du verbe portugais « lemrar » qui signifie « rappeler ». Pourquoi franciser un terme portugais plutôt que de le traduire ? Parce que le mot français « rappeler » est moins bien adapté à ce que sont ces personnes. Rappeler signifie « appeler à nouveau », c'est-à-dire remettre dans l'esprit quelque chose oubliée ou qui s'y était enfouie. Or nous n'avons pas affaire ici à des *souvenirs personnels* qu'il suffirait de rallumer mais à une *mémoire collective* sans cesse entretenue. Le terme portugais « lemrar » (différent de « se lemrar » que nous traduirions par « se rappeler ») ne comporte pas la confusion de son équivalent français « rappeler » puisqu'il n'a aucune connotation avec « appeler / rappeler » ou *ramener à la surface*. Il désigne quelque chose qu'il convient d'avoir présent en tête, que cela sorte des souvenirs ou des savoirs de soi-même ou de quelqu'un d'autre, pour être partagé.



les *Êtres Puissants* rendaient les gens fragiles pour qu'ils restent doux, reconnaissants et obéissants et s'organisaient pour que ceux qui ne se soumettaient pas disparaissent. Et un jour ils sont partis vivre sur la Lune, on n'en a plus entendu parler et « depuis les hommes et les femmes mènent la vie naturelle ».

Sous la forme particulière du conte propre à Răăpu Jirí, il s'agissait d'un discours proche de celui de La Boétie (1576). Le conte des relembreurs est présenté comme porteur du souvenir d'une période révolue, une sorte de temps primordial - ou temps du rêve.

Sans atteindre de telles extrémités à Răăpu Jirí, la bascule saisonnière dans la forme de l'organisation sociale offrait à chacun la perspective de modes de vie différents et, ainsi, le choix conscient, discuté, élaboré de ce qui était souhaitable.

De la sorte, l'expérience vécue de l'obéissance aux ordres, de l'organisation hiérarchisée de tâches à accomplir, du respect de règles parfois incomprises et dictées par les Maîtres des Cérémonies lors des Grands Inversements, agissant comme repoussoir, donnaient à penser que l'état normal, auquel il convenait d'aspirer et qu'il fallait préserver, était la longue période des libres déplacements propices aux échanges, aux rencontres, au partage, à la musique, aux arts, aux amitiés et à l'insouciance.

Pendant cette période la production, raison de l'organisation hiérarchisée, n'a aucune importance, elle ne structure pas la société. Elle ne prend d'importance qu'à ces rares moments, lorsque de grands rassemblements ont lieu, ou pendant les périodes des grandes cueillettes et de la pêche, hors des régions tropicales, pour le renouvellement des stocks de produits.



Nous verrons plus loin comment se structure l'organisation du stockage et de la redistribution, car il n'y a pas ici d'appropriation ni de profit, pas plus que d'échange, marchand ou non.

Comme Marshall Sahlins (1976) l'a montré pour d'autres peuples non producteurs, ou ayant adopté des formes d'obtention de compléments qui ne jouent qu'un rôle mineur dans l'ensemble de l'approvisionnement des populations, il n'y a pas à Răăpu Jiri de formes d'accumulation, ni individuelle ni de groupe, et pas davantage d'intermédiaires symboliques de la valeur comme nous les connaissons sous nos différentes formes de monnaie (fiduciaire, comptable ou électronique) ou de valeurs monnayables telles que métaux, œuvres d'art, pierres, objets techniques, etc. Étant entendu que la « valeur » n'est pas intrinsèquement contenue dans l'objet, elle est uniquement la projection d'une culture et d'un mode de pensée, où l'attribution de ce statut aux objets dure seulement tant que suffisamment de gens y croient, partagent cette croyance et agissent en conformité avec elle.

Les contes des Relembreurs sont cependant très éloignés de la réalité vécue à Răăpu Jiri pendant cette structuration verticale saisonnière de la société. Ici la hiérarchie, librement acceptée, et dont chacun est appelé à en être membre à un moment ou à un autre, a davantage un rôle de coordination que de véritable autorité, dans la mesure où les moyens de contrainte, même s'ils sont mis en place, ne sont ni suffisamment organisés ni suffisamment durables pour susciter la peur nécessaire à leur acceptation : il s'agit d'incarner une préoccupation commune, qui se superpose aux préoccupations et aux



intérêts individuels, pendant le laps de temps nécessaire à l'accomplissement du projet (organisation des fêtes ou renouvellement des stocks), et ainsi orienter l'attention de chacun sur ce qui est alors important pour tous. Cela pourrait ne pas être une mince affaire parmi des gens qui n'ont pas l'habitude d'entendre un ordre, c'est-à-dire une sollicitation qui enjoint une exécution immédiate, qu'on soit d'accord ou non.

L'organisation saisonnière selon les régions

Si l'organisation sociale saisonnière existe partout, elle n'est commune à l'ensemble des régions que pendant la grande Fête de l'Effraie. Le Grand Inversement ne se produit en région tropicale que pour la durée de l'organisation de la fête, alors qu'il a lieu en région tempérée et dans la région de montagne plusieurs semaines avant pour se terminer, comme partout ailleurs, le jour de la fête.

- En région tropicale le Grand Inversement est destiné principalement à garantir la répartition équitable du ravitaillement à la foule réunie et à préparer les décors et décorations, les chants, les danses et les musiques de l'espace festif, produire de nouvelles sculptures de *tékés*, accommoder l'espace de la fête.
- En région tempérée les semaines précédant la Fête de l'Effraie initient une période de moindre mobilité, avec des campements plus stables et plus durables. C'est la période d'abondance qui précède la période festive et donne lieu au Grand Inversement, au cours duquel les bandes



s'organisent en société sédentaire, le temps de reconstituer les stocks d'algues, de poissons boucanés, de fruits et de légumineuses. C'est une organisation quasi-militaire qui est mise en place ; des dirigeants tirés au sort en assurent l'administration, nous les appellerons les « chefs ».

- Il en va de même dans la région de montagne où une organisation semblable à celle observée en zone tempérée voit le jour, là aussi à l'occasion de la reconstitution de stocks de poissons, de viande et de ces fruits proches du mangoustan que l'épaisse coque rend propices à une longue conservation. Dans ces régions où la survie est plus difficile, les conditions climatiques plus rudes, l'abondance des principaux produits est uniquement saisonnière, cette organisation prend sans doute davantage de sens que dans les autres régions, quand bien même elle est davantage un folklore qu'une nécessité.

Quel est le principe de la désignation de ce que nous appellerions, dans nos sociétés inégalitaires, autoritaires et hiérarchisées, des « chefs » ? N'oublions pas que le mot « chef » ne signifie rien d'autre que « tête », sens qui perdure dans l'expression « couvre-chef », c'est-à-dire un chapeau. Ainsi à Răăpu Jiri ceux qui vont diriger/organiser/coordonner cette période sont appelés à utiliser leurs facultés d'organisation, leur pensée, donc leur tête pour rendre possible et fluide l'ensemble de l'activité, l'effervescence même, propre à cette période.



Les chefs sont désignés par tirage au sort parmi l'ensemble des présents. Cela paraît simple à première vue, cependant se pose la question de savoir qui a autorité pour procéder à ce tirage au sort et si personne n'a autorité pour le faire, ce qui est le cas, comment cette autorité peut-elle être mise en place. C'est en fait une question qui est tranchée par la tradition, ce qui ne manque pas de poser à l'ethnologue des questions sur les modalités qui ont présidé à l'établissement de la tradition elle-même. Ce n'est pas le moment d'en discuter ici, quelle que soit l'importance et la centralité d'une telle question. Nous allons nous contenter de décrire ce que nous avons vu.

Les bandes commencent à arriver à proximité et sur le lieu des festivités entre un mois et une semaine, avant la date de la célébration, selon les lieux. Le lieu est propre à chaque région, cependant sa configuration présente des similitudes, nous allons en décrire les principales.

Il s'agit d'un terrain plat ou presque, dans une clairière ou, dans la région de montagne, adossé à une colline ou une falaise. Les gens s'y groupent par affinités, ou selon le hasard des rencontres faites en chemin, ou encore par les hasards des rencontres sur place. C'est l'occasion aussi de retrouver des connaissances passées, de renouveler des amitiés tout autant que d'en entreprendre de nouvelles.

L'installation se fait par dispersion au fur et à mesure des arrivées. Il n'y a ni plan ni organisation du sol. Des cabanes provisoires, en feuilles et branchages, sont rapidement construites, sans grand soin ni souci de durée, elles ont pour principale fonction de permettre le sommeil à l'abri du vent et aux couples du moment de se retrouver. Un grand espace central reste vide.



En zone de montagne le regroupement se fait dans les « villages » aux alentours de la plate-forme de la fête, c'est l'occasion de construire de nouvelles cabanes – plus solides et plus durables que dans la région tropicale – et de restaurer celles qui sont encore utilisables mais nécessitent un entretien.

Au fur et à mesure des arrivées ceux qui ont déjà participé une fois à l'organisation de la fête se font connaître et prennent contact entre eux. C'est de ces conciliabules que va sortir l'organisation du tirage au sort. La procédure est un peu différente selon qu'il y a ou non sur place un ancien Maître des Cérémonies (ou Maîtresse, nous emploierons le terme générique de Maître comme il convient en français mais soulignons qu'à Răăpu Jiri il n'y a aucune distinction faite sur le sexe et nous verrons qu'il y en a peu par ailleurs pour le reste du vivant, comme déjà évoqué). Lorsque c'est le cas, et un peu comme si son mandat précédent se poursuivait jusqu'à la désignation d'un nouveau Maître des Cérémonies, il prend la tête des opérations. Sa présence facilite surtout la désignation du Maître des Cérémonies du moment puisque personne ne peut exercer la même charge deux fois. Cette règle vaut aussi pour les chefs de la fête qui doivent impérativement ne jamais l'avoir fait auparavant.

Ainsi : s'il y a un Maître des Cérémonies il prend en mains les opérations assisté des anciens chefs qui se font connaître ; s'il n'y en a pas, les anciens chefs qui se font connaître se regroupent et organisent eux-mêmes. La première nécessité est de désigner le Maître des Cérémonies, qui présidera aux nouvelles fêtes, et celui-ci ne peut être que quelqu'un pris parmi les anciens chefs présents.



Le tirage au sort pour l'organisation de ce Grand Inversement et de la Fête de l'Effraie est alors démarré sous son autorité.

Comment est désigné le nouveau Maître des Cérémonies ? Par la fumée !

L'ensemble des chefs et éventuels Maîtres passés s'assemblent, assis par terre, autour d'un foyer dûment alimenté en matières combustibles. Si un ou plusieurs passés Maîtres des Cérémonies est ou sont présents, puisqu'ils ne peuvent pas le redevenir, ils auront pour tâche d'allumer le feu lorsque le cercle est constitué. Si aucun passé Maître des Cérémonies n'est présent cette tâche revient à celui des présents qui se sera proposé le premier pour le faire.

Le feu, d'abord puissant, dégage beaucoup de lumière et peu de fumée, puis progressivement les flammes diminuent et la fumée s'épaissit. La fumée tournoie toujours autour d'un feu et c'est le moment pour chacun d'être attentif à regarder vers où – et surtout vers qui - elle se dirige. Ainsi, la première personne de ce cercle touchée par la fumée accède au titre de nouveau Maître des Cérémonies. Il n'est pas possible de refuser la charge, ou plutôt c'est probablement possible mais ce n'est pas convenable.

Ce nouveau Maître des Cérémonies – ou nouvelle Maîtresse - choisit alors parmi les présents autant de personnes qu'il a de doigts, moins un. Elles vont l'accompagner au travers du campement pour effectuer l'opération de tirage au sort.

Chacun commence par se mettre près du foyer, lui tournant le dos. Tous ouvrent les bras et se tiennent par la

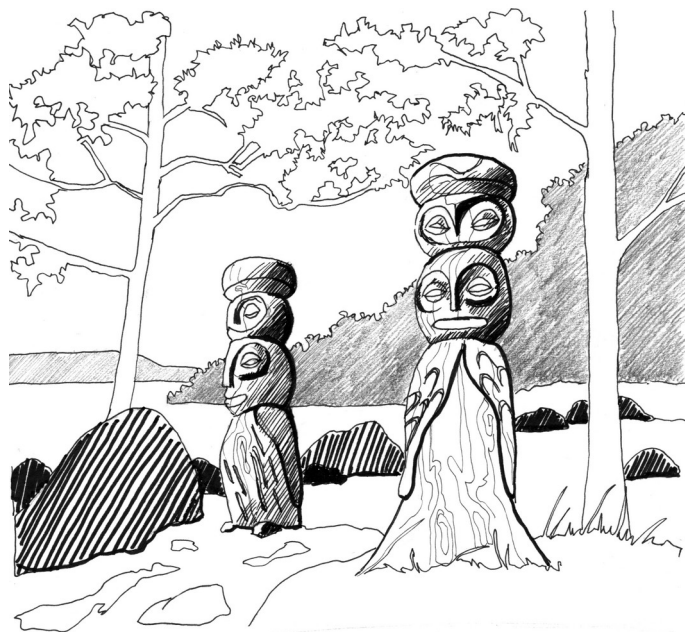


main formant ainsi un cercle, ou une sorte de chaîne d'union, où chacun représente autant l'aboutissement d'un rayon qu'un passage entre trois personnes, manifestant cet esprit collectif qui anime la vie sociale a Răăpu Jiri. Ils se lâchent et avancent droit devant jusqu'au bout du campement en comptant, au fur et à mesure, les personnes se trouvant sur leur ligne de passage ; toute personne placée à la vingtième position est désignée chef de groupe, se dirige vers le foyer et s'assoit.

Un cercle est bientôt formé et, aussitôt complet, l'équipe organisatrice du Grand Inversement et de la fête est déclarée constituée. En principe personne au sein de cette équipe, hormis le nouveau Maître, n'a jamais été chef par le passé. Il est cependant impossible de le vérifier en l'absence de registres et, bien que tout cela soit vécu comme un jeu et que l'on puisse penser que la règle est unanimement respectée, personne ne se soucie de vérifier si c'est le cas.

Voici l'essentiel des lois que nous avons pu observer à Răăpu Jiri.





Deux tékés sur un lieu de rassemblement. Mi-humains, mi-chouettes ils symbolisent la continuité entre les éléments du vivant.

Toute l'opération se déroule en fin de journée et se termine avant la tombée de la nuit. Alors que la nuit s'installe le campement luit de mille feux et le lac commence à être éclairé par les méduses lumineuses, le nouveau groupe d'organisation de la fête et du Grand Inversement se réunit autour du nouveau Maître des Cérémonies. Il ne m'a pas été donné de participer directement à cette rencontre, elle n'a pourtant pas de grands secrets. On y discute de ce qu'il y a à faire pendant cette période : assurer le ravitaillement en organisant des groupes avec les membres du campement puis la redistribution des biens et le stockage du surplus ; fabriquer les statuette de chouette de la fête (les *tékés*,



sortes de totems ou de tikis à effigie de chouette plus ou moins symbolisée) ; constituer les groupes de musiciens ; préparer la plate-forme pour les danses ; construire des abris collectifs afin de se protéger soit de la pluie soit du soleil ; assurer l'ordre, c'est-à-dire veiller à ce que tous respectent les consignes.

Ce dernier point est l'objet de vifs débats, demandes d'explications, expressions parfois contradictoires. Qu'entend-on par « ordre » dans ces circonstances ? Les campements sont le mode de vie même, leur régulation fait consensus. Certes, ici le campement prend des allures exceptionnelles, on ne voit jamais nulle part autant de personnes en même temps – peut-être un millier – et aucune contrainte particulière ne paraît en général nécessaire à personne. Qu'est-ce que l'« ordre » dans ce cas particulier, hormis garantir que chacun participe effectivement aux tâches qui lui sont distribuées ? Et que faire des récalcitrants ?

La distribution des tâches ne connaît pas de distinctions de quelque nature que ce soit : tous les présents sont appelés à y participer, chacun selon ses moyens. Cela concerne donc également les enfants, les malades ou les personnes temporairement ou définitivement infirmes. Il est à noter que cette administration, pour égalitaire qu'elle soit, n'est pas obtuse. Aucune règle ne s'applique indifféremment de la personne concernée. Ainsi il ne sera pas demandé le même effort à quelqu'un en parfaite santé et dans la force de l'âge qu'à un enfant ou un infirme, à une femme qui allaite et qui doit prendre le temps de s'occuper de son bébé qu'à une autre qui n'a charge de personne. Ce fameux « ordre » qu'il convient de respecter est donc l'objet de palabres et de négociations, y compris parmi



ceux qui doivent le faire respecter, eux-mêmes découvrant dans la pratique une notion et une action qui ne prend sens et vigueur qu'à ces moments particuliers et que chacun d'entre eux, même s'il l'a déjà vécu par le passé, n'a jamais vécu assez longtemps ni assez fort pour l'avoir intégré comme le réflexe que nous connaissons nous-mêmes et nous amène, pour l'essentiel, à être nos propres policiers. Ainsi nous nous arrêtons à un feu rouge parce qu'il est rouge et non parce qu'il y a de la circulation de l'autre côté et nous ne le franchissons pas, même si nous ne constatons aucune circulation du côté où il est vert, ni aucun policier pour nous surveiller. Nous connaissons la limite et nous savons que, quelles que soient les circonstances, le dépassement de cette limite peut avoir des conséquences fâcheuses pour nous. Dans un monde où aucune limite n'est clairement établie et où toutes les relations sont l'objet d'accords, de négociations et de consensus, personne n'est en capacité de préjuger les limites de ces règles temporaires qu'il convient de se remémorer.

La première journée est d'un très grand flou empreint de contradictions jusqu'à ce que finalement – la simplicité aidant – un équilibre soit atteint, là encore après de nombreuses discussions. La règle n'est jamais perçue de la même manière selon qu'on doit la faire appliquer à d'autres ou l'appliquer à soi-même. Ainsi, il faut démarrer tous ensemble la journée de travail préparatoire et non quand chacun est décidé à le faire. Ce rassemblement à peu près ponctuel n'est pas aisé sans mesure du temps, il faut un signal, que celui-ci soit audible ou visible dans l'ensemble du campement et que chacun ait conscience qu'il arrête ce qu'il fait pour obéir à cet ordre de regroupement.



La mise en place du signal, une sorte de tambour réalisé dans un fruit aux dimensions exceptionnelles qui, une fois mûr prend la forme d'un panier, est assez rapidement exécutée. Tout le monde est expert en réalisations manuelles, chacun a une bonne dextérité et en général la capacité d'invention, de créativité, d'expédient, est assez bien répartie – nous dirions que dans un monde sans spécialisations il n'y a que des ingénieurs. Une fois le signal donné les chefs s'éparpillent dans le campement pour appeler à la besogne la vingtaine de personnes de leur groupe, tout cela prend un certain temps le premier jour, et c'est une fois la matinée bien entamée que les premières consignes de la répartition des tâches commencent à être exécutées. Le rassemblement est bien plus rapide le lendemain, comme si le premier jour n'était qu'une répétition générale, permettant à chacun de prendre ses marques.

Il n'y a aucun moyen de traduire ce que nous appelons « travail » à Răăpu Jirí. Le mot le plus proche que l'on puisse y associer est « jouer » ou « s'amuser ensemble » et c'est bien ainsi qu'il convient *in fine* de regarder l'agitation qui emplit le campement pendant les quelques journées préparatoires à la fête en zone tropicale (quelques semaines ailleurs). C'est la période appelée le Grand Inversement, qui prendra fin la soir de la Fête de l'Effraie.

Les chefs s'avèrent être des coordonnateurs d'une efficacité souvent relative mais suffisante. Ceux qui ne savent pas – ou plutôt pas encore – exécuter telle ou telle tâche apprennent avec les autres, la transmission de connaissances est permanente et mériterait une communication spécifique, que je ne manquerai pas de faire. Notons que dans un monde où personne ne



commande jamais à personne, où la propriété n'existe pas – pas plus que l'oxymore de propriété intellectuelle composé de deux termes mutuellement exclusifs – la rétention de savoirs ou de connaissances n'a pas de sens. Savoirs et connaissances sont transmis en permanence des uns aux autres même si aucune école n'existe pour organiser, formaliser et indiquer ce qui doit être transmis et, en somme, donner une valeur discriminatoire à certaines connaissances au détriment d'autres. Comment imaginer une école alors qu'il n'y a aucune obéissance à apprendre ? Ici tout est bon à communiquer, partager, transmettre, apprendre, reprendre, offrir, et la société fonctionne de la sorte dans un perpétuel bruissement d'échanges et de commentaires. L'organisation sociale implique qu'il en soit ainsi, c'est ce qui permet les déplacements de chacun et son adaptation à des lieux et des situations sans cesse nouveaux, c'est un apprentissage naturel dans le cours de la vie et du quotidien, et avec la part d'imitation, de reproduction et de réalisation concrète nécessaires à un partage égal des compétences que sont les savoir-faire, les savoir-dire et les savoir-être.

Le Grand Inversement, quand l'organisation de la société devient le contraire de ce qu'elle est

La période précédent les fêtes est le moment du démarrage de l'inversion de l'organisation de la société. Alors que jusque-là prévaut le déplacement, le campement provisoire en petites bandes et l'absence d'ordre établi et entretenu par des personnes spécialisées à cette tâche, la période du Grand Inversement initie la vie en village, sédentaire pendant toute sa durée,



organisée par une hiérarchie provisoire qui dispose de pouvoir, d'autorité et de la légitimité pour faire la police. Une fois de plus, rien n'est imposé, c'est la tradition et tout le monde s'y conforme : l'organisation sociale est saisonnière, comme l'identité, le genre et ce que nous pourrions appeler « la famille ». En quelque sorte, plus rien ne bouge, plus rien ne se discute.

Dans les régions tropicales le Grand Inversement coïncide avec la Fête de l'Effraie et se termine avec celle-ci. Nous n'allons pas décrire par le menu quelles sont les tâches alors effectuées et pour lesquelles il est coutumier de procéder à ce changement saisonnier, mais plutôt mettre en évidence les modalités.

Dans la région des montagnes les conditions de vie sont plus difficiles et les périodes d'abondance limitées, deux fois dans l'année au mieux, pour de courtes périodes. Ici le Grand Inversement prend une plus grande ampleur puisqu'il va durer environ un mois : le temps de réapprovisionner les stocks avec différents produits alimentaires, qu'il convient de traiter pour les stocker, afin d'améliorer l'ordinaire des périodes moins fastes, et va se terminer aussi le soir de la fête. Le Grand Inversement se produit partout où des groupes humains se trouvent, les trois derniers jours permettent de se regrouper sur le lieu de la Fête avec celles et ceux qui y ont déjà œuvré.

Tout d'abord, il est à noter que ce qui se passe à Răăpu Jiri n'est pas fondamentalement différent de ce que nous avons connu par le passé, encore très récemment dans la côté nord-ouest de l'Amérique ou chez les Inuits, pour ne citer que ces deux exemples. Les indices archéologiques tendent à montrer qu'il en était de même en Europe et, nous l'avons déjà évoqué, des institutions comme le



carnaval ou le relâchement qui accompagne les grandes vacances, en France notamment, semblent être les avatars lointains de ces alternances de modes de vie désormais perdus et oubliés^{xi}.

Les activités de ramassage, cueillette, chasse, pêche, donnent à penser à un monde sédentaire comme nous le connaissons, où les déplacements sont, eux, saisonniers, à l'exemple des vacances. Il n'en est rien à Răăpu Jirí et je serais tenté de dire qu'au contraire, cet arrêt forcé, et les différentes permanences qu'il implique, met en évidence et valorise le modèle de l'éphémère, de l'errance, du flou des règles qui tiennent davantage du respect mutuel que de la loi ; des relations sociales sans cesse renouvelées, de l'esprit de groupe, de la responsabilité individuelle dans le soin du collectif.

La sédentarité est installée ici pendant ce laps de temps de trois ou quatre semaines nécessaire aux différentes tâches de réapprovisionnement : cueillette de baies et de fruits, collecte de racines et selon les lieux pêche – principalement de saumon – ou chasse, au moment de la migration des espèces. L'abondance ici est épisodique et elle est parallèlement impressionnante par sa quantité et, pour les animaux migrants, un jeu de piste.

Les poissons remontent les mêmes fleuves et cours d'eau tandis que les animaux terrestres suivent des sentiers et se rassemblent – souvent en troupeaux dont le nombre d'individus est impressionnant – en divers endroits.

La chasse ne peut que difficilement se faire au milieu d'un troupeau de plusieurs milliers de têtes. Il faut soigneusement suivre le gibier, repérer les éléments faibles et retardataires qui s'éloignent du groupe, attendre



le moment propice là où on peut aussi se mettre à l'abri d'une charge, profiter des passages naturels qui provoquent des étranglements, ralentissent la progression du troupeau et créent de petits groupes plus faciles à prendre en chasse. Tout cela demande une grande coopération et la coordination de différentes équipes.

Abattre un gros animal n'est qu'une première étape d'une chaîne de production. Il faut lui enlever la peau, le dépecer, le traiter sur place avant que les mouches ne déposent leurs larves dans la chair fraîche et la rendent impropre. Ici le temps est compté, chacun doit être à son poste : équarrir, découper, fumer, cuire, porter... Au camp de nouveaux traitements sont mis en œuvre pour obtenir une viande séchée, fumée, boucanée, qui se conservera pendant la saison à venir.

Il en est de même pour le poisson qui est davantage ramassé que pêché. Les bancs sont fournis à tel point qu'il devient possible de prendre les individus à la main. Diverses techniques sont mises en œuvre : pêche au harpon, à la lance, au panier... Ici, aussi, c'est une logistique implacable qu'il convient de mettre en place pour l'acheminement du poisson, son fumage, son séchage, sa transformation.

Une partie de ce qui est pêché, chassé, cueilli, collecté et ramassé sert le jour même aux besoins du campement. Après des journées intenses les soirées sont courtes mais vivantes : chants, danses, musique, échanges en petits groupes... qui, d'une certaine manière, préparent et préfigurent la Fête elle-même.

Le Grand Inversement réunit les personnes présentes dans tous les territoires et :

- il est interdit de quitter les campements ;



- les couples formés le jour du démarrage du Grand Inversement doivent rester ensemble avec les enfants qui accompagnent chacun des partenaires et il est interdit de changer de partenaire, et même d'avoir un autre ou une autre partenaire occasionnellement, pendant toute cette période - ceci tend à produire des couples qui vont être la forme la plus proche de ce qui nous paraît être une famille ;
- chacun rejoint chaque matin le groupe auquel il est affecté pour la réalisation des tâches qui sont distribuées ;
- une obéissance stricte est exigée de chacun et de chacune, de manière quasi militaire ;
- la hiérarchie mise en place, bien que provisoire et de courte durée, organise sa propre police et se donne les moyens d'être obéie, y compris des moyens de contrainte (une sorte de police et de justice) ;

Le monde est ainsi comme « figé » dans un état nouveau et cette fixité facilite – et favorise – l'organisation hiérarchique et autoritaire.

On pourrait dire que, dans un monde principalement régi par l'idée que *tout change*, on ne peut pas confondre changement et mouvement. Le retour périodique d'un point fixe crée une stabilité et, si tout bouge, rien ne change ou plutôt, ce n'est pas le mouvement qui crée le changement, c'est la volonté. Or la volonté sociale est la traduction de l'ensemble des débats qui sont entretenus par le fait même que deux options soient toujours présentes.



Pourquoi cet état social ne dure-t-il pas au-delà de la période du Grand Inversement ? Après tout, selon les critères de notre idéologie économique, il a été produit, en un laps de temps court, des surplus impressionnants que l'élite du moment pourrait s'approprier, et ce d'autant plus facilement qu'elle dispose des forces de contrainte lui permettant de retenir les personnes dans un état de soumission ?

Si cela ne s'installe pas, c'est grâce au pouvoir supérieur du débat et de la ritualisation de la désobéissance. Le début et la fin du Grand Inversement sont connus, à chaque endroit, quelles que soient les différences locales de durée, et il est un moment où les stocks ont été renouvelés qui coïncide avec le rituel de la Fête. Très simplement, alors, plus personne n'obéit. La règle de l'éphémère et du déplacement reprend cours, d'autant plus facilement que ceux qui étaient les hiérarques d'aujourd'hui savent qu'il leur est interdit de le redevenir demain, que toutes les vengeances seraient alors possibles par les hiérarques futurs - potentielles victimes aujourd'hui. Les rôles et les places de pouvoir ne pouvant jamais revenir aux mêmes personnes, aucune pérennité du pouvoir lui-même n'est possible.

Ce monde semble réellement organisé pour que les trois libertés fondamentales ne puissent jamais être corrompues : la liberté de s'en aller, la liberté de ne pas obéir, la liberté de choisir son mode de vie^{xii}.



➤ **Le camp – ou le village - éphémère**

Passe, oiseau, passe, et apprends-moi à passer !

Fernando Pessoa

Par définition, dans une société où le déplacement est la norme, les structures propres à la sédentarité n'existent pas.

Il peut de ce fait paraître curieux d'avoir à définir le « camp » voire le « village », notions qui renvoient moins au déplacement qu'à la permanence. Nous allons essayer de distinguer ces concepts selon leurs différentes formes et les lieux concernés.

Dans tout déplacement il y a des points d'arrêt. Imaginez que ces déplacements se produisent sur les mêmes territoires depuis un nombre incalculable de générations. Quels que soient les chemins suivis ou les pistes nouvelles créées par un bande, les points d'arrêt finissent par être les mêmes, du fait de leur configuration propice : une clairière ; un abri sous roche ; un point haut offrant une perspective sur les collines et les plaines en contrebas ; un point d'eau ; un arbre majestueux offrant ombre et protection sous une ample ramure ; un rivage dégagé... Pour beaucoup de ces endroits, même s'ils ont déjà été occupés, il est difficile d'y détecter la présence humaine tant l'empreinte laissée par les bandes est ténue. Il n'y a ni matériaux artificiels, ni déchets, ni monuments ou constructions permanentes, ou du moins, lorsqu'il y a



des constructions durables, comme c'est le cas en zone de montagne autour des espaces de stockage, ce sont des lieux habités en permanence quand bien même leurs habitants n'y sont pas, eux-mêmes, permanents.

C'est ainsi que j'ai été amené à faire une distinction entre le « camp » et le « village », même si le camp est amené à être durable et le village éphémère, contre toute attente.

Le *camp* est l'unité de base à laquelle nous serons amenés à faire référence.

En accompagnant une bande composée d'une vingtaine de personnes lors d'un déplacement depuis mon point d'arrivée initial par la mer, nous nous sommes arrêtés après quelque quatre heures de marche. En cours de route une dizaine de personnes nous ont quitté à l'occasion de la rencontre en bord de fleuve de plusieurs embarcations qui faisaient une halte. Cinq personnes issues de cette halte nous ont rejoints et ont poursuivi avec nous sur un sentier de bord de l'eau, à partir duquel nous avons suivi un bras de la rivière débouchant sur une clairière et un lac. Il s'y trouvait déjà six personnes : deux hommes, deux femmes et deux enfants. Ils occupaient quatre abris fait de branchages et de feuilles : l'un avec un couple, deux occupés l'un par un homme et l'autre par une femme et un dernier où jouaient et s'abritaient du soleil les deux enfants.

Plusieurs abris étaient vides : cinq abris semblaient avoir été construits récemment et étaient encore utilisables, une dizaine d'autres étaient en différents états d'abandon et n'étaient plus utilisables tels quels.



La bande a décidé de s'arrêter là. Contact a été pris avec les quatre adultes et les deux enfants déjà sur place. Les adultes vauaient alors au ramassage d'algues et ont proposé de continuer et de partager avec nous une récolte de fruits de mer, des algues déjà séchées et propres à la consommation ainsi que du poisson fraîchement pêché et les fruits qu'ils avaient cueillis ainsi que ceux laissés par les occupants des abris fonctionnels, partis le matin même. Il restait à glaner peu de chose pour satisfaire les besoins de tout le monde.

Après une rapide concertation la bande s'est divisée entre « bâtisseurs » et « cueilleurs » afin que tous disposent d'un abri le soir venu et qu'un repas en commun soit assez fourni pour que des restes suffisamment importants servent pour le repas du matin.

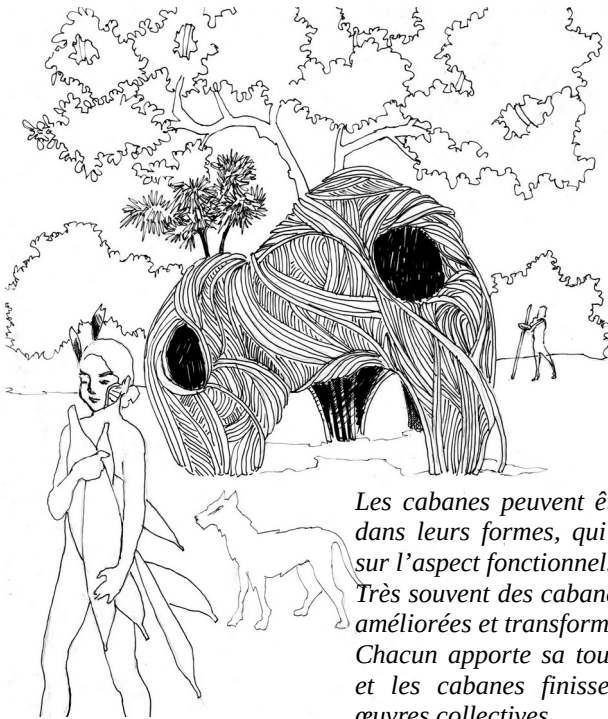
Ces abris en branches et en feuilles, qui ne sont pas destinés à durer, sont assez vite mis en place, d'autant que la dextérité pour leur réalisation est largement partagée. Selon les goûts et l'humeur du moment, les aptitudes esthétiques de chacun et le temps disponible avant le coucher du soleil, différentes formes peuvent être données à ces abris, en employant toujours la même technique, à l'image de ce que l'on peut observer dans les créations de Patrick Dougherty^{xiii}, qui a été l'un des tout premiers à séjourner à Rãăpu Jirí d'où il a ramené l'inspiration qui fait le succès de ses œuvres.

Nous sommes ici dans un camp qui présente les caractéristiques suivantes :

- il est éphémère et créé pour un besoin immédiat à l'occasion d'une halte ;



- il se renouvelle puisque le nombre de nouveaux arrivants est supérieur au nombre de départs précédents et qu'il était déjà occupé ;
- il peut devenir un village par le jeu des arrivées plus nombreuses que les départs si cette configuration se produit, c'est-à-dire que cette configuration éphémère deviendrait durable.



Les cabanes peuvent être très créatives dans leurs formes, qui priment souvent sur l'aspect fonctionnel.

Très souvent des cabanes existantes sont améliorées et transformées.

Chacun apporte sa touche de créativité et les cabanes finissent par être des œuvres collectives.

Vous voyez bien ici la mécanique à l'œuvre : à tout endroit propice un groupe composé aléatoirement peut s'arrêter pour une halte, dont la durée n'est pas programmée, et peut être plus ou moins longue. La longueur de la halte est différente pour chacun des



individus initialement installés. Si toute la bande part, le jeu des éléments, des prédateurs, des rongeurs et des oiseaux, finit par faire disparaître toute trace de ce camp. Mais si toute le bande ne part pas ou si une nouvelle bande arrive dans un délai court, le camp prolonge son existence.

Or il arrive qu'à un endroit, à certains moments, la succession des arrivées soit plus importante que la succession des départs. Si les abris encore utilisables sont occupés et entretenus par les nouveaux arrivants, comme il nous est arrivé à nous, il peut être nécessaire d'en créer des nouveaux et d'agrandir le camp. Il m'a ainsi été donné de voir jusqu'à une cinquantaine d'abris occupés simultanément.

Dans ces conditions ce campement, même s'il est éphémère pour chacun de ses membres du moment, peut devenir un lieu durable en tant que tel jusqu'à ce que, les flux s'inversant, il se vide.

Ainsi, le camp (structure éphémère) peut devenir un village (structure durable) par le jeu irrégulier et aléatoire des flux entrants et sortants.

Le village acquiert aussi quelques caractéristiques supplémentaires par rapport au camp de base.

Il devient assez naturellement un lieu de haltes longues pour certains de ses membres ; c'était le cas, pour ce que j'en ai vu, pour des femmes enceintes près de l'accouchement ou de jeunes accouchées, ainsi que pour des personnes âgées dont la mobilité se réduisait. Cette conjonction favorise l'émergence et la durabilité du village.

Un habitat plus sophistiqué s'y développe. Un nouvel arrivant qui bénéficie d'un abri existant ne s'empêche pas d'en construire un nouveau s'il entend prolonger son



séjour, et puisque son besoin de s'abriter n'est pas immédiat il y mettra un soin différent, éventuellement sur plusieurs jours, produisant le plus souvent la création d'une véritable œuvre d'art qui ne manque pas d'être appréciée et commentée. Prolonger un séjour, cela arrive parce qu'un couple s'est formé qui a l'intention de poursuivre une relation quelque temps ; parce qu'un projet commun à plusieurs personnes peut s'y concrétiser ; parce qu'il convient d'aider une femme qui vient d'accoucher, pendant quelques jours, etc. Dans ce dernier cas on voit la communauté en place s'activer pour offrir un abri plus « luxueux », plus vaste, afin d'accueillir le bébé dans les meilleures conditions et donner à la mère une aisance que le quotidien habituel ne nécessite pas. Nous reviendrons, dans le chapitre sur la famille, sur cette prise en charge collective de la naissance et des enfants (cf. page 67).

Le nombre de personnes augmentant, le temps individuel nécessaire aux actions de ravitaillement diminue. Tout le monde, y compris les enfants, participe : ramasser du bois pour le feu ; cueillir les algues comestibles ; ramasser des fruits de mer (les crustacés mais aussi ces sortes de mangoustans poilus) ou les fruits d'eau (avec la même apparence intérieure que les mangoustans mais dont la coquille est hérissée de piquants, si grands qu'ils servent à les attraper plutôt qu'à dissuader). Évidemment, au bord de l'eau, on pêche. On ramasse aussi les fruits dans la forêt, où parfois la densité des arbres fruitiers est telle qu'il est impossible de ne pas imaginer qu'ils ont été plantés intentionnellement. Le plus probable est que ce soit la conséquence de leur consommation à proximité qui produit l'éparpillement des graines de manière quelque peu concentrée, portées



soit par les enfants, soit par les selles, soit par les rongeurs, soit par les oiseaux et les singes. En tout cas nombre d'emplacements où la présence humaine n'est pas clairement identifiable disposent de ces caractéristiques, où il est difficile de ne pas voir une modification de la répartition des essences du fait des activités humaines – et accessoirement animales.

Par endroits, et sans doute par une génération de ce type, le village dispose de caractéristiques permanentes. C'est vrai en particulier dans la zone de montagne où progressivement l'habitat a été consolidé, sans doute pour offrir une meilleure protection contre la rudesse du climat pendant les saisons les plus froides et, le jouxtant immédiatement, on trouve des structures de stockage durable utilisées à l'occasion du Grand Inversement pour pourvoir en ressources alimentaires celles et ceux qui s'y arrêteront pendant les périodes de faible et très faible abondance.

On peut y voir des protections réalisées en pierre, notamment des murets, qui renforcent la structure de ces espaces de stockage semi-protégés où sont entreposés des récipients obtenus avec le fruit d'un parent de l'arbre à pain ou du jacquier^{xiv}, très particuliers ici. Leur coque dure est ligneuse, les plus gros de ces fruits peuvent peser, à mûrissement, une cinquantaine de kilos. Évidés, ils flottent bien et servent de paniers. Si on les laisse grandir au-delà de leur maturation ils ne sont plus comestibles mais peuvent atteindre des formes et des tailles rendant possible leur utilisation comme cabanes habitables. Par leurs qualités, et leur taille, ils sont utilisés comme récipients ou tonneaux partout à Rãăpu Jirí.



Ces lieux de stockage de la montagne, et probablement aussi de la région tempérée, où nous ne nous sommes pas rendu, sont la seule marque visible, permanente dans l'environnement, d'une présence humaine. Ils se trouvent à la confluence de voies d'accès, le plus souvent des voies d'eau, et aussi de cheminements utilisés par la faune vers des points d'eau où s'abreuver, et par des humains qui suivent ces sentiers naturels.

Pour autant ces *villages* ne correspondent pas à ce dont nous avons l'habitude. Dans notre imaginaire un village est composé de villageois, souvent nés là et qui y mourront également, ayant développé une identité propre et des liens ou des alliances fortement endogames, avec leur folklore, leur accent et leur manière d'être. Il n'y a pas à proprement parler de villageois, personne ici ne songe à effectuer une installation définitive, permanente.

Les habitants du lieu y sont en transit. C'est une étape qui, en montagne et pendant la période froide ou soumise aux intempéries, peut être plus longue que son équivalent en zone tropicale. Pour autant, aucune notion d'*installation* n'accompagne ce séjour dont la finalité est un nouveau départ dès que possible.



➤ La famille éphémère

*L'unique signification intime des choses, - c'est le fait qu'elles
n'aient aucune intime signification.*

Fernando Pessoa

Fondamentalement la famille est une alliance qui concerne non les personnes qui sont mariées – quelle que soit la forme de ce mariage – mais leurs lignages respectifs^{xv}. Ceux-ci deviennent, par la procréation lorsque le mariage est hétérosexuel, des partenaires du fait que les parents des deux mariés sont grands-parents des mêmes enfants. Ainsi deux lignages, qui éventuellement ne se connaissaient pas, se trouvent avoir en commun les enfants issus de cette union. On peut réduire la famille à un papa plus une maman et leurs enfants ou bien y intégrer toute la lignée maternelle ainsi que la lignée paternelle et même les conjoints, donc les familles alliées des deux branches. Cela fait immédiatement tant de monde qu'il devient impossible d'avoir une connaissance fine réciproque, voire même d'identifier la totalité des membres.

Ainsi, le mariage – quelle qu'en soit la forme – était la pierre angulaire de cet édifice car c'est par lui que les lignages se rencontraient et à partir de lui qu'ils se perpétuaient. Pour autant, cette alliance ne garantissait pas l'absence de conflits. Et elle n'est pas nécessaire pour la reproduction qui est accessible à deux personnes de



sexe différent quel que soit leur statut social – mariés ou non.

Dans nos sociétés modernes où, en outre, la procréation peut être extérieure au couple, voire artificielle, et où les enfants peuvent ne pas être ceux du couple (cas des partenaires divorcés) la notion de famille tend à devenir floue. Nombre d'enfants ont désormais plusieurs papas et plusieurs mamans, dans leur acception sociale, même s'ils ne sont pas biologiquement apparentés. Enfin, la filiation par l'ADN, reconnue dans certains cas, a fini de corrompre l'édifice, censé être le garant de la filiation par le contrôle de la sexualité des femmes. Le père légal est désormais celui dont l'enfant a hérité l'ADN et non celui qui est marié avec maman^{xvi}.

Néanmoins nos sociétés sont organisées autour de la famille. Tout notre urbanisme a été conçu en ce sens et offre un « foyer » à cette unité de base. Il pourrait en être tout à fait autrement si l'unité avait été différente, comme chez les No, peuple à filiation matrilineaire où le foyer n'héberge pas le couple mais la descendance de telle femme, et où les filles retrouveront pour leurs ébats amoureux des partenaires qui n'habiteront pas avec elles.

Sans nous étendre davantage, cette comparaison très succincte vise à illustrer que la famille, pierre angulaire des anthropologues, est la brique essentielle de l'organisation sociale comme Claude Lévy-Strauss l'a mis en évidence. Les exceptions apparentes, comme celle bien connue des Nayars, ne dérogent pas complètement à ce principe mais le suivent sous une forme qui est peu compréhensible pour nous. Françoise Héritier le dit clairement et l'exemple Nayar « *nous apprend que même là où l'institution semble absente d'après les critères que*



nous reconnaissons (pas de résidence commune des conjoints ; pas de privilège sexuel, pas même de rencontre nécessaire ; pas de coopération économique ; pas de coopération dans l'éducation des enfants ; familles matricentrées ; des enfants nés de rencontres amoureuses et rattachés au lignage de leur mère), elle est pourtant présente sous un aspect qui ne nous est pas culturellement familier, à savoir l'établissement de liens d'alliance durables, réguliers, renouvelés, établis entre des lignages, entre des groupes sociaux. Les mariages entre hommes et femmes appartenant chacun de leur côté aux groupes en situation d'alliance matrimoniale sont bien les supports factuels de cette alliance entre groupes, mais cela n'implique rien de ce que nous avons l'habitude de mettre sous la notion de mariage ».^{xvii}

Les langues indo-européennes, qui comprennent toutes un vocabulaire identique pour la même structuration de la famille, portent dans notre inconscient une forme d'organisation qui nous paraît naturelle, parce que c'est celle que nous pouvons dire avec nos mots, et ainsi nous incite à avoir un *a priori* sur ce qu'est la famille, auquel il est difficile de ne pas faire référence.

Bien que l'exemple Nayar soit présent à l'esprit des anthropologues, le fait que la structure *un père + une mère + leurs enfants*, dans une union plus ou moins durable et socialement approuvée, soit si universellement régulier, demande à ce que la structure familiale du groupe observé soit étudiée pour confirmer ou infirmer ce principe et en définir les modalités qui, elles, ne sont pas universelles.



Alors que nous étudions un monde qui semble régi en toute chose par son caractère éphémère, nous nous attendons à observer la structure de la famille quand bien même la durée de formation du couple parental serait, de notre point de vue, exagérément courte. Or, nos observations ne nous ont permis de distinguer l'existence dans cette société d'*aucun système d'alliances* et, au contraire, *elle semble tout entière vouloir les empêcher* au profit d'un système où les solidarités sont horizontales et concernent tout le monde en toutes circonstances.

Cela tient probablement au nomadisme extrême, peu propice à la formation durable de groupes homogènes, le premier de ces groupes étant le couple. Ainsi, à aucun moment il ne nous a semblé que les personnes que nous avons rencontrées et interrogées s'inquiétaient d'une quelconque inscription sociale, que la filiation rend possible.

Est-ce que la société de Răăpu Jiri fait une place à quelque chose qui pourrait être assimilé ou comparé au mariage (résidence commune, privilège sexuel, coopération économique, coopération dans l'éducation des enfants), que la filiation y soit agnatique, utérine ou mixte ?

Voyons comment ces différents éléments se présentent dans la société de Răăpu Jiri.

Comme nous l'avons déjà dit, l'impression immédiate que l'on a de la société de Răăpu Jiri est qu'elle a la « bougeotte ». Les gens ne restent pas assez longtemps dans un lieu pour disposer de possessions ou développer un sentiment de localité. Chacun bouge plusieurs fois dans l'année, pas forcément de distances importantes, et parfois en suivant ce qui peut s'apparenter à un circuit



sans ordre précis, qui débouche sur les grands rassemblements de la Fête de l'Effraie.

La vie est agréable et parsemée de rencontres, d'amitiés fugaces, de liaisons passagères, parfois plus durables mais rarement, ou jamais, avec cette idée d'un amour pour la vie, qui est un concept étranger à une culture du mouvement, de la dispersion et de l'éphémère, concepts associés à la notion de « vie » dans cette opposition *mouvement/fixité* qui fonde les continuités et les discontinuités propres aux schèmes collectifs constitutifs des significations culturelles partagées à Răăpu Jirí. Il n'y a pas de lien, d'ailleurs, entre union et sexualité, un couple pouvant se former pour des raisons tout à fait autres, qui lui sont propres - de la composition musicale à l'exploration conjointe d'un territoire non fréquenté par les humains. De même la sexualité, sur laquelle il conviendrait de revenir plus largement, n'implique ni vie commune, ni union de quelque sorte, et la notion de la procréation est totalement absente de toutes les formes d'union, y compris sexuelles.

Le chant, la musique, la danse, la fête font partie de la vie quotidienne : on chante en marchant, on chante en ramant, on chante pendant les cueillettes. Le chant et la musique rythment les activités et accompagnent les soirées souvent autour d'un feu, en groupes réunis par activités : parler et débattre ; produire des objets que nous appellerions artistiques (petites sculptures, objets tressés en fibres végétales) ; jouer de la musique avec des instruments fabriqués sur place pour l'occasion ou bien s'occuper du corps les uns des autres comme supports de peintures corporelles, de décorations et d'agrément avec des fleurs, des feuilles, des fibres et autres matériaux à portée de main ; de coiffures non dénuées d'excentricité ;



de transmission, par le chant et la poésie, des mythes et des règles de vie commune, le chant portant ce que nous pourrions appeler le « livre des lois » - bien que le terme soit inapproprié – qui se transmettent ainsi sans l’intermédiation de l’écriture. Chaque bande, chaque camp, avec la multiplicité et la diversité des connaissances acquises par les uns et les autres lors de toutes ces rencontres si diverses, fournit des activités manuelles ou artistiques, des opportunités créatives, réflexives et intellectuelles toujours renouvelées. Montrer, transmettre ce que l’on sait, raconter, sont des activités très prisées. C’est ainsi que les *Relembreurs* entretiennent et transmettent les histoires, les mythes et les légendes qui sont racontées avec le souci de la précision et sans déformations. Une très grande créativité émerge d’un monde sans contraintes apparentes, où la liberté est une manière de vivre et non un mot savant.

Ces bandes, formées de gens qui, en général, ne se connaissent pas et n’ont pas eu l’occasion de se rencontrer précédemment, ou à tout le moins peu d’occasions de le faire, se comportent pendant leur durée d’existence – toujours brève, comme nous l’avons vu - comme des « familles », où chacun dépend de tous les autres et où tous prennent soin de qui en a besoin. Les enfants et les vieux, les malades, les femmes enceintes, sont pris en charge dans la mesure de leurs besoins. Il n’y a aucune indifférence des uns envers les autres et cet intérêt réciproque agit comme le « ciment »^{xviii} de cette société qui, sans lui, n’aurait pas de consistance.

Ainsi les enfants ne sont pas élevés par des parents, ils sont membres de la bande, où ils se trouvent momentanément, et qui se modifie constamment, et cette bande en prend soin comme on entend « prendre soin »



dans une famille, pour la nourriture, la santé et l'éducation. Les individus développent très tôt le sentiment d'une appartenance à un ensemble vaste, mouvant, qui peut nous paraître peu, ou non appréhendable, mais qui prend un sens très concret, presque palpable, pour ces populations dans leur univers culturel, dans leur ontologie.

En général les femmes allaitent, ou plutôt les bébés et les petits enfants sont allaités, jusqu'aux environs de 2 ou 3 ans, parfois au-delà. Ils le sont souvent par leur mère, mais pas toujours et, parmi les couples que l'on rencontre il n'est pas rare de trouver deux femmes avec bébés, dont parfois seule l'une des deux allaite, ou bien les deux allaitent indifféremment tous les enfants, pas seulement le leur. La relation mère-enfant et mères-enfants est très fusionnelle pendant cette période et cependant, parce qu'ils ne sont pas toujours allaités par la même femme, par la même mère, les enfants sont dès la naissance exposés – et partant éduqués – à la multiplicité des relations qui sont entretenues entre tous les membres d'un groupe et aux changements qui s'y produisent. Il est probable aussi que cet allaitement multi-mères favorise le développement de résistances aux micro-organismes de l'environnement et cela pourrait être un thème de recherches à venir, l'excellente santé des populations que nous avons rencontrées peut aussi être due à cet « amorçage » dans la vie qui produit résistance et robustesse. À noter que les enfants sont soumis très tôt à la diversification alimentaire et ce sont très souvent les hommes qui mâchent, puis donnent à l'enfant, un aliment solide.

N'est-ce pas une immense confusion dans la tête de ces enfants d'avoir à faire à autant de personnes qui se



comportent indistinctement comme des parents ? Sans doute pas davantage que dans la tête des nôtres qui connaissent dès la plus tendre enfance le personnel changeant de la crèche ou de la halte-garderie, les gardes d'enfants, les baby-sitters, les ATSEM en maternelle, les professeurs des petites classes, le tohu-bohu d'écoles maternelles surchargées d'enfants, les animateurs du périscolaire et ceux du centre de loisirs – en général le temps passé avec l'ensemble de ces professionnels est supérieur à celui passé en compagnie de la mère et du père. À Răăpu Jiri les enfants naissent pour vivre libres au grand air, chez nous ils naissent pour être immédiatement enfermés en collectivité entre quatre murs. Chez nous la séparation avec la mère ou les parents est quotidienne et brutale. À Răăpu Jiri elle est progressive et s'étale tout au long du déroulement de l'enfance. Les enfants que nous avons côtoyés à Răăpu Jiri étaient équilibrés et très à l'aise dans leur environnement, où les *personnes* auxquelles ils ont à faire dépassent largement le cadre des seules personnes humaines et s'étendent à ce qui y est perçu comme étant également des personnes, douées de réflexion et d'intentionnalité, comprenant le vivant et en grande partie aussi des éléments non vivants. Nous y reviendrons.

De ce que nous avons vu sur le couple il ressort qu'il n'est pas possible de dire qu'il n'y a pas de couple identifiable à Răăpu Jiri mais il n'est pas possible non plus de dire qu'il y a une organisation sociale en couple. J'ai évoqué ici le couple formé par deux femmes, ce même terme pourrait tout aussi bien concerner ces configurations de trois ou quatre femmes qui se réunissent pendant le temps où leur vie commune est



nécessaire aux unes et aux autres, ou parce qu'elles éprouvent un intérêt commun à ce qu'il en soit ainsi ; de la même manière il y a bel et bien des couples comprenant une femme, un homme et un ou plusieurs enfants (ou pas) sans que l'homme qui accompagne la femme ait une quelconque responsabilité procréative. Il peut d'ailleurs être le père s'il est avec cette femme depuis assez longtemps mais il ne le saura pas, et elle non plus très probablement, sauf le cas, qui serait exceptionnel, où cet homme et cette femme auraient eu l'exclusivité l'un de l'autre pour leurs relations sexuelles dès avant la conception des enfants. Nous avons déjà vu qu'il n'y a pas de relation explicite entre union et sexualité, la sexualité pouvant être l'une des raisons d'une union, mais pas nécessairement, et inversement la sexualité n'implique pas l'union, comme l'union n'implique pas l'exclusivité sexuelle des partenaires.

De la même manière que nous avons évoqué les couples de femmes, on trouve des couples uniquement composés d'hommes. Les raisons de la formation de ces couples peut, là aussi, être sexuelle, comme elle peut être liée à un tout autre intérêt commun, le couple ayant la durée de cet intérêt.

Comme l'a fort bien souligné Peter Rivière, le mariage « légitime la descendance, la légitimité de la descendance dépend donc du mariage »^{xix}. Ce « raisonnement purement circulaire » est absurde, il ne se comprend que par des préoccupations de contrôle social, l'alliance en étant l'une des formes. Une civilisation qui se passe du contrôle social de ses membres n'a donc pas besoin du mariage et, *ipso facto*, de la famille restreinte telle que nous pouvons la concevoir.



Comme nous l'avons déjà dit, le sexe et le genre ne se superposent pas – ou pas systématiquement - et l'adoption d'un genre, pour celles et ceux qui le souhaitent, a lieu rituellement lors de la fête de l'Effraie, au début du Grand Inversement et au minimum pour la durée de celui-ci. C'est la seule période où, pendant toute sa durée, aucun changement de genre – ni aucun autre changement d'ailleurs - ne peut intervenir. Lors des périodes de dispersion chacun et chacune est à même de choisir son genre selon son humeur du moment et pour la durée qui lui convient, des heures, des journées, des semaines ou plus.

En grandissant les enfants s'intègrent au mode de vie et leur nourriture ayant été progressivement variée, le sevrage se fait en douceur. Ainsi ils mangent lors des repas qui ont lieu collectivement dans le camp et commencent à se joindre à ce qu'il conviendrait d'appeler des « républiques d'enfants »^{xx}, ces groupes qui durent bien au-delà de la puberté, où les plus petits apprennent avec les plus grands, participent aux jeux et parfois suivent les adultes, en particulier dans les activités de collecte. Ces « républiques d'enfants » se font et se défont comme les groupes des adultes, selon la configuration des arrivées et des départs. Les enfants sont ainsi très souvent entre eux et aussi très souvent avec les adultes, individuellement ou par groupes d'affinité.

Dans les toutes premières années les enfants ont appris les quelques interdits qui valent règles de vie en commun, interdits qui sont aussi objets de jeu et de recherche des limites, expérimentations par répétition qui permettent de les incorporer jusqu'à ce que ces règles et ces interdits soient respectés sans y penser, sans avoir à se poser de questions, totalement intégrés aux schèmes de



comportent partagés par tous. Ce sont des interdits simples : ne pas se mettre au soleil, ne pas marcher dans la cendre (qui peut encore porter des braises), ne pas jouer avec les nattes tressées, ne pas jeter de cailloux sur les autres enfants et les autres personnes, ne pas renverser la cruche d'eau, ne pas aller seul dans la mer (ou le lac, ou la rivière),.. Des choses tout à fait pratiques et bienveillantes.

Les « républiques » sont le lieu de nombreux autres apprentissages, liés à la dextérité, à la danse, à la musique, à ce que nous nommons les arts plastiques et qui relèvent des savoirs-faire manuels, les premières expériences de pêche, la fabrication sommaire de canoës, l'exploration des alentours, la découverte de la faune et de la flore, de leurs caractéristiques, de leurs cris et leurs chants, plonger depuis les rochers ou les branches des arbres de la rive. Les enfants connaissent déjà bien des espèces végétales et des animaux, qu'ils ont eu l'occasion de rencontrer en accompagnant leur mère dès la naissance dans la collecte des baies, la recherche des racines, la cueillette des fruits, la recherche des herbes comestibles et médicales.

Cette autonomie des groupes d'enfants est le premier réel apprentissage de la coopération et des solidarités. Un canoë, même sommaire, ne se fabrique pas tout seul, les petites pêches qu'il permet demandent aussi plusieurs types de coopération depuis la fabrication des outils – de petits paniers en fibres végétales – jusqu'au repérage des bancs, le guidage du canoë, patienter ensemble en respectant de longs moments de silence, etc. Ce n'est plus l'enfance, ce ne sont pas encore les activités des adultes, c'est un entre-deux où les enfants naviguent entre deux mondes, avec les réflexes des enfants dans un



premier temps, dans l'imitation des adultes dans un second et enfin l'acquisition de cette autonomie qui leur fait passer un cap avec les premières expériences sexuelles.

Le rapport à la sexualité, dans un corps et un esprit libres et sans contraintes, fera l'objet d'une communication spécifique. En effet cette question prend un relief particulier – ou plutôt : n'a aucune importance - dans une société où aucune institution sociale ne nécessite son contrôle. En l'absence d'une notion telle que la lignée, le corps des femmes n'a pas besoin d'être une propriété sociale comme il l'est dans notre propre civilisation. Le contrôle de la vie sexuelle des femmes prend sens dès lors qu'elles sont seules à pouvoir donner la vie et que les vies qu'elles donnent sont appelées à s'inscrire dans un passé et un futur qui n'ont rien à voir avec telle femme en particulier mais avec la lignée qu'elle permet de continuer, que ce soit la lignée utérine ou la lignée agnatique, une femme étant remplaçable par une autre autant que de besoin.

Sans lignée, la sexualité n'est un pas objet en soi, pas plus que le fait de manger ou de boire et, comme manger ou boire, il s'agit d'une fonction physique vécue comme naturelle et nécessaire. Elle s'inscrit dès lors dans la sensualité, et ce qui la distingue des autres plaisirs c'est qu'il s'agit du plaisir le plus intense qu'un corps humain peut ressentir^{xxi}.

Les femmes donnent la vie, les hommes font vivre le monde

Les hommes se sentent responsables des enfants qui arrivent dans la bande ou qui se trouvent dans les bandes



qu'ils rejoignent. C'est une attitude facilitée par la vie en commun dans un espace réduit où il est rare de pêcher, chasser, cueillir ou ramasser, construire, chanter ou sculpter exclusivement pour soi et où l'essentiel des activités du camp se font de manière collective. Les enfants et les jeunes s'y intègrent naturellement, même si personne ne vient les chercher pour leur demander de participer ou leur donner des consignes.

Le pendant au fait que les hommes n'accouchent pas est l'idée générale que *si les femmes font naître les enfants, les hommes les font vivre*. Pour donner la vie les femmes prennent des risques importants et de grandes souffrances couplées au danger de mourir en accouchant – ce qui arrive, au vu et au su de tous, dans la vie du camp. Il est ainsi conçu, comme contrepartie, la responsabilité propre aux hommes de faire en sorte que cette vie puisse s'épanouir et, en somme, de tendre les bras pour accueillir le bébé qui naît – quelle que soit la femme qui accouche -, d'utiliser sa force pour le protéger et ses savoirs pour l'éduquer. Ainsi les hommes ne sont pas étrangers à ces vies qu'ils ont contribué à créer, mais sans connaître leur paternité. Ne pouvant pas être les pères d'enfants particuliers ils se doivent d'être les pères de tous les enfants, « père » n'étant donc pas le signe d'une filiation, mais celui d'une fonction.^{xxii}

Dans un monde où la paternité n'a pas d'existence en tant que telle, où la participation de l'homme à l'émergence de la vie est connue mais n'implique pas de filiation – au premier chef parce qu'il est quasi impossible d'avoir une quelconque certitude sur le père de chaque enfant – le rôle de l'homme est questionné à côté de l'évidence de l'accouchement, du fait que les femmes portent une vie en gestation et lui donnent



existence. « À quoi servent les hommes ? ». À cette question le Néolithique eurasiatique semble avoir répondu, à partir de l'Âge du Bronze, « à donner la mort », suivant cette opposition fondamentale *femme/homme* traduite en *vie/mort*, comme semble vouloir le signifier la disparition des statuettes féminines pendant tout un millénaire lors de l'émergence de la représentation de l'homme comme guerrier^{xxiii}. Cette émergence de l'homme dans la représentation est remarquable car il est pratiquement absent dans l'art du paléolithique pendant les 40.000 dernières années. Or, il apparaît sous les habits d'un tueur, et cette disposition symbolique perdure de nos jours, tant nous avons dans les places de nos villes de statues équestres avec un homme en armes, ou par les noms de rues, massivement masculins, très souvent sinon majoritairement, des personnalités dont le sang continue de couler de leurs mains. Le symbolisme à l'œuvre dans notre société est celui de l'homme-tueur, pas celui de l'homme protecteur ou socialement utile.

Ce n'est pas la voie suivie à Răăpu Jiri et à la même question la réponse y a été « les hommes servent à rendre la vie possible ». Leur disponibilité permanente (pas de grossesse, pas de menstrues), une masse corporelle qui se développe plus facilement, bien que cela ne leur soit pas exclusif, une propension certaine à prendre plus de risques^{xxiv}, leur attribue dans la culture de Răăpu Jiri ce rôle à côté de celui de la femme. Dès lors que la vie a émergé il appartient ainsi *naturellement* aux hommes de la préserver, de la développer, de la magnifier. Aucun homme ne s'y sent le droit – et partant, sans doute pas la volonté – de mettre fin à une vie. Si cela arrivait, il est probable que la réaction sociale serait de ne plus le reconnaître comme membre de la communauté et de le



renvoyer aux limbes du monde sensible, dans une catégorie non nommée, non réfléchie, qui n'aurait à voir ni avec le monde des vivants ni avec celui des morts, ni avec les êtres matériels ni avec les personnes immatérielles, une sorte de vie sans existence.

La société de Răăpu Jirí est-elle matrilineaire ? Oui, si l'on considère que la filiation des enfants ne peut être rattachée qu'à leur mère. Non si l'on considère que la mère ne transmet ni un nom, ni une lignée, ni un héritage, ni position sociale, ni privilèges.

Elle transmet cependant un symbole : son tatouage. Le tatouage de son enfant sera une dérivation du sien et quelles que soient par la suite les modifications que l'enfant, puis l'adulte, apportera à ce tatouage, ce sera davantage par ajouts que par retraits. Un cœur du tatouage persistera pendant trois ou quatre générations, sa déformation jusqu'à le rendre méconnaissable se produit de manière naturelle par les erreurs des copies successives.

Pourquoi conserver un élément qui peut produire l'effet de rattachement qu'on aurait obtenu avec la transmission d'un nom ou l'inscription dans un lignage ? Ayons en tête l'extrême fluidité des groupes et des bandes à Răăpu Jirí. Hormis dans les premières années de leur vie pendant lesquelles les enfants accompagnent leur mère, ils s'en détachent progressivement et suivent des chemins qui les éloignent les uns des autres. Le cœur du tatouage agit ainsi comme *interdit de l'inceste* puisque, au sein de l'absolue liberté qu'on peut observer à Răăpu Jirí, un interdit majeur émerge : deux personnes arborant



le même cœur de tatouage ne peuvent pas avoir ensemble de rapports sexuels.

Si nous devons classer selon nos propres modes de pensée la famille à Răăpu Jiri, nous devrions l'envisager comme une *famille très élargie*, dans la démesure même, puisque l'appartenance se fait à *ce qui est* et non à *ce d'où on vient*. Demander « où es-tu né » ou bien « de qui es-tu l'enfant » produit de l'incompréhension. « *Je suis ici* » peut-on entendre comme réponse, si réponse il y a, « *ici* » faisant probablement référence simultanément à l'espace et au temps.

À Răăpu Jiri la question de la légitimation d'une descendance ou d'une personne, qui chez nous a produit tant de malheurs par le passé avec les enfants considérés illégitimes ou bâtards – et qui continue d'en produire dans une partie non négligeable des cultures de notre globe – n'a pas cours. *Être* suffit à *être reconnu*. Aucun humain n'est illégal, nous l'avons déjà dit.

La solidarité elle-même – qui est censée être l'une des raisons de la famille – est de la responsabilité du groupe ou de la bande, elle n'est pas déléguée par la société à une quelconque de ses composantes, elle est assumée collectivement dans le cadre des nécessaires coopérations pour la vie commune, de la construction du camp à son ravitaillement, du soin aux malades et aux blessés, aux vieux et aux enfants, aux personnes momentanément ou durablement incapacités.



➤ La personne éphémère

Sois pluriel comme l'univers !

Fernando Pessoa

À Răăpu Jiri le nom n'est pas une donnée permanente. Pour étrange que cela puisse nous paraître, l'idée que l'on est toujours le même n'existe pas. On peut changer de nom au moment du Grand Inversement et le conserver ou non, on peut ainsi changer de nom une fois par an.

C'est aussi à ce moment-là que l'on refait le tatouage sur la figure. Ce tatouage à base de pigments végétaux s'estompe avec le temps et disparaît presque totalement en un an. Il faut alors le refaire, à l'identique ou non. Le tatouage, tout à fait personnel, est finalement la seule identification possible d'un individu, c'est l'équivalent de son identité. Changer le tatouage c'est changer d'identité^{xxv}.

Dès lors, comment transmettre un nom à un enfant ? Le père, qui est un parfait inconnu, ne peut pas le faire. La mère pourrait transmettre le nom qu'elle portait au moment de la naissance de son enfant mais cela n'aurait aucun sens puisque l'enfant pourra changer de nom – et en réalité il va changer de nom aussi souvent qu'il changera son tatouage, et la mère elle-même changera encore de nom plusieurs fois dans sa vie.



Il n'y a donc pas d'identification d'un lignage, ni par le père ni par la mère. Chaque individu à Răăpu Jiri s'autodétermine, il n'est pas déterminé par la succession de ses ancêtres, il le sera par son inscription dans des interactions avec autrui – cet *autrui*, nous le verrons, comprenant des *personnes* qui ne se limitent pas aux personnes humaines.

Ce faisant, la société de Răăpu Jiri empêche (ou ne propose pas) l'identification à un collectif, qui ne manquerait pas de venir se heurter aux autres collectifs, comme nous le connaissons dans notre civilisation avec l'ensemble des taxinomies sociales qui ont été développées à partir des lignages, puis instrumentalisées par les idéologies de différenciation et de hiérarchisation des êtres en races, clans, tribus, territoires, ethnies, religions, régions, nations et États. Il n'y a pas d'autre départ que soi-même, et ce soi-même n'est pas un isolat (une *individualité*) – d'autant qu'il n'y a pas de miroirs et qu'on n'y existe que dans et par le regard des autres – mais une *relation au monde*, un soi-même inscrit dans la constellation des rencontres et des effets réciproques des uns sur les autres dans la construction de la personne, composé de divers éléments (une *dividualité*). « Moi » est le produit de l'ensemble des relations et interactions créées et partagées tout au long de la vie, avec ce que cela comporte comme modifications/évolutions de la personne – dont les plus évidentes sont les modifications physiques au fil du temps – intégrant aussi des manières d'être, de percevoir, de faire, qui évoluent une vie durant. Si on est toujours *soi* on n'est pas toujours *le même* et l'homme fait ou la femme-mère d'aujourd'hui ne sont plus les enfants qu'ils ont été. Leurs noms sont différents



et chacun de ces noms fige un moment de la vie, comme nous le faisons nous-mêmes en le figeant avec nos photos.

La conscience de ce monde de *relations* est très forte et développée à Răăpu Jiri, elle s'inscrit dans le rapport au monde particulier qui y a cours, que nous avons résumé en parlant d'un *monde de relations sociales* où chacun est partie d'un ensemble avec lequel il compose, et non auquel il s'oppose. Alors que nous avons l'habitude de raisonner par différences et oppositions («je suis Français, tu es étranger»), à Răăpu Jiri personne n'est étranger à rien mais toujours partie prenante, consciente d'être l'un des points d'un entrelacs de lignes et de trajectoires.

En ce sens il n'y a pas vraiment d'*individualité* définie par une enveloppe physique, celle de l'individu, mais *dividualité*. La personne est conçue divisible entre l'ensemble des personnages qui la composent autant que par le fait que l'enveloppe corporelle n'est qu'une partie de la personne, des parties non matérielles en faisant également partie – nous les appelons pour nous-mêmes l'esprit ou l'âme ou encore, dans les religions monothéistes, par l'ajout d'un soi à la fois intérieur et extérieur sous la forme des Anges gardiens - et dont la personne a conscience grâce à l'extrême finesse de la perception des *relations* qui sont entretenues par chacun avec les éléments de son environnement. La personne, ou le personnage à un instant donné, est l'incarnation du parcours individuel, et de l'ensemble des relations présentes dans son vécu singulier, avec les êtres matériels et les êtres immatériels qui provoquent la joie, la peine, l'amour, la peur, la douleur, l'extase.



L'abondance des rapports humains et des relations au monde, le flux permanent des nouvelles rencontres, des nouvelles amitiés, des nouvelles associations, et le caractère temporaire qu'elles revêtent, facilite aussi à l'individu la possibilité d'expérimenter une multiplicité de manières d'être, de personnalités, de manières de voir et de se comporter et, des expériences ainsi vécues, de tirer tous les enseignements à sa portée, d'agréger en soi et de rejeter ce que l'on souhaite conserver et ce dont on préfère se débarrasser. La facilité éprouvée à changer d'endroit et de compagnons, à renouveler les connaissances et les relations vient de cette organisation sociale qui empêche d'être et rester soumis à des regards qui, vous connaissant bien et ayant partagé une partie de votre histoire, agiraient comme autant de censeurs à un changement de soi voulu. Les psychologues connaissent bien les *changements de personnalité* qui s'opèrent, parce qu'ils sont possibles, chez des enfants dont l'environnement a changé radicalement et se trouvent ne plus côtoyer que des personnes qui ne savent rien à leur sujet. Ces mêmes changements se produisent chez des adultes qui se trouvent en situation de pouvoir *devenir autres* – ce qui signifie souvent devenir eux-mêmes – après une situation d'immigration où leurs relations nouvelles sont vierges de toute connaissance de leur personnalité passée et où ils se trouvent libérés des interdits, des tabous, des manières d'être et de faire qui étaient autant de carcans impossibles à défaire sans une rupture radicale.

Ainsi, à Răăpu Jirí l'individu est une construction permanente consciente, acceptée et valorisée avec toutes les évolutions et les modifications qu'une telle construction permet dans les conditions de cette vie



hautement nomade. Or, s'autoriser à changer passe aussi par la liberté de changer son identité, car sans la possibilité de changer l'identité il est difficile d'éprouver la réalité du changement, voulu ou expérimenté, de sa personne/personnalité/personnage.

➤ **Un monde entièrement fait de relations sociales**

Les choses n'ont pas de signification, elles ont une existence.

Fernando Pessoa

Les *relations sociales* sont l'élément durable et constant qui fait le fonds culturel et déterminent la *structure sociale* de la société de Răăpu Jiri. Nous entendrons ici par *relations sociales* les rapports entretenus par chacun avec l'ensemble de ce qui l'entoure, ces relations sociales ne décrivent pas seulement l'espace clos et finalement étrié de la sociabilité entre humains mais une sociabilité qui concerne l'ensemble des rapports avec le vivant, avec certains éléments du non-vivant ainsi qu'avec des éléments non palpables mais perceptibles comme le vent, les nuages, la pluie, le tonnerre ou encore ceux qui régissent les sentiments et affectent le physique, comme la douleur. À Răăpu Jiri on ne fait pas société à part de *ce qui est* mais avec. Ce paradigme est essentiel à avoir présent à l'esprit et à comprendre tant il fonde le rapport



de chacun aux autres – ces « autres » étant les humains (*aliud*), bien entendu, mais également les non-humains (*alter*) ainsi que les phénomènes que nous appelons naturels et qui sont perçus à Răăpu Jirí comme des *personnes*.

Lorsque nous parlons de *relations sociales* nous comprenons immédiatement : des rapports avec d'autres gens. Au mieux on y intègre qu'il y a des différences entre ces personnes, de statut, de hiérarchie, de fortune, de position sociale, de métier... Il ne nous vient pas à l'esprit que se préoccuper d'acheter des croquettes pour son chat ou pour son chien relève d'un *rapport social* entre humains et non-humains partageant le même habitat, le même rythme de vie, les contraintes réciproques des uns et des autres. Il en va ainsi du besoin, pour le chien d'appartement, d'être accompagné dans la rue pour faire pipi/caca – ce qu'il saurait par ailleurs faire tout seul s'il n'entretenait pas avec ses maîtres humains une relation sociale et une vie commune où il a intégré dans ses *habitus* les interdits culturels des humains (on ne chie pas sur la moquette). Pourtant, si nous ne percevons pas comme relation sociale le rapport avec le chien d'appartement (et sa réciprocité), nous admettons volontiers que ce chien est le vecteur et le médiateur de relations sociales, ces relations qui se créent entre le maître ou la maîtresse et les autres maîtres et maîtresses des chiens qui, en se reniflant le cul sur le trottoir, offrent quelques instants de politesses aux humains qu'ils tirent à l'autre bout de la laisse. Ces relations sociales sont explicites, même si non conçues comme telles. Elles devraient l'être aussi lorsque le maître et la maîtresse s'adressent à leurs chiens avec des phrases faites. « Tu as



fini Kiki ? on va ramasser la crotte » - comportement qui intègre le non-humain de compagnie dans l'univers perceptif et conceptuel propre à l'humanité et, ce faisant, lui confère au moins partiellement des attributs que notre culture pense réservés aux seuls humains : échange verbal, intentionnalité, compréhension, raisonnement, discrimination, mais sans les objectiver dans un mode relationnel plus vaste qui intégrerait à la sociabilité, sinon la totalité des non-humains, du moins ceux admis en cohabitation, lesdits *animaux domestiques*, les animaux de la *domus* soumis au *pater familias*, à son autorité, à sa volonté et à son arbitraire comme les membres de la famille^{xxvi} dans le droit romain.

Les pratiques réelles – et le besoin largement constaté de cohabiter avec des non-humains, notamment de la part des citoyens – montrent l'attitude ambivalente que notre culture entretient avec des animaux, autant simples objets que l'on peut monnayer, acheter, abandonner, tuer, manger sans autre considération, qu'êtres sensibles avec lesquels se partage de l'affect – voire de l'amitié – et que l'on voit souvent traités comme des enfants de la maison (nourris, protégés, soignés, éduqués et éventuellement maltraités).

Si je me permets de faire cette digression c'est pour chercher à créer chez le lecteur un marche-pied introductif à un rapport au monde qui nous est étranger, sinon étrange, mais n'est pas dénué d'analogies si nous voulons bien admettre que notre description du réel n'est pas complètement en phase avec les pratiques individuelles envers ce même réel. Depuis un peu plus d'un siècle l'ontologie propre à notre culture distingue clairement deux catégories irréductibles l'une à l'autre. La première catégorie contient les êtres humains. La



seconde catégorie contient tout le reste de ce qui existe et pour laquelle nous avons forgé un concept fourre-tout, la Nature^{xxvii}. Ces deux catégories sont également disproportionnées en ceci que la première ne contient presque rien et que la seconde contient tout, à l'exception de ce que contient la première. Encore que cette exception prend de l'eau depuis qu'il est définitivement admis que nous sommes l'un des cinq grands singes (avec le chimpanzé, le gorille, l'orang-outan et le gibbon), qui sont, pour ces quatre-là, dans la case Nature.

Il n'est pas rare que l'on entende des éléments de philosophie de rue, quand on entend dire d'un chien « il est bien plus humain que la plupart des gens que je connais », qui, prises pour des anachronismes dans les règles de pensée qui dominent, n'en relèvent pas moins d'une division du monde différente mais non nécessairement absurde. C'est que, finalement, elle est sans doute la plus commune, et c'est probablement notre catégorisation dominante dans la pensée occidentale qui relève de l'exotisme^{xxviii} au sein de l'ensemble des autres appréhensions du monde toujours actives sur la planète, où *humain* ne se limite pas à une apparence physique mais à un ensemble de propriétés reconnues au-delà de l'espèce. S'il est possible de reconnaître, chez le chien, des attitudes et des comportements qui vont être qualifiés d'humains c'est que le raisonnement inhérent produit des continuités et des discontinuités classificatoires différentes de celles développées par l'approche scientifique et à partir desquelles nous raisonnons. Ainsi nous attribuons aux humains de manière exclusive tout ce qui est humain alors que nous pourrions avoir une classification différente, par exemple classer non pas en humains et dénués d'humanité mais en « doués



d'empathie » et « non doués d'empathie ». Ce qui est traduit par un comportement humain chez le chien relève alors d'une continuité très différente mais également performative, y compris pour notre forme de raisonnement. Ainsi, le classement parmi les « êtres à empathie » nous situe dans une continuité discriminatoire différente qui nous intègre dans l'ensemble des êtres qui prennent soin de leur progéniture et/ou des autres membres de leur communauté, comme les loups ou les pies.

Notre division du monde, qui fait notre culture et la manière dont nous réagissons à tout ce qui nous environne, apparaît dès lors comme un choix sélectif parmi d'autres choix possibles. Ce sont, justement, d'autres choix qui ont été faits à Răăpu Jirí. Dès lors cette division du monde en deux catégories dont la seconde, qui ne nous contient pas, ne serait qu'un terrain de jeux librement exploitable comme si cela n'avait aucune conséquence pour nous, n'y est pas concevable.

À Răăpu Jirí les humains sont une des relations dans un monde où tout est en rapport et où il est admis que chacun influe (donne) et est impacté (reçoit) dans une symbiose avec l'existant – *ce qui est*^{xxix}, où « *ce qui est* » est ce qui est perçu et ce qui est conçu, une « immersion dans l'abondance du monde »^{xxx}. Ce n'est pas là qu'on pourrait faire comme s'il existait une planète B.

Cette approche propose ainsi une continuité matérielle de l'ensemble du vivant et cette continuité s'applique à la notion de *personne* dont nous avons abordé un pan dans le paragraphe consacré à la personne éphémère, page 83.

Cela ne signifie pas qu'à Răăpu Jirí on ne voit pas qu'un humain et une pie ne se *présentent* pas de la même manière et ne se comportent pas non plus de la même



manière. Bien au contraire, et cela nous amène à identifier une notion nouvelle, celle de *personnification*. Cette notion de *personnification* rend les différences, autorise les similitudes et favorise les inter-relations, c'est-à-dire un monde où humains, animaux, plantes échangent entre eux - en se délivrant des limitations et des restrictions qu'une autre approche imposerait - dans le respect des modes d'existence respectifs.

C'est parce que le vivant est *un* et qu'il se manifeste dans la multiplicité de ce qui existe que la *personnification* prend sens ; il se manifeste dans des personnes – animaux et végétaux sont ici des personnes – qui disposent de perceptions, moyens d'action, capacités de communication, manifestation des affects, intentionnalités et raisonnements, ainsi qu'une enveloppe (la peau, l'apparence) à chaque fois singuliers, *personnifiés* de manière différente.

Cette même notion préside aux changements de nom, aux évolutions de la personnalité, à l'adoption d'un genre. L'individu est alors la *personnification* de ce qu'il est devenu, il peut se présenter autrement (changer de présentation au sens de la *persona* en psychologie) dans cette chaîne continue de *personnifications* singulières que prend le vivant, comme autant de modulations de soi-même. Il n'est pas une personne à jamais identique comme si aucun changement n'intervenait jamais au cours d'une existence. Alors que le *persona* est chez nous un rôle, une manière d'être, selon la facette nécessaire à la situation sociale du moment, elle est à Răăpu Jiri un choix conscient, manifesté par ses décorations et peintures corporelles, sa présentation, son nom, les évolutions de son tatouage et son attitude générale. Nous



utiliserons le terme de *personnage*, dont l'ambivalence permet d'appréhender l'état d'esprit propre à Răăpu Jirí.

La catégorie « humain », qui n'existe pas – ou en tout cas n'est pas un concept fermé et exclusif mais plutôt une potentialité ouverte – ne détermine pas *a priori* une manière d'être *humain* au détriment d'une manière d'être dans l'ensemble du vivant, personnifiée par chaque individu au sein du rapport singulier au monde propre aux humains – notre mode d'existence -, que nous dirions déterminé par la biologie, de même que le rapport au monde des arbres est déterminé par leurs propres caractéristiques biologiques où les modes de perception et d'interaction sont différents. Nous ne communiquerons pas avec un arbre comme nous communiquons avec un autre humain, nos modalités respectives ne se déroulent ni dans la même temporalité ni par les mêmes moyens perceptifs. Ces distinctions sont appréhendées à Răăpu Jirí au travers des notions fondamentales de *mouvement*, *fixité* et *changement* à partir desquelles sont perçues les continuités et les discontinuités descriptives du monde à Răăpu Jirí.

Mouvement, fixité et changement

La très faible compartimentation ainsi effectuée conduit les individus à se percevoir dans un environnement changeant où le vivant présente deux caractéristiques principales : *le mouvement* et *la fixité*. Ces catégories forment aussi symboliquement une opposition et une complémentarité dans un schéma de division du monde.

Le *mouvement* concerne ce que nous avons l'habitude d'appeler les animaux alors que la *fixité* concerne ce que



nous appelons les végétaux. Il faut avoir présent à l'esprit qu'il n'y a pas dans la nature des animaux, comme catégorie, et des végétaux, comme autre catégorie. Il y a des êtres, et c'est nous, dans le regard que nous portons sur le monde ou dans le mode de description du monde que nous avons forgé, qui avons créé des catégories totalement inexistantes pour ceux – ou ce que – nous englobons de la sorte. Vous me direz : « mais quelle importance ? Cela distingue les mêmes catégories sous un nom différent ! ». En apparence, oui. Or, dans notre vision du monde, la catégorie animaux comme la catégorie végétaux ne nous contiennent pas.

Être compris dans la catégorie « mouvement » nous rapproche de tout ce qui bouge – y compris le Soleil et l'une des deux lunes, les nuages, la pluie, le vent - et implique que nous bougeons aussi. En outre, ne pas avoir une frontière, ou une séparation, conceptuelle entre « humains » et « non-humains » favorise d'autres formes d'identifications, d'associations, et de ce fait de relations. Il n'y a pas les relations (humaines) que nous entretenons au sein de notre catégorie exclusive, d'une part, et une seule relation à tout le reste : la domination, comme nous l'appliquons à la catégorie Nature. À Răăpu Jiri, parce que nous faisons partie de la même catégorie, tout ce qu'elle contient est notre égal et, l'étant, nous ne pouvons alors entretenir avec cet ensemble que des *relations sociales*, des rapports d'égalité, où nos droits et nos devoirs sont identiques à ceux de tous les autres membres de la catégorie, chacun y ayant accès en fonction du rapport au monde propre à ses caractéristiques biologiques.



La *fixité* est perçue comme le pendant et l'opposition au mouvement, et n'empêche pas le changement, catégorie transversale indépendante des deux autres dans ses manifestations mais dépendante pour exister. Contrairement à *mouvement/fixité* qui s'opposent et sont mutuellement exclusifs, le *changement* est une condition intrinsèque de l'existence elle-même. Un arbre est fixe, or, comme les êtres doués de mouvement, il grandit et meurt – il change au cours du temps.

La notion de *fixité* concerne aussi l'une des deux lunes, le plus petite, géostationnaire, si l'on peut dire. Brillante et sans aspérités elle se présente toujours identique, contrairement à la grande lune qui croît, décroît et disparaît pendant trois nuits consécutives avant de revenir sous la forme d'un mince croissant et dont les reliefs sont visibles. La fixité de la petite lune l'associe au monde végétal, aux montagnes et aux lacs, qui, contrairement aux ruisseaux, aux fleuves et aux rivières, semblent également immobiles.

Alors que nous n'avons qu'une Lune, elle aussi associée à l'humide, au végétal et à la mort, l'existence d'un troisième terme à Răăpu Jiri produit des schémas de pensée différents où la répartition des choses ne se fait pas par simple dualisme et où, de ce fait, il ne peut pas être fait d'association ou d'analogie avec la dualité sexuée, offrant des raisonnements essentialistes qui affectent des rôles et des comportements distincts aux hommes et aux femmes.

Cette troisième lune est fixe et différente de l'autre à la fois par sa fixité, sa petite taille et un effet d'optique, sans doute, qui fait penser qu'elle s'éclaire elle-même, comme le fait le Soleil, puisqu'elle ne présente jamais de croissant, ce qu'elle devrait faire comme la grande lune.



Elle porte ainsi à la fois les propriétés de la lune (elle réfléchit la lumière) et celles du soleil (elle produit la lumière) tout en s'ancrant dans le schème structurant de la culture de Răăpu Jirí autour des concepts de mobilité, de fixité et de changement.

Les morts aussi sont immobiles, rigides et fixes. Si mourir est, pour nous, synonyme de cesser d'être, à Răăpu Jirí mourir c'est changer, se transformer, prendre une place différente dans l'ensemble des relations avec le monde, passer de la grande à la petite lune. Les relations sociales entretenues avec le monde fixe sont un peu différentes de celles entretenues avec le monde en mouvement mais sont fondamentalement de même nature : c'est une autre manière de personnifier *ce qui est* mais ce sont des personnes dont l'état, végétatif, ne permet pas une interaction réciproque et peu d'humains disposent de la capacité *d'écouter* les arbres, les fleuves, les lacs ou les montagnes et *d'entendre* une communication, décrite si lente qu'une vie entière ne suffit pas pour percevoir une phrase complète – comme pour les montagnes – ou que c'est en semaines, voire en mois, que cela se produit pour les arbres ou les lacs. Il m'a été rapporté que, dans des temps immémoriaux, la petite lune parlait et qu'elle communiquait avec les mots des hommes, plus personne cependant ne semble en capacité de le faire et cela reste du domaine des mythes transmis à la veillée.

Est-ce que les morts deviennent des arbres, des plantes, des montagnes ou s'y réfugient ? Il ne m'a pas été possible de savoir comment la mort et l'après-mort sont réellement perçus, autrement que par cette conception du mouvement et du changement, socles de la culture de Răăpu Jirí. N'est-elle que l'une des modalités



de la vie comme l'est la fixité ? Ce n'est pas certain, c'est un changement d'état, indéniablement, non une fin.

Ces quelques éléments synthétisent l'essentiel des bases culturelles immédiatement observables de Răăpu Jiri, autour desquelles vont se développer les comportements des humains entre eux, et entre eux et tout leur environnement, qui n'est donc pas quelque chose d'extérieur, un théâtre où les humains se déplacent et jouent avec leurs seules règles, mais un lieu partagé, *donc à partager et à habiter par négociation* avec d'autres ayants-droit tout aussi légitimes. La société n'englobe pas seulement le monde organisé par les humains, dans leur entre-soi, mais elle s'étend au monde entier : on fait société avec le monde en prenant en considération les différents modes d'existence qu'il héberge et dont il est la conséquence, les humains n'étant que l'un de ces modes d'existence, sont une partie de cette société, et pas la plus importante, à l'égal de chacune de ses composantes. Nous avons la diversité des classes sociales, ils ont la diversité du vivant comme utilisation du monde.

Ainsi, les relations sociales se font entre *acteurs agissants de la réalité, matériels ou immatériels, humains et non-humains*. Ces relations qui impliquent respect et statut d'égalité – ou de similarité - orientent la conduite des humains et en particulier l'idée que rien n'est appropriable. J'emploie ici le terme « appropriable » parce qu'il fait sens pour nous, c'est une notion totalement absente à Răăpu Jiri et qu'il serait sans doute impossible de traduire ou d'expliquer tant le concept de propriété – que nous avons hérité de l'Empire Romain et qui n'était répandu nulle part ailleurs dans le



monde – est simplement impensable ou non-pensable. Chacun est *usager* – autre mot impropre mais approchant le vécu local - d'un monde dont il ne détient aucun titre de propriété et s'y trouve au même titre que tous les autres, humains ou non, êtres matériels ou immatériels. On ne peut pas dire à la pluie « je ne t'autorise pas à tomber ici, c'est chez moi », on ne peut pas non plus dire au renard « je ne t'autorise pas à nicher ici, c'est chez moi » ou « je veux m'y installer ». Si le renard part à l'approche d'un humain ou à la suite d'une discussion – on suppose que si les animaux ne comprennent pas nos paroles ils perçoivent nos intentions pourvu que nous les exprimions – tant mieux, la place est libre, sinon il convient de chercher une place disponible ailleurs.

Il en va de même pour un arbre ou un fourré et on campe là où l'espace s'y prête (abri sous roche, clairière naturelle, rives d'un cours d'eau...) plutôt que d'aménager un espace en détruisant ce qui s'y trouve. Il faut parfois s'y résoudre, couper des arbrisseaux, un taillis ou des fougères, mais après une négociation, des explications et un passage à l'acte mesuré et sans excès inutiles. La perception commune est que les uns aident les autres et c'est pourquoi l'on peut s'habiller en utilisant les fibres végétales, s'abriter en utilisant du bois et des feuilles, pêcher ou chasser pourvu que ce soit le strict nécessaire. Les fruits, les baies, les racines, par leur profusion et par le fait qu'ils tombent ou pourrissent, sont perçus comme des dons que l'on prend à volonté, un échange de bonnes manières qui induit du respect et de la considération pour l'arbre ou pour le buisson. En contrepartie, pourrait-on dire, la dispersion des graines et des noyaux est un service rendu à ces espèces, ou un contre-don, alors qu'elles ne peuvent pas le faire seules et



comptent sur nous, et sur les autres animaux, pour le faire.

Qu'en est-il des conflits dans un monde avec de telles caractéristiques ? Pendant mes courts séjours je n'en ai pas vu et poser des questions à ce sujet semblait anachronique à mes interlocuteurs. « Si deux personnes ne s'entendent pas, elle ne vont pas ensemble » - me disait-on. « Mais pourquoi ne s'entendrait-on pas ? » - me demandait-on.

Il est vrai que, bien qu'il y ait des exceptions, le mode de vie ne se prête pas à l'émergence de conflits. Personne ne possède rien si ce n'est de manière éphémère, soit parce qu'il l'a fait soit parce qu'il l'a reçu en cadeau : un instrument à cordes, un instrument à vent, un instrument à percussion, une statuette taillée avec patience et application... Autant d'objets que chacun est en capacité de réaliser lui-même s'il souhaite en avoir un, ou qu'il peut emprunter, voire se faire offrir dans le cadre des nombreux dons et contre-dons^{xxx} qu'on se fait en permanence dans les campements.

Des relations qui dégénèrent pour une cause amoureuse ? On pourrait l'envisager mais là non plus il n'y a guère de permanence dans la composition des couples. Avec des exceptions, bien entendu, mais la règle générale est l'appariement momentané avec des amitiés du parcours ou du camp, aucun des deux sexes n'ayant l'exclusivité de l'initiative. Lorsque deux personnes ont envie de rester ensemble plus longtemps – l'amour, comme nous l'entendons, y est tout à fait possible et fréquent – elles poursuivent conjointement leur déambulation, sans que cela signifie pour autant qu'elles ont l'exclusivité sexuelle l'une de l'autre, rien de ce qui



s'apparente au mariage n'y a cours et, comme nous l'avons aussi déjà vu, il n'y pas de notion de paternité pour tel enfant en particulier. La paternité est collective, tous les hommes ayant la responsabilité de tous les enfants, pour autant que le mot « responsabilité » s'applique à une pratique où, les femmes donnant la vie, les hommes l'entretiennent et, tous ensemble, hommes et femmes, en prennent soin, comme cela ne cesse d'être répété, cette répétition ayant à la fois valeur de précepte éducatif, de rappel et de *reinforcement*^{xxxii}.

On pourrait imaginer que si un quelconque conflit ou une quelconque violence est susceptible d'intervenir entre deux personnes, et que la bande n'est pas en mesure de l'empêcher, l'une des deux, voire les deux, quittent la bande pour en rejoindre chacune une autre^{xxxiii}.

Un monde sans contraintes ?

Lorsque nous nous référons à la notion de « contrainte » nous avons immédiatement présentes à l'esprit les différentes modalités d'exercice de la loi, de l'interdiction et de l'obligation dans le monde occidental, et non comme l'ensemble des restrictions et des possibilités de la vie individuelle dans l'environnement physique et symbolique où elle se déploie.

Il convient donc de distinguer ces deux aspects et de voir comment, pour chacun d'entre eux, réagit la société à Răăpu Jirí.

Les contraintes physiques, liées au monde sensible, à notre expérience sensorielle et à nos capacités biologiques sont, à Răăpu Jirí, les mêmes que les nôtres. Elles sont le cadre commun à l'intérieur duquel se



développe le rapport au monde qui nous est propre : on ne peut pas respirer dans l'eau et cette contrainte peut être contournée par la natation ; on ne peut pas voler parce que nous n'avons ni les compétences ni les moyens des oiseaux mais il doit être possible d'imiter leur vol, et on peut faire voler des objets, comme des cerfs-volants ; on subit la pesanteur ; etc.

Ces contraintes physiques sont des *donnés* qui ne se discutent pas si ce n'est par la capacité de l'intelligence humaine à les moduler, comme le fait de fabriquer un radeau ou une barque pour « marcher » sur l'eau, ce que nos pieds ne peuvent pas faire. L'adaptation de la société de Răăpu Jiri aux contraintes physiques et environnementales ne présente pas de distinctions majeures avec celles que nous connaissons nous-mêmes et la culture a façonné des formes locales d'adaptation à ces contraintes, matérialisées dans des comportements symboliques et des objets. Nous avons déjà abordé en partie ces comportements symboliques par la description des formes de *relations sociales* spécifiques à cette civilisation ou l'opposition *mouvement/fixité*, nous n'avons pas abordé la question des objets qui prennent trois formes : symboliques, artistiques et utilitaires. C'est uniquement du fait d'une question de temps dans la réalisation de cette première synthèse, demandée pour une échéance très proche, qui nous a conduit à privilégier les aspects sociaux et structurels plutôt que les aspects matériels qui y sont liés, eux-mêmes objet d'une prochaine publication thématique.

C'est donc la question des *contraintes sociales* que nous allons aborder succinctement, d'autant plus succinctement que le sujet se prête à peu de



développements, si ce n'est dans le cadre d'une discussion politique qui dépasserait l'objet de cette présentation.

Les contraintes sociales à Răăpu Jirí sont de deux ordres : des règles de savoir-vivre et l'interdit de l'inceste. Nous n'en avons pas identifié d'autres.

Lorsque Christophe Colomb a pris son premier contact avec les Antilles il a découvert des peuples dont les règles étaient tout bonnement inimaginables, pour un esprit encore du Moyen-Âge, et dans sa première missive au roi d'Espagne il a commencé par ces termes « He encontrado aqui gente sin rey, sin fe, sin ley » (J'ai trouvé ici des gens sans roi, sans foi, sans loi), et pourtant ils étaient plusieurs centaines de milliers à vivre là. Il a été étonné, à Porto Rico, par la qualité de l'intérieur des maisons des Tainos, dont il a dit qu'elles étaient « *de tan perfecto labor, que en Valençia sería bien açepto*^{xxxiv} » (si bien faites, qu'elles seraient bien acceptées à Valencia).

Je ne peux pas moi-même dire, à propos de Răăpu Jirí autre chose que ce qu'a dit Christophe Colomb à propos des amérindiens. Des gens, une culture, une civilisation sans roi, sans foi, sans loi.

Ce qui était possible à Porto-Rico, où le désordre n'existait pas du fait de l'absence de roi et de loi, l'est tout autant à Răăpu Jirí et, de la même manière, ce sont des règles de savoir-vivre, non écrites mais socialement élaborées, qui forment le corpus commun des contraintes sociales à l'œuvre, règles de politesse, d'occupation de l'espace, de solidarité, d'entraide, de partage, de réalisations en commun, de respect mutuel.



Comment ces règles se transmettent-elles, sont-elles mémorisées ? Par la chanson^{xxxv} ! Les règles sont chantées dans des poèmes mettant en scène des situations, de sorte qu'au lieu d'apparaître comme une contrainte – comme nous l'apparaît à nous la loi, que souvent nous ne connaissons que de manière très floue et sans les distinguos et les jurisprudences associées connues des seuls juristes – la règle chantée devient comme une comptine, et est perçue comme une aide pour adapter son comportement, plutôt que comme le véhicule d'une sanction probable. Se conformer à la comptine, agir comme dans l'exemple, devient un *habitus*, ce comportement qu n'est ni du domaine du réflexe ni de celui de la réflexion et agit comme l'adaptation automatique à la situation, comme le fait un joueur de tennis qui, pour frapper la balle avec le bon effet, le bon angle et la bonne force n'engage pas la complexité des calculs de la physique mais réagit spontanément de la bonne manière. Le comportement adapté relève d'un savoir-être dont chacun est fier, et cette fierté du juste comportement au moment adéquat semble agir à Răăpu Jirí comme une récompense productrice de bien-être pour les individus de la bande.

À ce résumé rapide des contraintes liées au savoir-vivre et à ses règles il convient d'ajouter, comme déjà évoqué, l'interdit de l'inceste dont l'universalité s'étend à Răăpu Jirí. Nous avons vu que dans ce monde sans lignages, sans moyens d'identification pérenne d'une personne, la matrilinearité est représentée dans le tatouage, formé de deux parties :

- un cœur transmis par la mère représente le cœur de son propre tatouage,



- une partie personnelle représentée par un ajout à ce cœur transmis.

Cette partie personnelle, l'ajout, est initialement décidée par la mère. Elle la tatoue sur son bébé et, par la suite, il pourra soit la conserver soit la modifier, notamment à l'occasion de ses changements d'identité. Ce n'est pas l'équivalent d'une carte d'identité, comme nous pouvons nous imaginer définir notre identité administrativement, dans la mesure où ce serait une forme unique et que la maman aurait l'obligation de donner à chacun de ses enfants une extension différente au cœur de son propre tatouage. Il arrive, et cela très fréquemment, qu'une maman dessine un tatouage identique sur chacun de ses enfants. Comme le tatouage n'a pas vocation à distinguer les individus les uns des autres – quand bien même dans la réalité il est en partie utilisé ainsi – le fait que plusieurs enfants portent le même n'a pas d'importance. Chacun sait que l'extension du cœur est éphémère, guère plus d'un an, dès lors que la personne décide elle-même de son tatouage et du nom par lequel elle souhaite être appelée pour la durée qui lui convient.

Ce cœur permet aux enfants, lorsqu'ils se rencontrent, de s'identifier comme ayant la même mère. Dans ce monde à très grande mobilité et dans lequel les familles ne constituent pas une unité d'organisation de la société, la séparation de la mère et de ses enfants, et des enfants entre eux, se produit dès l'enfance. Ce ne sont donc que les hasards des chemins empruntés, des haltes, des mélanges, regroupements et dispersions de bandes qui produisent les rencontres de frères et de sœurs, de mères



ou de grands-mères et d'enfants ou de petits-enfants, d'oncles et de tantes utérins.

Alors que les couples se forment avec la plus grande liberté, ou plutôt avec la plus grande naturalité, selon le bon vouloir de chacune des personnes concernées, le cœur du tatouage manifeste le seul interdit clairement exprimé, transmis et connu de tous : les personnes porteuses du même cœur de tatouage ne peuvent pas former un couple – l'interdiction ne se limite pas aux rapports sexuels. Ils ne pourront pas cohabiter dans le même abri.

Il conviendrait ici de rappeler la période du Grand Inversement où la contrainte devient la règle et la liberté l'exception. Le contraste même entre ces deux périodes est frappant, pour autant il n'est pas singulier à Răăpu Jiri et nombre de sociétés étaient organisées de la sorte dans un passé encore très récent.

À noter que dire que la liberté devient l'exception ne relève pas d'un jeu de mots. La vie quotidienne est réellement réglée, du réveil au coucher, par des obligations, une obéissance à des ordres, le respect de règles, la réalisation d'actions que l'on n'a pas décidées personnellement et qui sont distribuées par des personnes disposant d'une autorité éphémère et de moyens – qui nous paraissent rudimentaires mais prennent un caractère exceptionnel à Răăpu Jiri – de se faire obéir grâce au quadrillage hiérarchique mis en place (pour rappel, une personne sur vingt dans le campement exerce une fonction d'autorité pendant le Grand Inversement).

Si l'anthropologie connaît de très nombreux cas de « chefs sans pouvoir », cette période du Grand Inversement en est un exemple puisque ces chefs ont un



pouvoir très limité parce que circonscrit à une période clairement délimitée et s'en trouvent totalement dépourvus aussitôt que celle-ci arrive à échéance. Nous pouvons même dire que ce pouvoir, pendant la période où il peut être exercé, relève d'une acceptation fragile que tout écart pourrait rompre. Ainsi les gens l'acceptent parce que cela s'inscrit dans un rituel, période de réalisations communes qui s'apparentent à un jeu, situation possible parce que tous en acceptent les règles, comme nous le faisons pour un jeu de cartes. Et comme ces réalisations débouchent sur des réjouissances, la fête, la musique, la danse, la boisson et l'amour, « le jeu en vaut la chandelle » - dirions-nous.



⚡ La place particulière de la chouette

Le seul mystère, c'est qu'il y ait des gens pour penser au mystère.

Fernando Pessoa

Parmi les symboles utilisés à Răăpu Jiri l'un d'eux émerge par la place importante qu'il prend : la chouette, plus précisément la chouette-effraie dont la face blanche rappelle la lumière laiteuse de la lune et le plumage ocre, ou brun jaune, la lumière du soleil. Elle se déplace principalement la nuit dans un vol parfaitement silencieux, donnant l'impression de surgir soudainement de nulle part, ou de se matérialiser devant l'observateur. Ce sont des caractéristiques que nous aborderons plus loin.

Des sortes de totems, ou de tikis appelés *tékés*, de toutes tailles, sont présents dans les amples clairières accueillant une fois par an la Fête de l'Effraie, ils y occupent non seulement la place principale mais pratiquement une place exclusive. On en trouve également à des carrefours, ils signalent les chemins qui mènent aux lieux de rassemblement.

On trouve aussi la chouette sous la forme de petites statuettes décoratives accrochées aux branches des cabanes ou posées à même le sol, sans place précise, à leur proximité, généralement peu visibles, voire cachées.



Schématisées ou non, les chouettes sont un des motifs des pendentifs que portent les filles comme les garçons, les hommes comme les femmes, et elles sont associées à la grossesse et à l'accouchement, avec quelques distinctions.



La chouette-effraie se trouve aussi parfois sous la forme d'un animal empaillé qui porte, sur sa tête, un morceau de bois. Cette symbolique accompagne toujours un animal mort qui ne peut plus vivre sur une branche. La branche sur la tête plutôt que sur les pieds manifeste cet autre état par l'inversion des éléments.

Toute la créativité humaine est appelée à la rescousse pour leur donner des formes. Les deux immenses yeux, traités de toutes les manières possibles, permettent de reconnaître la chouette même dans les ébauches des jeunes débutants, ainsi que dans des stylisations aussi fines que schématiques. L'autre caractéristique permettant de distinguer l'effraie comme principale source de représentation est la forme en « cœur » de sa face.

Les chouettes sont dessinées sur le sol, sur les parois qui s'y prêtent comme autant de tableaux sans cadre ni



limites ; elles sont taillées dans tous les matériaux possibles en bas-reliefs ou en rondes-bosses ; elles prennent toutes les tailles, toutes les formes et tous les styles que la patience, le talent et l'imagination des artistes le permettent.

L'omniprésence du symbole de la chouette-effraie ne manque pas de poser question. Nous allons en examiner différents usages afin de chercher à mettre en évidence un schéma général et un début d'explication.

Parmi l'ensemble des objets où la chouette-effraie prend place on trouve les *bâtons de marche*, ces longs bâtons qui servent à la fois à aider à porter un baluchon ; à se soutenir dans les passages délicats ; à faire du bruit en tapant sur les pierres pour éloigner serpents et prédateurs ; à atteindre les branches hors de portée pour faire tomber des fruits ; à pousser le canoë dans les bas fonds ou à l'éloigner de la berge lors d'un départ. Ces bâtons de marche sont pratiquement les seuls objets qu'une personne emporte avec elle de campement en campement et un soin particulier leur est accordé. Ainsi ils sont très travaillés, l'activité de sculpture est une occupation considérée agréable, qui accompagne une pause ou même une discussion dans un camp.

Parmi les dons que se font les personnes, les bâtons de marche sont sans doute les plus appréciés. Il est ainsi rare que l'un de ces objets très richement décorés accompagne une même personne longtemps. Au fil des dons et des contre-dons de ces objets, ils continuent d'être travaillés et accumulent les maladresses des uns et l'adresse des autres, jusqu'à ce que leur usure ne permette plus de poursuivre le travail artistique dont ils



sont le support et qui, dans certains cas, finit par être leur fonction principale.

Ils ne sont plus alors seulement une représentation de la chouette-effraie mais tout entiers l'incarnation du symbole, comme si la vitalité de chaque sculpteur et son rapport personnel à la chouette-effraie étaient incorporés dans l'objet et transmis avec lui. L'objet lui-même dépasse le travail artistique, comme les propriétés et les vertus de la chouette-effraie et devient, par accumulation, la représentation du voyage, le support de la mémoire des rencontres, la matérialisation visible de la coopération, valeur cardinale de cette société, entre humains et entre humains et non-humains. Car si la chouette-effraie est le symbole représenté, en étant réalisé par des mains humaines, elle intègre cette dimension propre au rapport au monde particulier de Răăpu Jiri où l'*individu* ne s'arrête pas aux limites corporelles de chacun et est étendu comme *dividu* (fait de divisions diverses) aux caractéristiques immatérielles contenues dans les relations nouées avec l'environnement humain ou non-humain, matériel et immatériel, qui ont participé chacun à forger la singularité de la personne/personnage telle qu'elle est et devient.

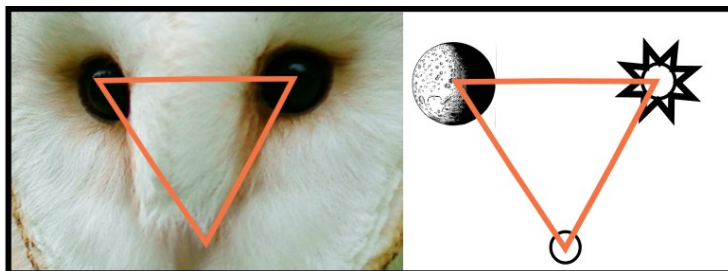
Comme symbole propre au bâton de marche, parce qu'elle a de grands yeux, la chouette-effraie est perçue telle une aide pour le chemin, comme si elle aidait à voir et à ne pas se tromper ; et parce qu'elle a des ailes, elle rend la marche plus aisée, ou l'embarcation plus légère. C'est pourquoi elle est sculptée d'abord en pommeau puis répétée le long du bâton, comme si sa multiplication décuplait sa fonction, renforcée par le fait que les



différentes représentations ont été faites par des mains humaines différentes et en incorporent la vitalité.

La Fête de l'Effraie offre d'autres aspects du symbolisme associé à la chouette-effraie. Cyclique, cette fête se déroule le soir du jour où les deux lunes et le Soleil sont visibles dans des positions qui peuvent faire penser à une tête de chouette : le Soleil et la grande lune, qui ont la même taille apparente, apparaissent dans le ciel au même niveau, tandis que la petite lune, située très en-dessous et dans sa position proche de l'horizon, s'aligne entre les deux autres astres, comme le bec de la chouette. Il est utile de rappeler ici que les lunes restent visibles le jour, même si leur lumière est atténuée par la puissance de celle du soleil.

Cet alignement très particulier, où les astres forment un triangle isocèle, ne dure que quelques instants. Il donne le signe de la fin du Grand Inversement, même lorsque le ciel est voilé et que les astres ne sont pas visibles.



L'analogie avec la chouette saute aux yeux, mais pourquoi en faire le moment rituel le plus important de la



culture de Răăpu Jirí ? Nous allons essayer d'exposer quelques-uns des éléments qu'il nous a été donné de glaner, les discussions à ce sujet avec les habitants de l'île produisant invariablement la même réponse : « Ça a toujours été comme ça ». Ce n'est qu'exceptionnellement qu'un individu plus avisé, cherchant lui-même le sens des gestes et des symboles, propose une compréhension, ou des pistes, de certaines pratiques – ceci n'est pas spécifique à Răăpu Jirí mais une constante dans toutes les cultures, y compris la nôtre. C'est ainsi que le triangle, forme d'organisation des camps et des rassemblements, nous a été présenté dans son analogie avec les lunes et le soleil et avec la tête de la chouette-effraie.

Le camp du rassemblement de la Fête de l'Effraie est divisé en deux espaces, le premier à l'intérieur d'un triangle et le second à l'extérieur. Ce triangle est matérialisé par les *tékés* placés à chacune de ses pointes, en trois cercles, deux d'entre eux ont le même diamètre et un troisième est plus petit, référence évidente et sans ambiguïtés aux deux lunes et au soleil. L'intérieur de ces cercles abrite lui-même d'autres *tékés*, souvent de taille plus grande que ceux qui en dessinent la forme, mais cela n'est pas systématique. D'année en année les *tékés* peuvent être déplacés de la périphérie vers le centre et il nous a semblé que c'étaient les plus abîmés qui étaient l'objet de ce déplacement. À la périphérie ils sont remplacés par des *tékés* de l'année et ceux du centre, lorsqu'ils sont cassés, déformés, méconnaissables par l'action des éléments, le pourrissement du bois ou l'action des xylophages sont sortis et alimentent les feux de camp. C'est une mesure prophylactique qui permet de protéger les *tékés* non infestés. En général un *téké* en



Pierre de plus petite taille occupe le centre du cercle, mais cela ne se voit pas partout.

L'espace extérieur ainsi délimité est occupé par le campement provisoire de la période du Grand Inversement, qui se constitue sans plan précis au fil des arrivées et principalement en fonction des caractéristiques du terrain – chacun préférant dormir à plat – qui est souvent aménagé pour devenir plus « confortable » et afin que chaque cabane dispose de ce qui est considéré comme le meilleur aménagement : sol plat, un léger matelas en herbe ou paille qui isole du sol, une natte tressée par dessus.

Les repas se font en commun autour des feux de camp, les regroupements se faisant entre voisins immédiats ou par les amitiés nouées sur place pendant le travail en commun particulier à cette période. Il arrive ainsi que l'on change de cabane.

L'intérieur du triangle est ce que l'on peut appeler « l'espace rituel ». Ici se réunissent les chefs lors des rencontres quotidiennes qui organisent le séjour, la distribution des tâches, le suivi de leur exécution, la modification des équipes selon l'état d'avancement des projets de chacune ou de problèmes à résoudre. Pendant cette période les chefs ont des repas exclusivement réservés au groupe social qu'ils forment, préparés et servis par l'équipe préposée à cette tâche.

L'espace rituel est aussi celui qui va accueillir la fête elle-même : les danses, les chants, la musique. Il est préparé à cette intention : année après année une plate-forme est construite et consolidée de sorte que le « spectacle » est en hauteur par rapport aux « spectateurs ». S'il est une marque humaine dans tout l'environnement, c'est cette plate-forme, en forme de



rond comportant lui-même en son centre un autre rond sous la forme d'une déclivité qui doit être entretenue et refaçonnée chaque année, la végétation l'envahissant d'une période à l'autre. Cet espace de rituel immuable s'ancre lui-même dans le concept de *fixité* que nous avons déjà vu et qui devient le support au *mouvement* que représentent les chants, les musiques et les danses. Les deux premiers déclinent ce que nous appelons « l'esprit » (littéralement d'ailleurs, le terme latin *spiritu* désignant le souffle, modulé différemment selon que l'on chante ou que l'on joue d'un instrument à vent), et la matière, ou la physicalité, tous deux mis en mouvement sur ce socle inamovible et dont la permanence est l'objet des soins de l'organisation de la Fête et l'un des objets du Grand Inversement.

L'ensemble de cet espace, par sa structure, illustre ces schèmes organisateurs de la culture de Răăpu Jirí, autour du mouvement, de la fixité et du changement. Le mouvement et la fixité comme nous venons de l'analyser, le changement par la mise en place, puis la disparition, du Grand Inversement.

Voici, résumées, les principales caractéristiques de cette fête dans leur dimension symbolique.

La chouette-effraie apparaît encore sous d'autres formes et dans d'autres occasions, notamment associée à des représentations humaines. Il est rare de trouver une représentation humaine, homme ou femme, qui ne soit pas associée à un animal. Nous connaissons ces sculptures inuits d'ours blancs, par exemple, sur lesquels est incrustée une tête humaine. Cela illustre que si nous voyons ces animaux sous leur *personnage* ours, eux-mêmes sont des êtres sociaux, avec une famille qu'ils protègent et nourrissent, *semblables* à nous par l'esprit.



Cette notion, qui est peut-être la plus répandue dans les cultures de notre monde, a son pendant à Răăpu Jiri dans la représentation, cette fois humaine, associée à tel animal avec lequel la personne partage sa *dividualité* et le manifeste de la sorte.

La chouette-effraie prend toute sa place dans cette représentation, soit en incrustation, soit en extension, selon que l'on signifie « je partage avec elle » tel ou tel caractère, ou au contraire que l'on signifie « elle partage avec moi », par exemple l'agilité, ou des dons d'observation. Dans certaines représentations plus fines il est impossible de décider si la chouette est en insertion ou en extension, paraissant être les deux à la fois et représentant ainsi les deux facettes de sa symbolique simultanément.

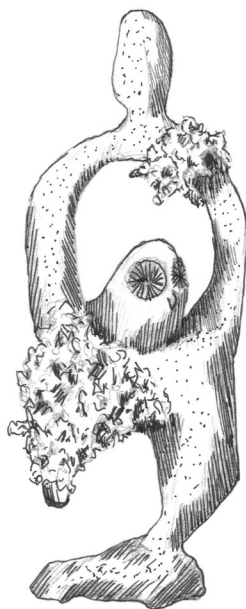


Illustration d'une chouette-effraie dont il n'est pas possible de déterminer si elle est en insertion ou en extension, associée au ventre d'une représentation féminine schématisée.



Au sein de toutes les représentations possibles il est remarquable de constater que la chouette-effraie n'est jamais associée à la représentation d'un homme, alors que d'autres chouettes peuvent l'être. La chouette-effraie est exclusivement associée aux représentations de femmes. L'effraie apparaît ainsi avoir un rapport avec la grossesse et l'accouchement, situations où elle est invoquée le plus fréquemment dans des statuettes qui représentent clairement soit une femme enceinte, soit la délivrance.

Quelle peut en être la raison ? La piste que nous avons suivie concerne une amulette en usage principalement, sinon exclusivement, parmi les femmes et qui est invoquée pour prévenir la douleur et les risques de l'accouchement. Cette amulette se présente comme un rond percé^{xxxvi}, qui peut être associé à la vulve par sa forme. C'est le lieu de différentes douleurs que vivent les femmes et notamment les douleurs de l'accouchement. Ces amulettes en quelque sorte « anti-malheur » peuvent être dessinées sur le corps ; exécutées en cuir ; elles peuvent être posées sur les emplacements douloureux. On les voit fréquemment accompagner des blessures.

L'analogie avec la chouette-effraie tient à la forme de l'amulette, proche des yeux de l'animal. Ses yeux noirs apparaissent eux-mêmes à l'identique du trou dans la piécette en cuir, l'utilisation de l'amulette par deux, sur le corps, accompagne bien cette association avec les yeux de la chouette-effraie.

On peut considérer que les statuettes féminines accompagnées d'une chouette-effraie sont elles-mêmes des amulettes censées agir dans les deux circonstances de la douleur : provient de l'extérieur (chouette associée) ou



de l'intérieur (chouette incrustée) et très probablement comme amulette contre les dangers de l'accouchement, dangers que les hommes ne vivent pas et partant, n'ont pas à être représentés avec la chouette-effraie, symbole alors d'une condition propre aux femmes, inaccessible aux hommes et à laquelle ils sont étrangers. C'est probablement la seule distinction sexuée, distinction femme/homme, en usage à Răăpu Jiri, étroitement associée à cette condition qui n'est partagée que par les femmes. Nous n'avons pas vu d'autre cas de distinction sexuée.

Bien entendu la chouette-effraie accompagne d'autres moments de la vie. Comme il arrive souvent avec les symboles, ils se déclinent et se répètent, incorporant des significations variées et non figées.

Nous avons vu ci-dessus l'association entre la chouette-effraie et les termes fondamentaux des schèmes culturels que sont le mouvement, la fixité et le changement ; nous avons identifié la relation particulière de la chouette-effraie et de la femme dans la grossesse et l'accouchement ainsi que dans la douleur ; nous avons examiné sa symbolique de guide et de protection tout autant que véhicule de différentes relations sociales entre humains et entre humains et non-humains.

De petites chouettes sont également utilisées comme pendentifs, ou posées sur les cabanes, ou contre elles, entre les branches, ce qui les rend presque invisibles, ou difficilement détectables. Les gens prennent soin de les cacher de la sorte, ayant parfaite connaissance de leur présence, mais sans la révéler. Le pendentif lui-même offre des caractéristiques propres puisqu'il peut être



visible par moments et caché à d'autres, lorsqu'il se trouve sous un vêtement par exemple.

La chouette est un animal silencieux lorsqu'il vole, extraordinairement silencieux. C'est un animal nocturne, donc qui se dévoile peu. Le jour elle se confond facilement avec la végétation et ce sont des yeux exercés qui la repèrent. Ainsi, en étant légèrement cachée, soit en pendentif soit entre les feuilles et les branchages de la cabane, la chouette est symboliquement réintroduite dans son mode de vie tout en accompagnant, par ses propriétés, les humains qui en disposent. La nuit la chouette apparaît par surprise : on ne la voit pas s'envoler dans l'obscurité et on ne l'entend pas arriver. Elle se manifeste de manière soudaine, comme si elle sortait de nulle part, venant d'un inconnu qu'elle connaît, porteuse d'un savoir et de connaissances que nous ignorons. Elle se manifeste de la même manière dans la cabane, lorsque les branches sont secouées par une personne ou par un élément, apparaissant comme gardienne des lieux et comme protection.

La chouette représente cette capacité indispensable à un chasseur, d'être au bon endroit sans se trahir, de savoir lire les indices ténus qui matérialisent une piste, d'accéder à une connaissance intime, de voir ce qui n'est pas explicite, de percevoir ce que personne ne perçoit comme l'herbe qui pousse, pendant qu'elle pousse, comme peut le faire la chouette grâce à ses énormes yeux agiles la nuit, c'est-à-dire lorsque rien n'est perceptible. Ainsi la chouette peut aussi être associée à la connaissance et notamment la connaissance de ce qui n'est pas visible pour les humains et, par extension, la perception et la connaissance de l'immatériel.



⚡ Résumé conclusif

*Un être doté de nerfs moderne, d'une intelligence sans œillères,
d'une sensibilité en éveil, a le devoir cérébral de changer d'opinion
et de certitude plusieurs fois par jour.*

Fernando Pessoa

Nous n'avons abordé que quelques thèmes, sélectionnés parmi l'ensemble des notes prises à Răăpu Jiri et au sein de la richesse de cette culture, dans le résumé forcément arbitraire et incomplet de cette communication.

Par ailleurs, deux séjours de dix semaines maximum ne sont pas suffisants pour entrer dans le détail d'une vie sociale et culturelle complexe. Si le mode de vie à Răăpu Jiri est celui des cueilleurs-collecteurs-pêcheurs et occasionnellement chasseurs, sa simplicité ne doit pas être confondue avec un quelconque simplisme social ou intellectuel. Ce n'est pas parce qu'ils ne savent pas vivre autrement qu'ils vivent comme ça : c'est parce que leur objectif, à titre collectif comme à titre individuel, est *d'avoir une vie satisfaisante*. Leur mode de vie est en parfait accord avec leur philosophie.

La société de Răăpu Jiri est, comme nous ne l'avons pas dit explicitement mais cela est présent dans chaque paragraphe de cette communication, totalement « décloisonnée » si nous adoptons une terminologie



actuelle. Les cabanes de Răăpu Jirí et la vie au grand air offrent une vie en symbiose, non seulement avec les autres, mais avec la totalité du monde, d'où personne n'est jamais séparé.

Vous l'aurez remarqué, ce document ne parle pas des Răăpu-jiriens mais de « la société à Răăpu Jirí » : nous avons évité toute similitude d'appellation avec des notions qui peuvent porter à confusion. On n'y est pas « Răăpu-jirien », et, comme bien souvent avec d'autres populations, si on leur demande « qui êtes-vous ? » la réponse est « nous sommes des personnes » ou « nous sommes des humains » ou « nous sommes des gens ». Il n'y a pas d'autre distinction et nous avons vu que ni l'organisation de la société ni celle de la famille ne fondent aucune autre espèce de classement.

Malgré la radicalité de sa différence, la société de Răăpu Jirí est pourtant composée de personnes strictement semblables à nous. L'écart entre leur monde et le nôtre montre qu'aucun type de société humaine n'est une fatalité, une « *tina* »,² mais une construction commune permanente.

La structure sociale, telle qu'elle ressort des données que nous avons pu recueillir, ne repose pas sur ce qui tend à rendre l'individu conforme – ou exclu – mais sur ce qui réunit, dans l'apparente dispersion. L'absence de famille, loin d'être un défaut de structure, en affirme en réalité une autre.

À Răăpu Jirí les enfants sont reconnus du seul fait qu'ils existent, et non parce qu'ils proviennent de telle ou telle lignée, utérine ou agnatique.

2 Selon la célèbre formule « there is no alternative »



Pour autant, pour que cela soit une structure et non une simple absence de repères, les enfants doivent pouvoir trouver une place légitime au sein du groupe social. À Răăpu Jiri c'est l'inscription de la personne dans *le mouvement* qui lui donne cette place. Les personnes ne sont pas catégorisées dans des cadres qui excluent autant qu'ils incluent (être de telle famille c'est être exclu de toutes les autres, et en même temps s'exclure de toutes les autres) mais dans un système qui inclut dans *ce qui est*, comme nous l'avons développé. La personne ne se limite pas ici à son enveloppe physique et se perçoit à la fois comme cette enveloppe et comme l'ensemble des relations qu'elle tisse avec son environnement, qu'il soit humain – celui des personnes complètes parce que douées de langage^{xxxvii} – ou qu'il soit non-humain, composé par les personnes matérielles et immatérielles auxquelles il s'adresse, qui s'adressent à lui et avec lesquelles il ressent des affinités et produit des interactions.

L'intégration de l'être humain dans cette totalité du monde se fait dans un cercle de relations réciproques où chacun influence et est influencé, composant sa personnalité d'humain et son personnage social, adaptable et mouvant, fruit de ses expériences, reconnu comme tel par les différentes identités qu'il peut prendre. « Je suis moi et je change », lot commun de tous, facteur d'intégration aussi car ce changement approfondit la perception de soi et par la même occasion de sa place parmi les autres.

Les éléments de la symbolique que nous avons abordés ici offrent un socle et un cadre également structurants pour la société de Răăpu Jiri et pour les



individus qui la composent, comme modèles d'explication du monde, organisateurs de la place de chacun, des relations entre tous, des rapports au monde dans sa diversité, vivante et immatérielle.

Ainsi le triptyque *mouvement/fixité/changement* va trouver des sources dans l'observation du mouvement des astres qui, par extension, produisent un imaginaire de l'organisation sociale, confirmant également l'ensemble des analogies descriptives, qui « font sens » dans ce contexte, et contribuent à la mise en place des schèmes organisationnels de la société, des schèmes d'identification associés, et des schèmes comportementaux, alors inconscients et de ce fait fortement structurants^{xxxviii}.

L'existence de deux lunes aux caractéristiques très différentes, également visibles pendant le jour, aux côtés d'un soleil, dont la taille apparente est identique à celle de la grande lune, autorise le support d'associations et d'analogies porteuses d'une philosophie du monde. Comme nous les avons déjà abordées, nous allons les résumer succinctement dans cette conclusion avant de passer à quelques considérations plus générales.

Dans le ciel de Răăpu Jiri deux astres sont en mouvement et un troisième, beaucoup plus petit, est fixe. L'un des deux astres, la grande lune, change d'aspect et périodiquement semble vouloir s'éteindre pendant trois nuits, son contour reste discernable mais sa surface est sombre. L'autre grand astre, le Soleil, disparaît tous les jours à la tombée de la nuit et revient au petit matin.

Cette brève description met en évidence la conformité du comportement des astres avec les trois principes de



Răăpu Jiri : le *mouvement* (deux astres bougent), la *fixité* (une lune qui ne bouge pas et un astre, le soleil, qui ne change pas), le *changement* (propre à la grande lune qui, en plus de son mouvement manifeste un changement, croissant après croissant).

Quelques associations de cette cosmologie sont faites par analogie :

- la lune en mouvement est associée à la vie, à la croissance, aux plaines et aux forêts, aux fleuves et à la mer, aux éléments (le vent, la pluie, la neige qui tombe), à la connaissance (diffusion de lumière douce qui n'aveugle pas)
- la lune fixe est associée à la mort, aux eaux stagnantes et fétides, aux montagnes enneigées (similitude de lumière et de blancheur), à la neige (déposée)
- le soleil est ambivalent et associé simultanément à la vie (il brille) et à la mort (il disparaît la nuit, il brûle avec sa chaleur, il fait mal avec les coups de soleil, il aveugle et empêche d'accéder à la connaissance). Ce n'est pas ici la mort comme poursuite de la vie dans le changement (mort naturelle où l'énergie vitale se transforme en énergie végétative), mais la mort comme arrêt brutal ou comme maladie, quelque chose qui prive de l'énergie vitale sans la transformer, qui l'avale en quelque sorte.

Le triptyque *mouvement/fixité/changement* qui organise la vie sociale trouve là à la fois une illustration, une justification et un modèle de comportement.



Nous avons vu que la société de Răăpu Jirí s'organise en deux formes sociales saisonnières. Bien qu'une telle configuration n'ait rien d'exceptionnel, elle mérite d'être interrogée à la lumière des mythes racontés par les Relembreurs et en particulier celui de la petite lune qui, autrefois, parlait le langage de humains. Mythe complémentaire de celui des origines, *in illo tempore*, dans un monde où les humains n'étaient pas libres d'être eux-mêmes, vivaient dans une société de contraintes où des êtres puissants conservaient tout alors que les gens n'avaient presque rien.

Le Grand Inversement, pendant lequel se met en place une structure sociale qui ne laisse pas la place à l'initiative individuelle, où les déplacements sont interdits, où la configuration des couples est figée, où l'identité et le genre ne peuvent pas être modifiés, où il faut travailler sans décider soi-même de quand, comment et dans quel but, semble matérialiser, au moins en partie, le mythe.

Si cela est possible dans un cadre rituel accepté par tous, cela pourrait-il perdurer au-delà et se transformer en société réellement hiérarchisée, produisant des surplus et entretenant des élites ?

Les principes de *mouvement* et de *changement* très fortement structurants à Răăpu Jirí semblent relever d'une pensée fortement articulée et mis en place pour que cela ne puisse pas se produire.

En effet, comment fixer et contrôler une population comme celle de Răăpu Jirí qui n'a pas de lieu fixe de résidence, pas de lieu de naissance, pas de date de naissance, pas d'identité individuelle ? Comment



contrôler des personnes qui apparaissent ainsi « administrativement » insaisissables ?

Comment faire émerger une hiérarchie et une autorité auprès de campements éphémères dont la composition varie tous les jours et où on ne trouvera, quelques mois plus tard, aucune des personnes qui s'y trouvaient quelques mois plus tôt ?

Se pourrait-il que la structure de la société de Răăpu Jirí, sous cette forme fluide, furtive, étendue à des relations qui intègrent le monde vivant sous différents aspects, le monde matériel dans ses composantes si diverses, le monde immatériel (de la création, des savoirs, de la musique, des émotions et des sentiments) et des phénomènes naturels, soit en elle-même la réponse collective aux mythes que les Relembreurs rendent vivants à la veillée, sous la forme d'un refus ?

En tout cas, nous nous devons de conclure que, pour la civilisation de Răăpu Jirí, **l'important est de vivre avec satisfaction.**



Ethnographie des populations de Răăpu Jiri



Crédits

*Les choses n'ont de valeur que par l'interprétation
qu'on en donne.*

Fernando Pessoa

Ce document a été produit par :

- Corto CORLO : pour les croquis
- José BRITO : pour le texte

et par toutes celles et tous ceux qui ont permis à l'une d'acquérir ses compétences et sa dextérité graphique, et à l'autre la connaissance d'un monde divers que l'uniformisation fait disparaître sous nos yeux.

Représenter et imaginer une uchronie atopique est une forme d'ode à la diversité des possibles et à l'ingéniosité sociale de l'humanité, qui se renouvelle et se revivifie à Rãăpu Jirí.



≡ Bibliographie sommaire

Rien n'est, tout devient autre.

Fernando Pessoa

Body, A. (2019), The EPR Paradox applied to macro phenomena : On the ephemeral presence in matter of the island of Rãăpu Jirí, The Einstein-Podolsky-Rosen Paradox, *Stealth Editions*

Damasio, A. (2019), Les Furtifs, *Éd. La Volte*

Demoule, J-P. (2017), Les dix millénaires oubliés qui ont fait l'histoire, quand on inventa l'agriculture, les chefs et la guerre, *Fayard*

Descola, Ph. (2006), Les lances du crépuscule, *Pocket*

Descola, Ph. (2021), Par-delà nature et culture, *folio essais*

Descola, Ph. et Pignocchi A. (2021), Ethnographies des mondes à venir, *Seuil, Anthropocène*

De Waal, F. (2010), L'âge de l'empathie, *Babel, essai*

Dougherty, P. <https://stickwork.net>



Duprey, L. (2011). L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet. *Dix-huitième siècle*, 43, 617-637. <https://doi.org/10.3917/dhs.043.0617>

Durand, St. (2018). 20 000 ans ou la grande histoire de la nature. *Actes Sud, Mondes sauvages*

Ferris A., Muehlig L., Dougherty P. (2010), Natural Magic, the art of Patrick Doougherty, Éd. John Michael Kohler Arts Center

Graeber D. et Wengrow D. (2021), Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité, *Les Liens qui Libèrent*

Gros, F. (2017), Désobéir, *Albin Michel / Flammarion*

Héritier-Augé, F. (2005). Quel sens donner aux notions de couple et de mariage : à la lumière de l'anthropologie. *Informations sociales*, 122, 6-15. <https://doi.org/10.3917/inso.122.0006>

Kropotkine, P. (1906), L'entraide, un facteur de l'évolution, *Nada éditions*

La Boétie, É. (1576), De la servitude volontaire ou le Contr'un, *en libre téléchargement à l'Université du Québec à Chicoutimi*,

http://classiques.uqac.ca/classiques/la_boetie_etienne_de/discours_de_la_servitude/discours_servitude.html



Le Quellec, J-L. (2021), *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes, Éditions du détour*

Lévy-Strauss, C. (2017), *Les structures élémentaires de la parenté, Collection En Temps et Lieux, Éd. de l'EHESS (première parution en 1949)*

Manguel, A. et Guadaluppi, G. (1999), *Dictionnaire des lieux imaginaires, Actes Sud*

Mauss, M. (2012), *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, PUF*

Mead, M. (1963), *Mœurs et sexualité en Océanie, Coll. Terre humaine, Plon*

Morizot, B. (2020), *Manières d'être vivant, Actes Sud, Mondes sauvages*

Musso, P. (2017), *La Religion industrielle, Monastère, manufacture, usine : une généalogie de l'entreprise, Fayard, Poids et mesures du monde*

Otte, M. (2016), *Arts et pensée dans l'évolution humaine, Comptes-rendus Palevol, <http://dx.doi.org/10.1016/j.crpv.2016.05.001>*

Patou-Mathis, M. (2013), *Préhistoire de la violence et de la guerre, Odile Jacob*



Pessoa, F. (2011), Livro do desassossêgo, *Ed. Assirio e Alvim*. Traduction française : Le livre de l'intranquillité, 2011, *Éd. Bourgois*

Ratier, F. (2005). La famille : lieu et lien. *Empan*, n° 60, 164-169. <https://doi.org/10.3917/empa.060.0164>

Sahlins, M. (1976), *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard

Servigne P. / Chapelle G. (2017), L'entraide, l'autre loi de la jungle, *Les Liens qui Libèrent*

Wunsch, S. (2007), Rôle et importance des processus de renforcement dans l'apprentissage du comportement de reproduction chez l'Homme, *Neurosciences [q-bio.NC]*. *Ecole pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2007. Français*. <tel-00447422>. Thèse de doctorat, disponible dans l'archive ouverte HAL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00447422>



Ethnographie des populations de Răăpu Jiri



Notes



- i C'est à peu près ce que disait Kant dans un tout autre domaine, rejoignant – ou plutôt précédant – la physique quantique qui ne tire pas de lui son nom : « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles », KANT, E., 1968 (1781), « Théorie transcendantale des éléments, Introduction à la deuxième partie », p. 77.
- ii « *Chaque bande tend à se fixer près d'un point d'eau permanent, mais les individus circulent sans cesse entre les camps et passent donc une grande partie de leur vie à se déplacer dans des territoires qu'ils n'avaient pas pratiqués auparavant et dont il leur faut apprendre les tours et les détours* ». (p. 75) in Descola, Ph. (2021)
- iii « *Confiés aux soins des femmes, nourris à la becquée ou au sein lorsqu'ils sont encore incapables de s'alimenter eux-mêmes, ces familiers s'adaptent vite à leur nouveau régime de vie et il est peu d'espèces, même parmi les félins, qui soient véritablement rétives à la cohabitation avec les humains* ». P. Descola, 2021, p. 84 à propos de la distinction faite par les Achuar dans le règne animal.
- iv P. Descola, 2021, p. 73
- v P. Descola, 2021, p. 78, cf. discours du leader des Jawoyn
- vi P. Descola, 2021, p. 75 *in fine*
- vii Graeber/Wengrow, 2021, p. 152
- viii « Pensons à la légende babylonienne populaire de Sémiramis : après avoir réussi à convaincre le roi d'Assyrie d'être « reine d'un jour » au cours d'un festival annuel, cette ancienne servante s'empresse de le faire arrêter, se proclame impératrice, puis mène ses nouvelles armées à la conquête du monde »
- ix Graeber/Wengrow, 2021, p. 153
- x Graeber/Wengrow, 2021, p. 142
- xi À ce sujet voir notamment Graeber/Wengrow, 2021, qui développent particulièrement cet aspect
- xii Formes élémentaires de liberté sociale définies par Graeber/Wengrow, 2021 : « 1) la liberté de partir s'installer ailleurs ; 2) la liberté d'ignorer les ordres donnés par d'autres ou d'y désobéir ; 3) la liberté de façonner des réalités sociales nouvelles et radicalement différentes, ou d'alterner entre les unes et les autres » (p. 636)
- xiii Voir les créations de *land art* de Patrick Dougherty sur son site web : www.stickwork.net

- xiv Le jacquier est le plus gros fruit comestible, il est d'une taille impressionnante : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Jacquier>
- xv Lévy-Strauss, C (2017)
- xvi Voir notamment Héritier-Augé, F. (2005)
- xvii *ibid*
- xviii Voir Kropotkine, P. (1906) et Servigne P. / Chapelle G. (2017)
- xix Cité dans Héritier-Augé, F. (2005)
- xx Le terme « républiques » est de nous, il fait référence à ces groupes de jeunes qui évoluent de manière autonome, tels qu'a pu les décrire Margareth Mead dans « Adolescence à Samoa », chapitre V (cf. MEAD, M. (1963)). Dans les républiques d'enfants et de jeunes de Rãăpu Jirí il n'y a pas de sélection par le sexe, aucune distinction n'étant faite à ce titre dans cette civilisation
- xxi Wunsch, S. (2007)
- xxii Cette image d'un père sans rapport de filiation ne nous est pas complètement étrangère et nous la retrouvons, malheureusement surtout, dans ces rhétoriques de l'homme fort ou de l'homme providentiel, du Duce au Führer, du Conducator au Caudillo, sans compter le « petit Père des peuples », comme se définissait Staline. La distinction, et non des moindres, est que ce rôle ne comporte à Rãăpu Jirí aucune relation de pouvoir et se situe au seul plan qui vaille, celui du soin aux autres.
- xxiii Voir le très intéressant ouvrage de Demoule, J-P., (2017)
- xxiv Propension qui semble corroborée par le fait qu'on trouve davantage de squelettes mâles que femelles dans la recherche archéologique pour les différentes espèces animales.
- xxv Le changement d'identité n'est pas une particularité de Rãăpu Jirí, cela a été observé également dans d'autres cultures au moment des changements saisonniers de structure sociale, sur la côte Nord-Ouest d'Amérique notamment. Voir à ce sujet Graeber/Wengrow.
- xxvi Pour rappel, la notion de famille vient du romain *famulus*, qui signifie *esclave de la maison*. La *familia* c'est « l'ensemble des esclaves qui appartiennent à un même homme » (...) « L'expression fut inventée par les Romains afin de désigner un nouvel organisme social dont le chef tenait sous l'autorité paternelle romaine la femme, les enfants et un certain nombre d'esclaves, et avait, sur eux tous, droit de vie et de mort ». Engels, F., « L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État », p. 28, Éd. Carré, Paris, 1893 (1884). En ligne : <https://www.marxists.org/francais/engels/works/1884/00/fe18840000.htm>

- xxvii Voir notamment Bruno Latour,
<https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/a-voix-nue/une-approche-pluridisciplinaire-1283240> et Descola, Ph. (2021)
- xxviii Voir à ce sujet Descola, 2021, p. 164/165
- xxix Ce que les Grecs, avant Parménide, désignaient par *τα οντα*, ce qui existe. Cf. Jean-Pierre Vernant, *La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque*.
- xxx JACKSON Michael, 1990. « The Man Who Could Turn into an Elephant : Shape Sifting among the Kuranko of Sierra Leone », in Michael JACKSON et Ivan KARP (dir.), *Personhood and Agency. The Experience of Self and Other in African Cultures*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, pp. 59 – 78. Cité par Descola, 2021, p. 64
- xxxi Voir MAUSS, M. (2012)
- xxxii Pour une description rapide de la notion de *renforcement* voir : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Renforcement>
- xxxiii La violence n'est pas nécessairement consubstantielle à l'humanité. Voir à ce sujet le très documenté ouvrage de Marylène Patou-Mathis, « Préhistoire de la violence et de la guerre », 2013
- xxxiv CAETANO VALCAÑERAS Leonor, « La cultura taína baix la mirada dels primers descobridors », mémoire de master, Universitat de Barcelona, Departamen d'història d'Amèrica i Àfrica, NIUB: 15301381, p. 12
- xxxv Les Tainos procédaient ainsi : « tienen su ley compendiada en canciones antiguas, por las cuales se rigen, como los moros por la escritura » (leur loi est compilée dans d'anciennes chansons, par lesquelles ils se régulent, comme le font les maures avec l'écriture). CAETANO VALCAÑERAS Leonor, p. 24.
- xxxvi De telles amulettes sont en usage parmi les Indiens d'Amazonie et on les trouve également en Sibérie, elles sont identifiées également au paléolithique. Voir Otte, M. (2016), p. 160 « *Les rondelles perforées, identiques à celles des Amérindiens et des Sibériens actuels, y sont destinées à rejeter les forces maléfiques* ».
- xxxvii P. Descola, 2021, p. 29
- xxxviii Sur les schèmes, se reporter au chapitre IV, « Les schèmes de la pratique », p. 169 et suiv. P. Descola, 2021.



Ce document *Notes ethnographique sur la population de Rãăpu Jiri* est publié sous licence Creative Commons : <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/fr/>



SITE WEB DE L'ARTISTE CORTO CORLO :
WWW.CORTOCORLO.COM

