



institut universitaire
graduate institute
d'études du développement
of development studies

Itinéraires

Prétextes anthropologiques II

Textes réunis par Gilbert RIST et Yvan DROZ

Notes et travaux n° 53

ITINÉRAIRES
Notes et Travaux
n° 53

PRÉTEXTES ANTHROPOLOGIQUES II

Textes de

Catherine BERRUEX
Céline BRUN
Emilie MOTTIER
Eric PERROT
Eva PILLADO PAZ
Dorothy Jula PREZZA
Ingrid TAPIA

réunis et édités par

Yvan DROZ et Gilbert RIST

© IUED, mai 1999

FS 12.-

INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES DU DÉVELOPPEMENT
Service des publications
Case postale 136 – CH-1211 GENÈVE 21
<http://www.iued.unige.ch>

Table des matières

Avant-propos	7
Le terroir : espace, des vivants et des morts.	
Terre et enterrement aux Ormonts	9
Catherine BERRUEX	
Introduction	11
La terre	12
Attachement à la terre et enterrement	18
Conclusion	22
Bibliographie	24
La construction du corps : quand le sport se fait travail.	
Les contraintes du bodybuilding	25
Céline BRUN	
Introduction	27
Problématique	27
Démarche	27
Le corps sculpté	27
Les adeptes et leurs pratiques	30
Conclusion	33
Bibliographie	34
Le maquillage : mensonge social ou vérité personnelle ?	35
Emilie MOTTIER	
Introduction	37
Les femmes et le devoir de plaire et de séduire	37
Etre ou paraître	40
Le maquillage : superficialité ou mise en évidence de l'identité ?	40
Effets du maquillage sur le comportement en société	41
Le maquillage comme protection sociale	42
Les femmes touareg du Hoggar	42
Conclusion	43
Bibliographie	44
Mise en scène de la rue quotidienne : saltimbanques et musiciens	45
Eric PERROT	
Introduction	47
L'objet d'étude et la méthode	47
Les lieux	48
La juridiction	48
Les artistes	49
Le public	51
Les interactions	52
Conclusion	53
Bibliographie	54

Le corps du mort : rituels pour les vivants	55
Eva PILLADO PAZ	
Introduction	57
La toilette du mort en Afrique	59
La toilette du mort en Occident	62
Bibliographie	65
Des objets et des croyances : reliques catholiques et fétiches africains	67
Dorothy Jula PREZZA	
Problématique	69
Démarche	69
Les concepts de <i>relique</i> et de <i>fétiche</i>	70
La vénération des reliques dans le catholicisme	71
Les fétiches baoulé de Côte d'Ivoire	75
Ressemblances et différences entre les deux pratiques	76
Conclusion	77
Bibliographie	78
De l'Altiplano au Jura : rythmes de vie et manières de table. La nourriture comme enjeu à Tinkipaya et à Saint-Livres	79
Ingrid TAPIA	
Introduction	81
La région de Tinkipaya	82
La région de Saint-Livres	83
La production et la préparation de la nourriture	83
La procréation	85
La transmission des connaissances	85
La famille étendue	86
Le déroulement des repas	86
Conclusion	88
Bibliographie	89

Avant-propos

A quoi s'intéressent les anthropologues ? La réponse est évidente : aux pratiques sociales, à ce que tel groupe social fait par conviction profonde, par souci de se distinguer, par « tradition », délibérément, par conformisme, par nécessité ou par intérêt.

Les études « classiques » s'efforcent généralement de comprendre l'ensemble de pratiques qui concourent à la reproduction sociale d'un groupe donné, en décrivant les rôles assignés à chacun ou les initiatives d'acteurs tentés par l'innovation, en suivant les variations saisonnières des travaux agricoles ou en démêlant le labyrinthe des réseaux qui déterminent la vie des « reliés », sans oublier les temps forts, les « lieux moments », où sont célébrées des cérémonies qui condensent l'essentiel de la vie sociale.

Mais on peut aussi considérer certaines pratiques sociales plus spécifiques, qui ne concernent qu'un moment de la vie, qui sont revendiquées par une fraction de la société pour en marquer l'identité, ou qui rassemblent périodiquement des acteurs qui, normalement, ne se fréquentent guère. C'est dans ce registre que s'inscrivent les textes qui suivent. Quelles sont les raisons pour lesquelles certaines personnes s'adonnent à ce que l'on pourrait appeler des « pratiques mineures », comme le bodybuilding ou le maquillage ? Que se passe-t-il lorsque, le jour de la fête d'un saint, on expose solennellement ses reliques ? Comment comparer le mode de production et les manières de table des *campesinos* boliviens et des agriculteurs vaudois ? En quoi la toilette mortuaire répond-elle à des rationalités différentes en Suisse et en Afrique ? Quelles relations les artistes de rue entretiennent-ils avec leur public ? Ou encore : existe-t-il un lien entre l'attachement des paysans vaudois à leur terre et leur désir de s'y faire enterrer, plutôt que d'être incinérés ?

Tous ces travaux ont été réalisés dans le cadre du cours de Tronc commun d'anthropologie. Nous avons décidé de les publier à la fois pour leur intérêt immédiat et pour l'originalité de leur démarche. Petits coups de projecteurs qui éclairent les aspects tantôt cachés (qui a jamais poussé la curiosité jusqu'à savoir comment procédaient les employés des pompes funèbres ?) tantôt banalisés (qui s'étonne encore des saltimbanques de rue ou des visages maquillés ?) de notre société. A quoi s'ajoute une intention pédagogique, pour indiquer aux étudiants présents et à venir quelles surprises peuvent réserver de brèves enquêtes de terrain.

Nous aurions souhaité recueillir dans ces nouveaux *Prétextes anthropologiques* un nombre plus important de contributions, tant il est vrai que d'autres recherches — tout aussi intéressantes — y auraient trouvé leur place. Malheureusement, le long travail de mise en forme et de corrections, préalable à toute publication, en a découragé plus d'un et plus d'une. Cela ne donne que plus de mérite à celles et ceux qui ont joué le jeu et qui ont accepté nos exigences rédactionnelles. Espérons que, pour eux, cette expérience sera le prélude à de nombreuses autres.

Yvan DROZ

Gilbert RIST

**Le terroir :
espace, des vivants et des morts
Terre et enterrement aux Ormonts**

Catherine BERRUEX

*En mémoire de mon père, Ernest Berruex,
homme de la terre.*

Avec tous mes remerciements à :
Edith Favre
Michel Favre
Edouard et Ernestine Nicolier
Marie-Madeleine Pernet
Violette Pernet

Introduction

Présentation du sujet

Ormont-Dessus est une commune située dans les préalpes vaudoises, dans une vallée entourée de toutes parts de montagnes. Avant le développement des voies de communications, surtout au siècle dernier et dans les années 1900, c'était une région extrêmement isolée et difficile d'accès qui devait sa subsistance à l'agriculture. L'agriculture a caractérisé de façon prédominante le mode de vie jusque dans les années soixante environ, époque à laquelle l'économie s'est fortement tournée vers le tourisme. Toutefois, par rapport à d'autres régions touristiques autrefois rurales, il subsiste un nombre relativement élevé d'exploitations agricoles et les habitants d'Ormont-Dessus restent issus des familles traditionnelles qui se sont installées dans la région dès le XV^e siècle environ.

J'ai moi-même de très fortes attaches dans cette commune et je me suis toujours intéressée à la question du rapport à la terre des Ormonans¹ et des paysans en particulier ; dans ce travail, j'ai voulu aller à la rencontre des paysans pour voir comment conceptualiser le rapport à la terre.

A cette piste de recherche s'ajoute une seconde : j'ai appris que les Ormonans, en particulier les habitants d'Ormont-Dessus, étaient peu enclins à l'incinération de leurs morts. Ceux-ci restent attachés au rituel de l'ensevelissement, malgré une tendance croissante en Suisse à l'incinération, que ce soit chez les catholiques ou les protestants. C'est ainsi que j'ai cherché à savoir dans quelle mesure le souhait d'être enterré pouvait être lié à l'attachement à la terre et au désir d'un retour à la terre. L'étude de Marcel MAUSS (1923-24) est utile pour envisager ce retour à la terre.

¹ Les Ormonans sont les habitants des communes d'Ormont-Dessus et d'Ormont-Dessous.

Méthode

J'ai effectué six entretiens approfondis avec des personnes âgées de 70 à 85 ans qui avaient grandi dans la commune et qui étaient soit paysannes elles-mêmes, soit issues directement de familles paysannes². Leurs témoignages m'intéressaient particulièrement car c'est leur génération qui a vécu le plus de changements : l'ouverture de la vallée accompagnée de progrès technologiques dans l'agriculture et dans la vie quotidienne en général. Dans leur enfance, on allait encore à pied ou à dos d'animal et on peut parler à cette époque d'une agriculture de survie ; puis ces personnes ont participé au développement d'une agriculture plus intensive, à l'augmentation de la production, à la mécanisation du travail, au développement des routes, à l'électrification, bref, au changement des conditions de vie et des *possibilités* de vie. En effet, avec l'ouverture de la vallée, de nouvelles possibilités se sont offertes aux jeunes qui ont choisi de faire des apprentissages ou de poursuivre leurs études ; l'agriculture n'était plus le meilleur ni le seul moyen de subsistance. Néanmoins, beaucoup sont restés paysans et c'est pourquoi l'attachement à la terre prend toute sa signification : l'amélioration des conditions de vie n'a pas changé les valeurs fondamentales du paysan et celui-ci reste ancré dans son mode de vie ou sa région, ce qui lui procure bien plus que des gains matériels.

Interroger les jeunes constituerait une autre recherche, car l'attachement à la terre demeure, mais prend d'autres formes. Dans un monde rural en transformation, quel est l'avenir des jeunes paysans et que deviennent les valeurs liées à la terre ? Avant de pouvoir tenter de donner des éléments de réponse à ces questions, il m'a d'abord semblé important d'étudier le rapport à la terre des générations précédentes, qui leur ont transmis leurs savoirs et leurs savoir-faire.

Si le rapport à la terre est en transformation, qu'en est-il de l'attitude face au rituel de l'enterrement : allons-nous aussi assister à un changement dans ce domaine, c'est-à-dire à une augmentation de la pratique de l'incinération ?

La Terre

Mes questions portaient sur la représentation que mes interlocuteurs se faisaient de la terre, du paysan, de la relation qu'entretenait le paysan avec la terre, mais j'ai aussi tenté d'aborder la question de la propriété du sol et de sa transmission. A partir de là, j'ai essayé de conceptualiser le rapport à la terre et les valeurs qui lui sont liées.

Je me suis vite rendu compte que c'était un thème sur lequel il était difficile d'obtenir des réponses concrètes : en effet, de même le poisson ne se pose guère de questions sur l'eau qui l'entoure et lui permet de vivre, de même le paysan ne s'interroge guère sur son rapport à la terre. Le paysan parle peu de sa terre : « *c'est simple et si difficile d'en parler* », « *on ne peut pas en parler, ça se vit* ». La terre fait partie intégrante de la vie du paysan, elle la forme et la rythme. Mais elle ne porte pas en elle des caractéristiques qui lui sont propres : le contact, la relation avec elle et

² Certaines de leurs paroles sont en italique dans le texte.

surtout son travail permettent de lui attribuer des traits ; ce n'est qu'à partir du contact entre le paysan et sa terre que celle-ci devient vivante.

Le travail de la terre

Le travail du paysan comporte une multitude d'activités. Le soin du bétail et des vaches en particulier, qu'il faut traire, nourrir, soigner, déplacer selon la saison, inséminer, mener au marché d'élimination, vendre ou acheter ; la fenaison, la coupe de bois, l'entretien des machines, des bâtiments et des prés. Mais la vie agricole tourne aussi autour de rencontres entre pairs aux syndicats d'élevage, à la société de laiterie, de visites de représentants ou du vétérinaire, et de plus en plus également autour de contraintes administratives et de formulaires qui doivent être remplis pour obtenir telle ou telle subvention. Certaines de ces activités sont quotidiennes et d'autres ont lieu selon le temps, la saison ou l'urgence. Toutes ces tâches n'ont d'autre fonction que la production de lait et de viande : c'est ainsi l'animal bovin qui donne sens à toutes ces pratiques et qui constitue la principale source de revenu (DROZ, 1998).

Pénible et gratifiant

Pour le paysan la terre est avant tout un travail, « *un gagne-pain* ». Pour imager ce travail on peut penser à l'œuvre de Millet, peintre du monde rural, dont l'œuvre trace avec beaucoup de fidélité le travail du paysan dans ses tâches et dans ses émotions diverses. En effet, se dessine le couple indissociable du travail et des sentiments, de l'effort physique et de l'attachement à la terre. En observant les outils (fourche, pelle, râteau, marteau, etc.) du paysan, on se rend compte de la part d'intemporel dans le travail du paysan : malgré tous les apports technologiques, il y a des gestes et des émotions qui restent inchangés.

Il est intéressant de remarquer qu'il y a souvent des reproductions de Millet³ ou d'autres images représentant la nature et le travail à la ferme ornant les murs des cuisines, la pièce où l'on vit principalement, des intérieurs paysans : les paysans se reconnaissent dans ces œuvres et représentations, ce qui peut être considéré comme le cœur de l'attachement à la terre et à d'un certain mode de vie : non contents d'une dure journée de travail et d'un contact permanent avec les montagnes et la nature, les paysans ressentent encore le besoin de décorer leurs murs avec les rappels continuels de leur vie quotidienne. Le travail de la terre prend ainsi l'allure d'une vocation qui touche chaque aspect de la personne et de sa vie.

Ce couple indissociable du travail pénible mais gratifiant a pris différentes formes dans mes entretiens : « *c'est une lutte, mais c'est aussi un plaisir* », « *c'est pénible mais gratifiant aussi* », « *c'est dur, mais si on ne l'aimait pas, notre terre, on ne tiendrait pas le coup* », « *c'est beau, mais difficile* ». Il permet un certain équilibre car on ne verse jamais ni dans un excès de romantisme ni dans le misérabilisme en décrivant sa vie de paysan. Elle constitue un savoir accumulé par de nombreuses générations, d'où une certaine révolte face aux exigences actuelles imposées par l'Etat

³ *L'Angélus* ou *Les Glaneuses*.

et perçues comme une intrusion dans ce savoir : « *faudrait qu'ils viennent voir, ces gratté-papiers, qu'ils viennent travailler pour voir comment ça va !* ».

Indépendant et dépendant

Au couple travail/émotions s'ajoute le couple indépendance/dépendance ; ces deux couples sont très présents dans les discours. Le travail de la terre est une activité indépendante qui constitue la fierté du paysan : être indépendant, c'est une volonté mais aussi un sentiment de liberté : « *il faut être son maître* », « *on est maître à bord* », « *on travaille pour soi* ». Mais, en même temps, on est et on reste tributaire du temps et des saisons. Dans cette perspective, on pourrait imaginer que même si les exigences de l'Etat étaient cohérentes et réalisables, elles seraient mal reçues, car perçues comme une entrave à l'indépendance. La dépendance ne peut venir que du « non-humain ». Pourtant, cette volonté d'indépendance révèle un paradoxe dans le statut du paysan, car celui-ci est en pratique dépendant financièrement de l'Etat, si bien que l'autonomie et la liberté sont plutôt des illusions.

Claude MICHELET exprime très bien cette dépendance face aux phénomènes naturels, d'où découle toute une attitude envers la vie, le travail et la terre : « De cette vieille agriculture, il faut conserver un certain esprit, celui qui donne la patience, l'entêtement, l'obstination, qui rappelle à l'homme que, quelles que soient ses connaissances, son matériel et tout son bagage professionnel, il reste et demeurera à jamais impuissant devant certains phénomènes naturels. [...] Il faut retrouver cet atavisme de terrien, cette espèce d'acceptation paisible de l'événement qui n'est pas du fatalisme résigné ou du défaitisme, mais pleine conscience de son impuissance devant certains faits, de sa faiblesse d'homme. Il est sain, et je crois indispensable, d'avoir toujours à l'esprit que nous ne pouvons pas vaincre la nature. Nous l'apprivoiserons de plus en plus, nous la domestiquerons, c'est bien, nous sommes là pour ça, mais jamais nous n'en serons maîtres. Un jour viendra où un événement, tout ce qu'il y a de plus naturel, nous remettra à notre juste place, les pieds sur terre » (1975 : 24).

Etre paysan dans l'âme

Dans mes entretiens, le choix des mots et des expressions pour qualifier le paysan est très significatif : « *appel du sang* », « *je me sentais poussé comme paysan* », « *on est un peu comme marqué au fer rouge* », « *il faut avoir le virus* », « *on a le goût ou on ne l'a pas* », « *on est ancré là-dedans* », « *être paysan dans l'âme* », « *être un authentique paysan* ».

Même si l'on peut juger heureux que les paysans parviennent à se sentir paysans dans l'âme alors même qu'ils n'ont pas eu, ou rarement, le choix d'une autre activité, il y a dans ce sentiment quelque chose d'extrêmement puissant et profond qui donne sens à leur existence. Ce sentiment profond de répondre à une vocation procure une sensation de bien-être et façonne un mode de vie. Comment expliquer autrement qu'il n'y ait pas ou peu de paysans retraités ? C'est un style de vie auquel on tient et qui procure des satisfactions autres que matérielles. Mais c'est aussi une activité si exigeante et prenante – « plus on s'investit, plus on réussit » – que l'on n'apprend pas à cultiver d'autres activités, d'autres goûts, qui pourront être exploités à la retraite. Passion, peut-être, mais que faire d'autre ?

Un authentique paysan porte un grand soin à l'apparence de son exploitation et de sa ferme. Le soin porté au bétail, aux bâtiments, aux machines et à la terre est garant d'une bonne image du paysan, d'une bonne productivité, mais relève aussi de l'ordre moral car « ce qui mérite d'être fait, mérite d'être bien fait » : faire bien est une marque de respect envers soi-même, son entourage et la Nature. « Un authentique paysan, c'est quelqu'un qui se donne à fond, qui est un peu marqué au fer rouge ; qui se dépense beaucoup, qui met tout son cœur à l'ouvrage, qui soigne bien son bétail, ses prés, ses bâtiments, qui sait faire ses fourrages au bon moment. Un paysan qui ne fait pas bien, je ne vois pas comment il arrive à un résultat positif. »

L'amour de la terre

Le paysan entretient un rapport particulier avec les bêtes et la Nature, car elles le font vivre, de même que son travail lui procure un certain plaisir : satisfaction du travail bien fait, une bonne qualité de foin ou encore un bétail sain et productif avec lequel il entretient une relation affective. Mais ce plaisir est à distinguer d'un autre, celui-ci plus profond, lié à l'amour de la terre mais aussi de la vallée, du lieu d'origine. Amour indissociable de l'idée de racines où l'on puise des forces et de celle d'affiliation à une communauté terrienne. Amour ressenti par tous les habitants de la région, mais par les paysans en particulier, du fait de leur rôle privilégié de producteurs et de protecteurs du patrimoine. Partir pour vivre ailleurs n'est généralement envisageable qu'à court terme, et si certains paysans sont partis définitivement, c'est par nécessité. « *Nous, on aime la montagne parce qu'on y est né* », « *on s'attache là où on doit fournir des efforts* », « *la terre nous récompense de la peine qu'on se donne et nous on lui donne notre amour* ».

Pour les paysans, cet amour de la région et de la terre reste très lié à leur travail et à l'effort fourni. J'ai trouvé chez mes interlocuteurs une préoccupation réelle quant au sentiment qu'ont les jeunes par rapport à la terre. Certains pensent que les jeunes l'aiment moins et d'autres pensent qu'ils l'aiment différemment. La mécanisation du travail, la nécessité d'avoir une autre source de revenu que l'agriculture ainsi que les contraintes administratives croissantes contribueraient à modifier profondément le rapport à la terre ; les jeunes y resteraient très attachés, mais à la manière des autres habitants de la commune plutôt qu'à celle des « authentiques paysans » qui sont « paysans dans l'âme ». Pour mes interlocuteurs, il ne s'agit pas d'un reproche, mais simplement d'une interrogation ou d'un constat : ainsi, les jeunes paysans ne sont plus véritablement indépendants et sont en quelque sorte victimes de changements structurels.

La propriété du sol : « si on a la terre, on a la vie »

Le sol comporte une valeur qualitative et une « valeur émotionnelle ». J'ai tenté d'aborder cet aspect en posant des questions sur la transmission du patrimoine et le remaniement parcellaire.

Un paysan est très fier de transmettre ses terres et ses biens à ses enfants, et c'est une grande satisfaction si ceux-ci ont aussi la fibre paysanne. Toutefois il est conscient qu'un legs dans de telles conditions est un privilège et que bien souvent ses enfants

loueront ou vendront le domaine. Bien que triste, cela ne semble pas être un « drame » : le drame est plutôt celui d'une terre pas ou mal travaillée. Car la terre est une richesse et une terre non travaillée est une richesse négligée. La notion de patrimoine comme bien reçu et transmis de génération en génération est très importante pour le paysan qui se fait une fierté et aussi parfois un devoir de rassembler des terrains et des chalets en nombre suffisant pour tous ses enfants : c'est une manière d'assurer leur avenir et leur subsistance en leur garantissant de rester propriétaires et indépendants. Le paysan souhaite transmettre bien plus que les valeurs qualitatives et émotionnelles de ses biens : c'est aussi un mode de vie et une manière de penser.

Pourtant, la valeur émotionnelle intervient peu en dehors de la transmission des biens. Il m'a semblé que l'on parle plus souvent de bonne ou de mauvaise terre, et durant les remaniements parcellaires on invoque une nécessaire justice et une qualité équivalente de terrain. Mais cela est rendu pratiquement impossible par le fait que les paysans possèdent des terres à des altitudes différentes dans la vallée, témoignage de la transhumance d'autrefois : chaque famille possédait plusieurs propriétés qui constituaient durant l'année les diverses étapes du « remuage »⁴ ; cette pratique permettait d'exploiter au mieux toutes les terres disponibles ; elle impliquait des déplacements fréquents et un important mouvement, de gens et de bêtes, selon le temps et les saisons. Ces habitudes migratoires étaient individuelles, par famille, et non comme dans le val d'Anniviers où tout un village « remuait » en même temps⁵. On comprend dès lors la difficile tâche du remaniement parcellaire censé regrouper des parcelles de qualité et d'accessibilité variées, épargnées dans la commune. Cette difficulté est propre au remaniement parcellaire et ne concerne pas la terre comme bien inaliénable qui doit rester à tout prix dans la famille.

En transmettant ses terres, on transmet plus un droit d'usage qu'un bien propre, si bien que la terre n'est pas vraiment la propriété exclusive d'une personne. Il n'est pas rare de louer son terrain à bas prix ou de faire don de sa part d'héritage à quelqu'un de la famille qui l'exploitera. La transmission des biens ne s'effectue pas dans une logique de lignée masculine mais dans celle de toute la parentèle. Nous retrouvons ici deux idées : d'une part, la terre ne comporte pas de caractéristiques intrinsèques, car c'est la relation qu'un individu a avec elle par son travail qui fait ressortir ses qualités et ses valeurs, et, d'autre part, une terre non travaillée est une richesse qui dort. La propriété du sol ne se situe ainsi pas tant dans une logique économique et financière que dans une logique de reproduction de l'entreprise agricole au sein de réseaux familiaux.

La religion, la spiritualité et la terre

Depuis la Réforme, les Ormonans sont des protestants fervents. La terre s'inscrit dans une perception croyante. Yvonne PREISWERK (1983) parle de « gens de la terre et terre de fidèles ». « *La terre avait été crée par Dieu ; du reste personne ne travaillait le dimanche. On travaillait la terre, les Cieux et la terre avaient été créés, le septième*

⁴ Transhumance en patois ormonan.

⁵ Actuellement, le remuage de bêtes reste fréquent. Mais grâce aux moyens de transport et aux routes, et aussi pour des raisons de confort, les paysans et leur famille vivent principalement dans un seul chalet dans le fond de la vallée, même si par goût certains passent l'été à l'alpage.

jour, tu te reposeras. C'était ancré, les gens avaient une confiance énorme. C'était leur but et leur gagne-pain, et c'était aussi un sentiment de vie, car les gens ici ne vivaient que de leurs produits. Quand mon grand-père avait planté son champ de pommes de terre, il s'agenouillait au pied et il demandait la bénédiction sur son travail. C'était la confiance énorme ; la terre avait été crée et c'était leur vie. Ils avaient confiance en Dieu et confiance que la terre allait leur rapporter quelque chose. »

Mais à côté de la perspective chrétienne se trouve aussi une dimension spirituelle issue du contact qu'entretient l'Homme avec la Nature et avec ses racines. La Nature stimulerait la contemplation et l'introspection, d'autant plus que le paysan travaille souvent seul ; cette méditation peut être liée à la tradition chrétienne, mais peut aussi faire référence à un rapport à la terre plus « archaïque » et païen lié à la Terre-Mère. « C'est quelque chose de simple, de profond, qui est beau et qui est stable : on trouve dans la vie quelque chose qui est supérieur aux choses matérielles. »

Théodore MONOD écrit : « Le désert nous réapprend les gestes naturellement rituels, inscrits, voire dirigés par le cosmos. Un homme soumis à la modernité et au béton est démunis dans un tel monde, s'il ne se régénère pas aux deux niveaux essentiels qui le structurent verticalement et horizontalement : la Terre et le ciel. Le citadin n'est plus fils de ces deux éléments nourriciers » (1997 : 83). Qu'importe si cette citation porte sur le désert, car le sentiment d'unité entre la nature et les hommes ne dépend pas du cadre mais du sentiment de proximité avec le « cosmos » et les « éléments nourriciers », pour reprendre des termes de MONOD. Pour SAINT-EXUPERY, c'est le contact, mais aussi le travail qui mènent à une certaine spiritualité : « La terre nous en apprend plus long sur nous que tous les livres. Parce qu'elle nous résiste. L'homme se découvre quand il se mesure avec l'obstacle. Mais, pour l'atteindre, il lui faut un outil. Il lui faut un rabot, ou une charrue. Le paysan, dans son labour, arrache peu à peu quelques secrets à la nature, et la vérité qu'il dégage est universelle. De même l'avion, l'outil des lignes aériennes, mêle l'homme à tous les vieux problèmes » (1939 : 9).

La terre : des valeurs sûres ?

L'agriculture suisse et plus spécialement l'agriculture de montagne est actuellement menacée. Il est indéniable qu'elle est en train de subir des transformations profondes qui touchent non seulement un mode de production, mais aussi tout un système de représentations sociales et de valeurs. Que deviennent-elles ? Se transforment-elles ou constituent-elles un refuge ? L'inquiétude et le mal-être des paysans sont hélas bien réels : « *on a la corde au cou* », « *on est pris au cou* », « *nous sommes menacés* », « *on nous abandonne* », « *ne comprennent-ils pas que c'est la nature du sol qui commande ici, pas nous, et pas eux ?* ». Il n'y a pas d'alternative à la production laitière en montagne, on peut donc aisément comprendre la panique et la colère face à la baisse du prix du lait et au refus de l'industrie laitière d'assurer la collecte du lait de la commune. Les paysans encore exploitants sont inquiets pour leurs propres revenus, mais c'est aussi l'avenir de la vallée, des jeunes ou des futurs paysans qui est en jeu.

« *Je suis très attachée à la terre parce que j'y vois des valeurs beaucoup plus sûres que dans le monde où quelque fois c'est tellement dilué, où on n'a pas de racines, où c'est moins stable. Je plains les gens qui n'ont pas de racines. [...] La terre porte en*

elle des valeurs qu'on ne peut pas taxer, quelque chose de tellement profond. Quelque chose de solide. Un arbre, s'il a de bonnes racines tient bien, s'il n'a pas de bonnes racines, il verse tout de suite. Si on peut se cramponner à quelque chose, c'est là où se trouve l'essentiel de la vie. J'aime mieux une vie bien vécue plutôt que d'avoir une facilité, une aisance qui est un peu du vent. [...] Tous les cultivateurs ont une attaché particulière qu'on ne trouve pas ailleurs où c'est moins profond. Je le sens. Moi, j'avais des racines dans la terre, il me semblait que c'était là mon idéal. J'y voyais des valeurs fondamentales. »

Le travail de la terre, sa propriété, son amour, la religion, la spiritualité, la référence aux ancêtres et aux racines ou l'» atavisme de terrien » de MICHELET sont présents chez tous mes interlocuteurs ; elles leur ont été transmises et leur ont permis de vivre toutes sortes de changements, même si, souvent, face à une situation difficile, la nécessité l'emportait : il fallait vivre et s'il n'était plus possible de gagner sa vie par l'agriculture, certains sont partis, d'autres ont modifié leur mode de production et d'autres encore ont changé de profession. Les valeurs sont restées et restent encore présentes, même si elles ne sont plus forcément liées à l'action.

Attachement à la terre et enterrement

Si le rapport à la terre n'a pas été très facile à aborder, celui de l'enterrement le fut encore moins, mais pour d'autres raisons. Concernant le rapport à la terre, il s'agissait pour mes interlocuteurs de mettre des mots sur un thème qui fait partie intégrante de leur vie quotidienne sans pour autant qu'ils ne l'expriment comme tel. La mort fait partie de la vie, mais parler de ses modalités est délicat, car la mort n'est pas de notre ressort et l'anticiper, en parlant du rituel funéraire que l'on préfère, peut apparaître comme jouer avec sa vie.

C'est un sujet, qui, s'il est discuté, ne l'est que dans le cadre de la famille proche et les questions que je voulais poser m'ont paru comme une intrusion dans quelque chose de trop intime, d'autant plus que j'ai fait mes entretiens à la période de Noël ! L'âge des personnes avec lesquelles je me suis entretenue peut aussi expliquer la pudeur ou la réticence face à un tel sujet. C'est pourquoi j'ai simplement demandé à mes interlocuteurs s'ils pensaient qu'il y avait un lien entre l'attachement à la terre et l'enterrement ; puis j'ai estimé s'ils étaient prêts à aborder la question de plus près.

Ainsi, le lien entre l'attachement à la terre et l'enterrement a été difficile à mettre en évidence. Avant d'aborder la question de savoir pourquoi les Ormonans semblent tenir à la pratique de l'ensevelissement et dans quelle mesure la terre joue un rôle, il me semble important de préciser que l'attachement à la terre ne peut en aucun cas constituer un élément d'explication unique. D'autres réponses tiennent au fait que la pratique de l'enterrement est le lieu de rencontre d'une multitude de rites et qu'elle est un événement communautaire.

Pratique et sens de l'enterrement

Le rituel mortuaire est aussi, et peut-être surtout, un rituel de vie : il est destiné aux vivants pour guérir et réconforter, pour transformer un événement triste en un événement positif qui permettra à la communauté de se reconstituer après la perte de l'un de siens. Si l'inhumation répond à la nécessité de se protéger de l'impureté du cadavre, ses modalités trouvent une explication dans l'imaginaire de chaque culture.

Louis-Vincent THOMAS (1985) fait une analyse de la pratique et du sens de l'enterrement en soulignant l'importance de la valence féminine et maternelle de la terre, qui est considérée comme une source de fécondité et un lieu de transformation. Mais, cette centralité de la terre n'explique pas tout ; la symbolique du cimetière montre qu'on ne dépose pas le défunt en pleine terre, mais plutôt sous la terre ou même sur la terre dans le cas des caveaux.

Arnold VAN GENNEP (1909) souligne que dans les diverses cérémonies qui accompagnent le cours de la vie, tels les rites de passage, on trouve celle du « partage » : pendant un temps plus ou moins long, le sujet de la cérémonie ne doit pas toucher la terre ; on le porte à bras, en litière, à cheval, en voiture ou on l'installe sur un siège, sur un trône. L'important est d'être surélevé ou soulevé. Ainsi, le rituel de l'enterrement n'a pas pour but d'empêcher la pollution de la terre considérée comme sacrée au contact d'un être impur. Son explication résiderait dans ce rite de partage, qui se présente lors de la naissance, de la puberté, de l'initiation, du mariage, de l'ordination, des funérailles, etc. et qui constitue un « rite de marge » : à ce moment l'individu n'appartient ni au monde sacré ni au monde profane. On le maintient dans une position intermédiaire, entre ciel et terre, entre vie et mort.

Pour reprendre la symbolique du cimetière, THOMAS affirme que le rejet du mort au cimetière ne va pas sans conduites compensatoires, car le culte des morts se polarise au cimetière, sur les tombes. Selon l'expression du pasteur d'Ormont-Dessus qui faisait référence aux tombes très bien entretenues et visitées, « *aux Ormonts, les morts sont très présents* ». Le culte du souvenir est une pratique à laquelle on tient, même si elle peut aussi relever du devoir moral envers la personne défunte ou du regard social des villageois, qui jugent si on est suffisamment respectueux ou non. « *Je pense que la majorité des Ormonans veut se faire enterrer : le cimetière est un lieu de recueillement et de souvenir ; c'est un respect d'aller se recueillir.* » Le soin particulier des tombes peut dénoter un certain héritage catholique ou païen car la vénération des morts ne fait pas partie du protestantisme. Le cimetière constitue en outre un lieu privilégié pour étudier les représentations sociales de la mort, du « voyage », de la certitude des retrouvailles, etc. En effet, les formes, les matériaux ou les inscriptions témoignent du désir de perpétuer des liens, d'atténuer la séparation ou d'affirmer l'immortalité. THOMAS souligne qu'avec l'incinération et la dispersion des cendres, le rituel funéraire risque de tourner court en ce qui concerne la séparation et de la mise à l'écart.

L'incinération moderne, qui se distingue de l'incinération hindoue, ne dispose pas d'un riche arrière-fond symbolique. Même si elle est précédée de rites religieux et si elle n'est nullement incompatible avec des croyances en la survie de l'âme, elle est associée chez nous à la seule valence destructrice du feu. Toutefois, le feu, très riche symboliquement, est capable de « produire de l'ultra-mort, de provoquer la mort de la mort » (THOMAS, 1985 : 198). Brûler un mort peut aussi exprimer le respect, c'est-à-

dire épargner à l'individu le pourrissement de son corps. Ainsi, dans le cas de l'incinération, la vénération du défunt n'est pas exclue, car le véritable tombeau des morts se trouve dans le cœur des vivants. Mais par son côté radical, l'incinération exige un rituel compensatoire qui reste encore à inventer.

Mais qu'il s'agisse de l'inhumation ou de l'incinération, le rituel de séparation, institutionnalisé ou non, fournit les moyens symboliques de régler le traitement des morts en fournissant aux survivants des éléments qui annulent la rupture.

L'enterrement à Ormont-Dessus

Jusqu'à la fin du siècle passé, les enterrements à Ormont-Dessus étaient laïcs, dans le sens où les remerciements au cimetière ne se faisaient pas par le pasteur mais par les personnes que l'on jugeait le plus instruites (régents, syndics), pour rompre avec la tradition catholique de prier pour les morts qui pouvait, selon l'éthique protestante, prendre des formes excessives. Mais cette laïcité était toute relative puisque le pasteur pouvait venir prier au domicile mortuaire.

Aux enterrements, on servait du pain, du vin et du fromage et c'était souvent l'occasion d'abus d'alcool et de désordres qui furent l'objet d'interdictions, de réprimandes et de mises en garde de la part des autorités. Celles-ci voyaient d'un mauvais œil ces dépenses et cette gaieté excessives qui allaient à l'encontre du respect de la mémoire du mort et de la famille endeuillée. Les autorités, que ce fut sous le régime bernois ou au XIX^e siècle après l'indépendance du Pays de Vaud ou encore au XX^e siècle, n'ont pas vu dans ces dépenses ostentatoires des excès de vie. Ce qui circule lors des repas d'enterrement est bien plus que de la nourriture et de l'alcool : c'est l'occasion pour la communauté de se recréer dans l'abondance et le partage. « On retrouve le lien fondamental entre les habitants, la mort et la communauté. Ce système de communauté ne doit toutefois ni être idéalisé ni embelli. Le monde de la montagne est perpétuellement en conflits. Ces derniers sont durs, même violents. [...] Or, dans la communauté meurtrie, dans la famille déchirée, la mort opère une sorte de rituel de réconciliation provisoire. Pendant le repas d'enterrement, en mangeant le pain et le fromage, en buvant le vin que le mort a laissé, la communauté se ressoude face à ses conflits et à ses divisions » (PREISWERK, 1992 : 206). Cette citation porte sur la pratique du repas d'enterrement dans le val d'Anniviers, mais cela importe peu car bien des similitudes existent entre ces deux communautés paysannes dans leur pratique du repas d'enterrement. La nourriture était souvent laissée par le mort lui-même : cela constituait un lien entre le défunt et la communauté, ainsi qu'entre son travail et la communauté. De plus, c'était une nourriture de la terre, produite par des cultivateurs. « *Un vieux disait parfois en regardant un fromage ou un jambon qui avaient l'air bien réussis : ah ! peut-être qu'il sera pour mon enterrement. [...] Ils liaient la vie, la mort, avec ce qu'ils avaient fait, avec leur travail. [...] Quand quelqu'un s'en allait et qu'il avait beaucoup travaillé, on disait : oui, il est parti, il a bien travaillé, mais que la terre lui soit légère.* »

L'incompatibilité entre le monde profane et le monde sacré est telle que le passage de l'un à l'autre ne va pas sans une étape intermédiaire. Le rituel de l'enterrement peut être lu comme le lieu de rencontre d'une multitude de rites, comme la salutation, le don ou la commensalité. Il semblerait que dans les rituels funéraires, les

rites de séparation devraient prendre la place la plus importante, mais tel n'est pas le cas. Il y a bien le transport du mort, la purification, le cercueil, le cimetière, mais selon VAN GENNEP ces rites de séparation sont peu nombreux et simples alors que les rites d'agrégation et de communion sont plus importants et plus élaborés.

L'attachement à la terre et l'arrière-fond symbolique qui lui est lié peuvent donc être lus à travers différentes sortes de rites. Mais quelles sont les raisons évoquées par les paysans ormonans ?

« *C'est l'habitude ici, c'est une tradition* »,

« *Nous devons retourner à la poussière et non à la cendre [...] C'est tellement naturel d'être enseveli dans la terre où on a vécu, qui est aussi la terre de nos ancêtres, ça ne m'est jamais venu à l'idée de me faire incinérer* »,

« *Se faire incinérer, ça doit faire mal !* »,

« *L'incinération est un trop brusque passage du corps à la poussière* »,

« *Je n'y ai jamais pensé* »,

« *Je pense que le paysan n'est pas près de se faire incinérer* »,

« *C'est une affaire personnelle, chacun fait comme il veut, nous on n'a pas à juger* ».

Que faut-il voir derrière ces mots ? L'analyse extrêmement intéressante de Mircéa ELIADE apporte des éléments de réponse : « Jusque chez les Européens de nos jours survit le sentiment obscur d'une solidarité mystique avec la Terre natale. Il ne s'agit pas d'un sentiment profane d'amour de la patrie ou de la province ; ce n'est pas l'admiration pour le paysage familier ou la vénération pour les ancêtres, enterrés depuis des générations autour des églises des villages. Il y a bien autre chose : l'expérience mystique de l'autochtonie, le sentiment profond qu'on a émergé du sol, qu'on a été enfanté de la terre de la même façon que la terre a donné naissance, avec une fécondité intarissable, à des rochers, des rivières, des arbres, des fleurs. C'est dans ce sens qu'on doit comprendre l'autochtonie : on se sent être des *gens du lieu* et c'est là un sentiment cosmique qui dépasse de beaucoup la solidarité familiale et ancestrale. [...] Cette sorte d'expérience cosmo-biologique fondait une solidarité mystique avec le lieu, dont l'intensité se prolonge encore jusqu'à nos jours dans le folklore et les traditions populaires. [...] Et à la mort, le grand plaisir était de retrouver la Terre-Mère, d'y être enterré dans le sol natal – ce sol natal dont on devine maintenant la profonde signification. L'autochtonie parfaite comprend un cycle complet de la naissance à la mort. Il faut retourner à la Mère » (1957 : 203-204). Et plus loin : « La Terre [...] est sentie comme la matrice universelle, comme la source intarissable de toute création. La mort, en elle-même, n'est pas une fin définitive, n'est pas l'anéantissement absolu, ainsi qu'elle est conçue parfois dans le monde moderne. Le mort est assimilé à la semence qui, enterrée au sein de la Terre-Mère, donnera naissance à une plante nouvelle. [...] La mort est considérée comme un retour à la Mère » (1957 : 232).

Il semblerait ainsi qu'il faille envisager les rituels mortuaires bien au-delà des motivations déclarées des individus. Non seulement le rite et son efficacité symbolique correspondent à une nécessité vitale dont la finalité est de sécuriser et de maîtriser l'angoisse, mais encore les motivations profondes de l'inhumation se cacheraient dans nos mythes. Toujours selon ELIADE, le mythe raconte une histoire sacrée, c'est-à-dire

une histoire trans-humaine qui a eu lieu à l'» aube des temps », et le mythe sert de modèle aux comportements humains : en imitant les actes exemplaires d'un dieu ou d'un héros mythique, ou simplement en racontant leurs aventures, l'homme se détache du temps profane et rejoint magiquement le temps sacré. Pour le chrétien, Jésus-Christ n'est pas un personnage mythique mais historique et divin. Néanmoins, l'expérience chrétienne se fonde sur l'imitation du Christ comme modèle, et cette imitation d'un modèle trans-humain contribue à faire du christianisme une sorte de prolongement, dans le monde moderne, d'un comportement mythique.

Derrière les motivations qui conduisent les Ormonans à l'inhumation, on peut ainsi voir des raisons liées à la Genèse selon laquelle l'Homme a été façonné dans de l'argile – et retournera à la terre –, mais aussi des raisons liées au mythe archaïque de la Terre-Mère, même si des siècles de christianisme ont effacé toute référence au paganisme et à la Terre-Mère. De plus, la communauté villageoise rurale d'Ormont-Dessus tient encore à une certaine socialisation de la mort, malgré des cérémonies plus courtes qu'autrefois, des convois motorisés, des condoléances et des deuils discrets. Si le discours crématiste est de faire au plus vite, au plus propre et au moins cher, alors il ne correspondra pas aux besoins et désirs des montagnards.

Conclusion

De l'enterrement à l'incinération à Ormont-Dessus ?

Il serait abusif de dire qu'il n'y a pas d'incinération dans cette commune et qu'elle ne participe pas à l'augmentation du taux de la crémation. Des raisons pratiques sont souvent évoquées, comme la dispersion de la famille, le souci de ne pas l'encombrer avec la charge d'une tombe à entretenir ; mais il y a aussi le sentiment qu'il y a beaucoup d'hypocrisie dans les enterrements ou que telle ou telle personne n'avait plus vraiment ses attaches dans la vallée.

Certaines personnes se font incinérer pour pouvoir revenir dans la vallée et dans le cimetière, proche de la famille ou d'un être aimé. D'autres souhaitent que leurs cendres soient dispersées dans un endroit qui leur est cher. Dans cette perspective, l'attachement à la terre est aussi une motivation. Selon THOMAS, il est nécessaire d'inventer une symbolique en référence avec les techniques modernes et il faut resocialiser la mort. Ce n'est qu'à ces deux conditions que le rituel funéraire peut remplir sa fonction thérapeutique. L'incinération paraît si bien adaptée aux exigences de la vie moderne que l'on peut y voir le procédé de l'avenir. Mais si c'est seulement pour faire vite et propre, elle est une technique inacceptable pour l'inconscient. Pour en faire un rite authentique, il faut une symbolique qui la justifie et la magnifie.

THOMAS préconise la création d'un nouveau cérémonial communautaire, la récupération des cendres par un prêtre ou par un professionnel et une redéfinition des lieux du souvenir ; bref, une resocialisation de la mort et des funérailles, pour qu'elles restent une occasion de rencontre et de communication. Je pense que c'est pour cela que l'incinération peine à se développer à Ormont-Dessus. Le souhait de reposer dans la terre est, je pense, très présent pour toutes les raisons déjà évoquées ; mais

l'enterrement correspond aussi à un besoin communautaire, qui se présente tout au long du rituel mortuaire et qui n'est pas limité à la durée de la cérémonie. Il y a l'avant et l'après cérémonie, qui n'ont pas du tout été évoqués dans ce travail, mais qui jouent un rôle fondamental. Si l'incinération s'approprie un rite qui allie les valeurs liées à la terre ainsi que des valeurs communautaires, alors elle peut constituer une pratique funéraire qui peut très bien s'appliquer... à une communauté de la terre.

Le cycle du don

Dans son étude sur le don, Marcel MAUSS (1923-1924) cherche à énoncer les motifs qui poussent les humains à agir et tente de démontrer que le social est fondé sur l'échange. Il s'agit d'un échange qui oblige continuellement des individus ou des collectivités dans un système de don et de contre-don et non dans un échange équivalent où le contre-don annule la dette. En effet, le don est indispensable à la production et à la reproduction de rapports sociaux.

Mauss s'élève contre l'idée que l'homme est un être intéressé et de besoin, et que le troc est le fondement du lien social. A l'origine, il y a une complexité première, un système complet de circulation de biens, matériels et immatériels ; c'est ainsi que le don constitue une médiation fondamentale constitutive de toute socialité.

Il y a oscillation permanente entre individualisme et holisme, c'est-à-dire entre individu et société. En fait, quatre dimensions forment une sorte de matrice du social et constituent quatre motivations qui poussent au don : intérêt et désintérêt ainsi que liberté et obligation. L'homme n'est pas réductible à la seule dimension de l'intérêt ; la motivation au don peut être individuelle et/ou collective, de même que l'intérêt n'est pas forcément matériel : il peut aussi être politique ou consister en une recherche de reconnaissance sociale.

Le don est perçu comme étant constitué d'une triple obligation : donner, recevoir et rendre. Cette triple obligation instaure un double rapport : celui de la solidarité qui lie des individus ou des collectivités, et celui de la séparation, car accepter un cadeau c'est aussi accepter l'idée d'être redevable. Le don ne fonctionne pas selon le principe d'équivalence mais selon le cycle formé par cette triple obligation de donner-recevoir-rendre qui constitue un mouvement perpétuel de don et de contre-don. Ce qui circule dans le don n'est pas seulement matériel : c'est aussi du prestige, de l'honneur ou du statut, et cela renvoie à des valeurs universelles de vie, d'abondance et de communion.

La donation et la dette primordiales

Si le don s'impose collectivement car il est créateur de lien social, il est aussi un intermédiaire entre l'humain et le sacré. Dans tous les mythes fondateurs, il y a une référence à la donation première faite aux hommes par Dieu, les dieux, le Soleil, les ancêtres, etc. Mais comment rendre ce don vertical, ce présent de la vie fait aux hommes ? Peut-on annuler cette dette primordiale ? Si le sacrifice humain ou animal peut être vu comme une tentative de contre-don vertical, je pense que l'enterrement ou la dispersion de cendres dans la nature peuvent aussi l'être.

Avec le rituel funéraire nous sommes au cœur du cycle du don, car se côtoient des dons horizontaux (fleurs, argent, correspondance, compassion, commensalité) avec le don vertical, c'est-à-dire le retour à la terre, le contre-don du corps mort à la terre, alors même qu'elle nous a donné la vie. Les mythes fondateurs impliquent généralement qu'une régénération n'est possible que par un retour aux origines, à la cosmogonie ; mais la dette primordiale n'est jamais annulée puisque ce retour à la terre implique aussi la renaissance, et ce sera donc un cycle ininterrompu de dons et de contre-dons verticaux.

L'*Essai sur le don* permet d'envisager tout phénomène social sous un regard différent de celui prôné par l'idéologie dominante qui voit l'individualisme et la recherche d'intérêt matériel dans toute action humaine. Mais le rapport à la terre des paysans ainsi que l'enterrement semblent échapper à cette perspective individualiste. Le travail et l'amour de la terre, la propriété du sol ainsi que la religion, la spiritualité et toutes les valeurs qui se dégagent de la vie du terrien, de même que tout ce qui relève du rituel funéraire de l'enterrement, répondent à des besoins psychologiques et constituent le gage de renaissances à venir.

Bibliographie

- DROZ Y., *De la monoculture de la vache à l'autoexploitation : quelle économie pour quelle agriculture ?*, Genève, IUED, collection Itinéraires n° 52, 1998.
- ELIADE M., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, Collection Folio-essais, 1957.
- FERMIGER A., *Millet*, Lausanne, Skyra, 1991.
- MAUSS M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Collection Quadrige, 1983 [1950 (1923-1924)].
- MICHELET C., *J'ai choisi la terre*, Paris, Laffont, 1975.
- MONOD T., *Le chercheur d'absolu*, Paris, Le Cherche-midi, 1997.
- PREISWERK Y., *Le Repas de la mort. Catholiques et protestants aux enterrements, visages de la culture populaire en Anniviers et aux Ormonts*, Sierre, Monographic S.A., 1983.
- PREISWERK Y., « La mort, le curé, la femme et la vache : chronique d'une recherche au village », in CHIVA I., THIREAU I., MAK K. et alii, *De village en village. Espaces communautaires et développement*, Cahiers de l'IUED n° 21, Paris, PUF, Genève, IUED, 1992, pp. 197-230.
- SAINT-EXUPÉRY A., *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1939.
- THOMAS L.-V., *Rites de mort : pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985.
- VAN GENNEP A., *Les rites de passage*, Mouton, Paris, 1909.

La construction du corps : quand le sport se fait travail

Les contraintes du bodybuilding

Céline BRUN

Introduction

Ce texte porte sur le sport et plus particulièrement la musculation, dont l'expression anglaise, *bodybuilding*, s'est généralisée depuis quelques années dans le monde. Ce sport s'est développé aux Etats-Unis à partir de la Seconde Guerre mondiale, et s'y est popularisé à partir des années 70. Son arrivée sur le continent européen ne date que d'une vingtaine d'années.

Diffusion qui nous a poussée à nous interroger sur sa signification. Car, comme le dit Norbert ELIAS, le sport est un *fait social total*, c'est-à-dire l'un des meilleurs révélateurs des tendances profondes des sociétés humaines. Le bodybuilding est-il alors une expression de la société de consommation et de la compétitivité qui domine aujourd'hui ? Que cache cette vision du corps ?

Problématique

Il s'agit ici de réfléchir à la fonction sociale du bodybuilding aujourd'hui. Nous nous pencherons sur la définition et la signification du corps mise en exergue par cette activité, ainsi que sur le modèle corporel diffusé par ses pratiquantes, en rupture avec l'imagerie populaire de la femme fragile, et par ses pratiquants en « virilité » grâce à une musculature hyperdéveloppée. Ce sport propage-t-il une idéologie de la marchandisation du corps dans la société, où compétitivité, force et puissance physique sont présentées comme des valeurs fondamentales ? Une musculature imposante peut-elle traduire un besoin de protection, comme une sorte de carapace, vis-à-vis des autres individus ? Le bodybuilding permet-il de construire une nouvelle image de soi et d'acquérir une nouvelle vie ou une nouvelle identité ? La musculation est-elle un rempart contre la vieillesse et la mort ?

Démarche

Ce travail se divise en deux parties. Premièrement, notre réflexion se focalisera sur le lien entre le corps et la société marchande, ainsi que sur la problématique de la finitude du corps. Deuxièmement, à l'aide des entretiens, nous mettrons en avant une série de problématiques liées à notre cadre théorique. En conclusion, nous tenterons de faire une synthèse des différents enseignements de ce travail.

Le corps sculpté

Nous sommes partie du postulat que toute société humaine interprète la conception du corps au sein de son groupe social. Nous allons réfléchir sur l'influence de ce processus dynamique qui a conduit à l'essor des sports de musculation.

Une nouvelle vision du corps : le corps libéré

Le corps est un objet social doté d'historicité. Les sociétés humaines ont toujours soumis le corps aux traditions, à l'ordre social ou à la religion, qui sont censés le transcender. Le corps est le vecteur et le support des pratiques sociales du groupe. Il sera marqué, décoré, caché ou sculpté. Pour les femmes, il fournissait l'explication et le support de leur soumission à l'homme et à la société. Il était l'image de la fragilité face à une force toute masculine. L'homme, otage de son pouvoir de domination, se devait d'être fort et robuste.

Mais aujourd'hui, une redéfinition du corps et des formes s'impose sous l'effet d'une transformation des modèles de pensée et de conduite en Occident. D'unique force de travail, il devient le médium de la société marchande. Il prend le pas sur l'esprit dans la définition de la perfection humaine. La pensée libérale et les luttes d'émancipation n'y sont sans doute pas étrangères.

Les sociétés modernes capitalistes ont fait du corps un objet privé, « cela veut dire objet d'une expérience directe et personnelle au niveau du vécu et de la pratique ; produit d'une historicité particulière ; source de sensation, de messages, etc. »⁶ Cette rupture avec les traditions de soumission du corps à la religion et à l'ordre social a conduit à une nouvelle définition de la corporéité. En reprenant les propos de Jean BAUDRILLARD au sujet de la société de consommation, nous voyons le corps humain comme un *nouvel objet de consommation*. L'individu s'approprie son corps de manière exclusive et privative.

La réintégration de son espace corporel passe par un rejet des contraintes sociales. Chaque individu est maître de son corps. Celui-ci devient le support de l'identité sociale. De plus, la société de consommation implique une « image du corps de moins en moins mentale et de plus en plus visible, le sujet devant s'identifier à ce corps réel, objectivé et diagnostiqué »⁷. Aux femmes et aux hommes s'impose, aujourd'hui, l'impératif de beauté, de santé et de jeunesse relayé par la société tout entière. Ces impératifs sont devenus aussi importants que l'âme, ils sont « le signe d'élection au niveau du corps comme la réussite au niveau des affaires »⁸. La beauté est une *forme de capital* qu'il faut entretenir, soigner avec attention et dévouement. L'aspect esthétique devient central dans l'assouvissement d'une satisfaction narcissique personnelle. Les individus sont les otages de leur émancipation et de leur liberté corporelle ! L'extériorisation du corps et de ses formes implique de la part de chacun une mise au pas de celui-ci. BAUDRILLARD parle de cette réappropriation comme d'un « réinvestissement narcissique, orchestré comme mystique de libération et d'accomplissement, qui est en fait toujours simultanément un investissement de type efficace, concurrentiel, économique [...] en fonction d'objectifs capitalistes : autrement dit, s'il est investi, c'est pour le faire fructifier »⁹.

⁶ JODELET Denise in HAINARD Jacques et KAEHR Roland (dir.), *Le corps enjeu*, Ed. Musée d'ethnographie, Neuchâtel, 1983, p. 127.

⁷ ANDRIEU Bernard, *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XX^e siècle*, L'Harmattan, Paris, 1993, p. 45.

⁸ BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation*, Gallimard, Paris, 1970, p. 206.

⁹ *Ibid.*, p. 204.

Le corps compétitif

La mainmise du modèle de l'économie marchande transcende la valeur compétitive du corps. Il devient l'enjeu, aussi bien dans le sport que dans la vie quotidienne, d'une *recherche de rentabilité*. Rentabilité sportive et rentabilité économique ne font plus qu'une. Il faut demander à son corps le maximum. Si ce dernier est malade, lent et fatigué il devient vite improductif. Le corps est la machine sur laquelle repose l'exploit : *le dépassement de soi*. Les valeurs sportives sont présentées comme un idéal sociétal : dépassement de soi, combativité, volonté et performance sont érigés en mode de vie.

L'impératif de santé

Le corps humain est une machine imparfaite et fragile qu'il faut sans cesse « réparer et maintenir en état ». En devenant central dans la réussite sociale et économique de l'individu, le corps doit être protégé et soigné. Sport et chirurgie esthétique permettent de modifier son corps à volonté. La fatalité ou le destin ne suffisent plus pour justifier un corps rachitique ou gros. Chaque individu se doit de penser à son corps et à l'image qu'il véhicule. Il devient responsable à part entière de son être physique et psychique. Le recours aux hormones ou aux compléments vitaminés devient la panacée pour rester « jeune » plus longtemps ! Car la sacralisation du corps et de ses formes impose une image dynamique de celui-ci. Les sports de salle et particulièrement le bodybuilding deviennent le moyen le plus sûr de sculpter son corps selon la ligne qu'on veut lui donner. Pas un muscle ne doit être épargné. Le bodybuilding donne la possibilité d'« effacer » le corps fragile, squelettique et vieillissant en le camouflant sous une carapace de muscles.

Le corps suicidaire

De cette logique de santé découle une seconde observation qui concerne l'opposition du corps et de la mort. Le corps humain est le vecteur de la mortalité. En devenant l'objet de toutes les attentions, le corps est considéré comme un rempart face à la vieillesse et à la mort. « Au corps normal, à la faiblesse corporelle, à ce corps morbide habité d'un processus suicidaire, il s'agit d'opposer un corps performant, un corps en forme ou encore une forme corporelle acquise au fond contre le corps. »¹⁰ La violence des exercices et leurs répétitions frénétiques sont la forme visible de cette lutte contre le corps, dont la douleur, les crampes, les blessures sont l'ultime expression. Le sport perd alors son côté ludique. Il devient l'unique moyen de survie et de salut. Quitte à se battre contre son corps et donc contre soi-même, l'individu est prêt à tout pour le dominer et le dépasser. Le sport représente pour chaque individu la possibilité de découvrir sa vérité corporelle. Celle qui se cache derrière la graisse et les rides...

¹⁰ BAUDRY Patrick, *Le corps extrême. Approche sociologique des conduites à risque*, L'Harmattan, Paris, 1991, p. 82.

Ces différentes logiques de marchandisation, de santé et de lutte contre la mort ont pour objectif de combattre ce corps biologique et « la mise en forme de celui-ci peut être comprise comme un mode de disparition du corps. Sous couleur d'esthétique corporelle, il s'agit bien de nier le corps »¹¹. Le sportif réalise le désir surhumain de désincarnation de la chair et des muscles. « Ce n'est pas le record battu qui plaît, mais le corps vaincu qui fascine. Le bodybuildé ne cesse, au travers de ses petits miroirs, d'en finir avec lui-même, avec sa race corporelle : il s'auto-extermine, il s'épuise minutieusement, méthodiquement, en voyant dans ses rétroviseurs s'éloigner, disparaître son genre humain. »¹²

Malgré l'évolution des schèmes mentaux et sociaux, le corps est soumis à l'ordre social. Il est toujours un objet culturel, quelle que soit la conscience qu'en ont les individus. Il est inféodé aujourd'hui à l'idéal économique, qui voit dans chaque individu un objet de consommation et d'échange. La beauté et les formes sont devenues le support de la valeur d'échange. Le corps acquiert une valeur marchande que chaque individu peut utiliser dans ses relations de travail. L'adage « un esprit sain dans un corps sain » n'a jamais été autant de circonstance. Dans cette perspective, le bodybuilding permet à chaque individu de rêver un corps et de le façonner. Le corps vécu et le corps pensé ne font plus qu'un.

Les adeptes et leurs pratiques

Il s'agit ici de confronter ces problématiques théoriques aux réponses que nous avons reçues au cours de nos différents entretiens. Nous avons rencontré pour cela deux femmes et quatre hommes qui pratiquaient la musculation dans deux salles différentes l'une à Genève et l'autre dans les environs de Lausanne. A l'exception d'un des hommes, qui gère sa propre salle de musculation, tous ont une activité professionnelle en dehors de la compétition sportive : secrétaire de direction, assistante en biologie, mécanicien, cadre. Ils ont tous une trentaine d'années.

Dans une salle de sport...

Dans les salles de musculation que nous avons visitées, les femmes sont nettement moins représentées que les hommes, ce qui explique en partie la faible participation des femmes aux compétitions sportives. En général, les cours de fitness et de stretching ont plus de succès auprès d'elles.

Pourquoi le bodybuilding ?

Les réponses sont nombreuses : pour la plupart des femmes et des hommes, c'est la volonté de perdre des kilos superflus et de remodeler leur corps qui les pousse

¹¹ *Ibid.*, p. 102.

¹² *Ibid.*, p. 104.

dans les salles. Deuxièmement, le bodybuilding est perçu comme un sport complet qui permet de choisir les zones musculaires que l'on veut travailler, ce qui est utile pour perdre culottes de cheval et poignées d'amour. Troisièmement, et c'est une réponse qui revient souvent, c'est un sport qui se pratique seul. L'individualisme ressort très fortement, plus particulièrement chez les hommes interrogés qui voient le bodybuilding comme un sport de solitaire. Chacun travaille dans son coin et l'avis des partenaires de salle n'est pas vraiment recherché. Même si l'ambiance est relativement bonne dans les salles de sport, il n'y ni esprit de groupe ni le sentiment d'appartenir à un groupe.

Pourquoi cette solitude ?

Elle s'explique principalement par le fait que chaque bodybuildé essaie de s'isoler des remarques de ses adversaires potentiels. Ces derniers pourraient critiquer son travail ainsi que ses résultats. Nos interlocuteurs voient dans la compétitivité et la volonté d'être le meilleur l'explication du choix de la solitude. Le sentiment de compétition est toujours présent. En exacerbant le rôle du corps dans la définition de son identité personnelle, le bodybuildé semble cultiver un sentiment d'envie et de jalouse vis-à-vis d'autres sportifs plus développés musculairement. Dans cette quête de la perfection physique, il se retrouve face à lui-même et face à sa peur de ne pas être à la hauteur, de ne pas être le meilleur !

Qu'est-ce que ce sport vous apporte ?

A cette question, nos interlocuteurs répondent d'une manière qui semble contradictoire par rapport à la vision individualiste de ce sport, car tous nous ont parlé de la vie sociale en lien avec le bodybuilding. Chacun a trouvé dans les salles de musculation ceux qui sont devenus ses meilleurs amis. Comme nous l'avons constaté, plusieurs de nos interlocuteurs sont fiancés à un conjoint pratiquant la musculation. La salle de sport est un espace d'interactions sociales. Mais c'est aussi un espace hiérarchisé, car au sein du groupe chacun connaît sa place et sa valeur.

Un art de vivre ?

Ce sport est considéré comme un art de vivre. La performance et la perfection physique exigent de la rigueur vis-à-vis de son corps et une forte détermination. Connaissance de soi et bonne alimentation sont le maître mot de la réussite. « Pour se trouver beau tout le temps, il faut faire tout le temps attention ! » Chaque bodybuildé doit être capable de se prendre en main. Il faut connaître le bon régime alimentaire et faire ses propres expériences. Une préparation de concours nécessite quatre mois de régime et de nombreuses heures d'entraînements intensifs. Une bonne hygiène de vie et de la rigueur sont indispensables pour réussir et pour atteindre l'idéal physique rêvé. « Un art de vivre qui demande une très grande volonté. Si tu veux la perfection, il ne faut jamais arrêter la musculation. » Ainsi, cigarettes et alcool sont interdits, trop mauvais pour les muscles !

Le narcissisme ?

Tous nous ont répondu qu'ils étaient un peu narcissiques. « Il faut être un peu narcissique. J'aime bien qu'on me regarde, mais c'était déjà le cas avant le bodybuilding. En me regardant dans le miroir de la salle, non seulement je regarde comme je suis, mon corps, mes muscles, mais le miroir est un outil de travail comme les poids. » Cette réponse vient de la seule personne – un homme – à avoir enlevé son pull pour nous montrer ses muscles. Tous les autres étaient habillés de pulls à longues manches qui étaient loin de les mettre en valeur. Cet homme était aussi le plus titré et le plus musclé, ainsi que le chef du groupe. Pour les femmes, l'aspect narcissique ressort moins ; il y a plus une envie de plaire et de séduire qu'une réelle exhibition du corps. « Il y a l'idéal du sculpteur pour moi. De voir mon corps comme je veux qu'il soit. »

La compétition ?

Hommes et femmes ne réagissent pas de la même manière à la compétition. Pour les femmes, la compétition n'est pas un but. « Elle me permet de progresser, le susurre c'est d'aller sur scène et de voir comment tu as progressé. » Pour les hommes, la notion de compétition est toujours présente, même entre les concours. Il faut toujours être le plus fort. « On se compare toujours aux autres et on veut toujours être le meilleur. » Il nous semble que chez les hommes, la notion de compétition est au cœur de la motivation sportive. Et c'est la compétition qui détermine la hiérarchie entre hommes. Dans la salle, il y a les plus musclés, les plus parfaits physiquement, et ce sont eux que l'on écoute et à qui l'on veut ressembler.

Se sentir différent ?

Même s'il n'y a pas conscience d'un esprit de groupe et que le bodybuilding est défini comme un sport solitaire, il y a revendication d'une différence vis-à-vis des autres sportifs. « Oui, on se sent différent, car notre sport, on le porte sur nous. Les autres sportifs, eux, ça ne se voit pas, tandis que pour nous, tout le monde nous regarde. On nous juge sans arrêt. » A ce propos, nous leur avons demandé s'ils allaient à la piscine. La réponse est immédiate : « C'est exclu, car les gens sont sans arrêt en train de se moquer de toi, de parler dans ton dos. » « Ils se moquent de toi, mais ils ne savent pas tous les efforts que tu fais pour être comme cela. » Le manque de reconnaissance de la part des non pratiquants et des autres sportifs semble être très mal vécu. Nos interlocuteurs souffrent de l'image que l'on donne d'eux. Les hommes rejettent cette vision de « gros pleins de muscles » pour mettre en valeur les heures de souffrance pour obtenir un tel corps. Pour les femmes, la réponse est plus nuancée : « Je comprends que les gens se sentent agressés quand ils voient une femme qui fait du bodybuilding à l'extrême, car ce n'est pas l'image traditionnelle de la femme. »

Conclusion

Ainsi, les individus pratiquant le bodybuilding ne sont pas de simples égocentriques. Certes, l'image qu'ils veulent donner d'eux a une très grande importance. C'est par elle que chaque individu se compare aux autres individus et se rassure. Mais comme nous avons tenté de le montrer dans notre première partie, le corps est aujourd'hui réinvesti par la société tout entière et les bodybuildés sont peut-être les individus qui vont le plus loin dans ce réinvestissement personnel.

Le corps est devenu le moyen d'une représentation de soi. Ce corps entretenu donne confiance dans sa vie privée et publique. Il est le support d'une nouvelle identité. Mais les bodybuildés vont plus loin que le simple bien-être, ils portent sur eux « leur croix ». Leur musculature impressionnante les trahit et devient source de moquerie. Alors pourquoi vont-ils si loin ? Peut-être parce que la souffrance jouissive de l'effort est encore plus forte que celle du résultat. Ce corps, vaincu par la force de l'esprit, est peut-être un dépassement de soi. Si le bodybuilding permet de prendre confiance en soi dans la vie quotidienne, il est aussi à l'origine d'un sentiment de doute permanent quant à son poids et à sa forme. Comme le montrent nos entretiens, le fait de douter de soi pousse à l'exploit et la compétition n'est jamais bien loin. La graisse est une obsession lancinante et un signe de faiblesse.

Ce sport est considéré comme un art de vivre, où sport et hygiène alimentaire sont indissociables. Cette vision de la perfection est vraiment très présente, peut-être plus que celle de la compétition. A l'image de la société grecque antique, la perfection du corps est aujourd'hui un idéal sociétal. Mannequins, sportifs, acteurs nous renvoient une vision de la beauté physique, celle que chacun doit atteindre sous peine d'être exclu. Gros, chétifs, vieux n'ont plus leur place dans notre société idéalisée. Et la réappropriation du corps par chaque individu conduit à vouloir le nier en lui imposant toutes sortes de transformations par le sport ou la chirurgie, ou à le dépasser par l'utilisation de produits dopants.

Finalement, la domination de la pensée libérale, avec tout ce qu'elle comporte de compétitivité, nous a semblé très proche du discours des bodybuildés. Il y a similitude idéologique entre les objectifs de dépassement de soi dans ce sport et dans la vie active. Le sport est-il alors un modèle pour la vie professionnelle ou est-ce l'inverse ? Nous croyons que les deux sont vrais. Les valeurs des deux champs se confondant, il en résulte un renforcement mutuel du discours de compétitivité et de recherche de la perfection. La vie en société devient une lutte permanente pour être le meilleur dans tous les domaines.

Bibliographie

- ARDOINO Jacques et BROHM Jean-Marie (dir.), *Anthropologie du sport. Perspectives critiques*, Afirse Quel Corps, Actes de colloque, Paris, 1991, 371 p.
- ANDRIEU Bernard, *Les cultes du corps. Ethique et sciences*, L'Harmattan, Paris, 1994, 299 p.
- ANDRIEU Bernard, *Le corps dispersé. Une histoire du corps au XX^e siècle*, L'Harmattan, Paris, 1993, 400 p.
- BAILLETTE Frédéric et BROHM Jean-Marie (dir.), *Critique de la modernité sportive*, Ed. de la Passion, Paris, 1995, 331 p.
- BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation*, Gallimard, Paris, 1970, 316 p.
- BAUDRY Patrick, *Le corps extrême. Approche sociologique des conduites à risque*, L'Harmattan, Paris, 1991, 232 p.
- BIANQUIS Isabelle, LE BRETON David, MECHIN Colette (dir.), *Usages culturels du corps*, L'Harmattan, Paris, 1997, 242 p.
- BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Ed. de Minuit, Paris, 1984, 268 p.
- DELFRANCE Jacques, *Sociologie du sport*, La Découverte, Paris, 1995, 111 p.
- HAINARD Jacques et KAEHR Roland, *Le corps enjeu*, Ed. Musée d'ethnographie, Neuchâtel, 1983, 178 p.

Le maquillage : mensonge social ou vérité personnelle ?

Emilie MOTTIER

Introduction

Qu'il l'habille de toile, de muscles, de fards, de bronzage, qu'il lui teigne les cheveux, le perce, le scarifie, lui fasse subir des déformations, l'homme ne laisse jamais le corps dans la nudité intégrale de la naissance, à tel point que ce corps, de produit de la nature, « devient produit de la culture »¹³. Ainsi, chaque société modèle le corps en fonction de ses critères de beauté. Si les exigences de la culture occidentale contemporaine nous paraissent des plus innocentes, c'est que la fréquence des rituels a minimisé leur importance, les transformant ainsi en pratiques « naturelles ».

En Occident, l'artifice possède trois principales caractéristiques : « Il concerne les femmes, il a la qualité de l'éphémère, il se concentre sur le visage. »¹⁴

Le maquillage (le concept utilisé est ici élargi au sens de tous les artifices : maquillage proprement dit, mais aussi parures, bijoux) est un de ces phénomènes, important certes, mais auquel on ne prête plus guère attention. Pourtant, les maquillages varient énormément et sont tous porteurs de significations. Aussi est-il intéressant d'analyser comment le maquillage, en tant qu'artifice de beauté chez la femme, joue un rôle dans la société, et de voir les interactions qui s'exercent entre l'une et l'autre. Dans un premier temps, ce travail présentera le maquillage comme une arme de séduction qui permet à la femme de répondre aux exigences de la société. Puis, il étudiera ses effets en fonction des critères de l'être et du paraître et jugera de l'influence qu'il exerce sur les membres de la société. Enfin, afin de mieux faire ressortir la spécificité de ce phénomène, nous comparerons la signification de ces habitudes à celles des pratiques de maquillage et d'ornements chez les femmes touareg.

Les femmes et le devoir de plaire et de séduire

L'impératif de la beauté

Si l'homme détient la force, la femme possède la grâce et la beauté. Bien que la société ne cesse de prôner l'égalité des sexes, l'analyse de tous les produits de maquillage vendus essentiellement aux femmes semble révéler un message bien différent. En effet, le corps de celle-ci doit être soigné, pour plaire, jusqu'à devenir pour l'homme, selon l'expression de France BOREL, « une source de loisirs, de luxe, de distraction », une « réserve d'érogène », « [à laquelle] le mâle vient [se] ragaillardir, réanimer sa puissance »¹⁵. Pour répondre à la demande des hommes, les femmes

¹³ BOREL France, *Le vêtement incarné : les métamorphoses du corps*, Essai Société, Calmann-Lévy, Paris, 1992, p. 18.

¹⁴ ARZAROLI Christine, *Le maquillage clair-obscur, une anthropologie du maquillage contemporain*, Nouvelles Etudes anthropologiques, L'Harmattan, Paris, 1996, p. 55.

¹⁵ BOREL France, « Le corps en trompe-l'œil: pour une mise en scène de l'éphémère », *Le corps-spectacle*, BOREL France (dir.), Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1987, p. 75.

recourent à des bijoux et au maquillage : elles parent leur visage de produits visant à rehausser son éclat pour le rendre plus agréable. Aussi, grâce à cet artifice, certaines, comme Estée Lauder, vont jusqu'à prétendre : « Il n'y a pas de femme laide, il n'y a que des femmes paresseuses ! »¹⁶

L'usage de cet artifice est devenu tellement naturel que plusieurs femmes l'associent à la toilette. D'autres vont encore plus loin et prétendent que le maquillage constitue une marque de respect vis-à-vis de l'entourage : « Si je me maquille, c'est pour ne pas paraître négligée, c'est pour faire honneur à ceux qui m'entourent, pour leur montrer que je les respecte. » Certains employeurs (Swissair entre autres) exigeraient d'ailleurs que les employées soient maquillées pour répondre aux clients.

Par le biais de la publicité, comme l'explique BAUDRILLARD, « la beauté est devenue, pour la femme, un impératif absolu, religieux »¹⁷ associé dans notre société à la réussite sociale, car le fait de plaire et de séduire confère à la femme pouvoir et crédit supplémentaires. Cependant, on constate que le « sexe faible » amorce un mouvement de révolte pour s'échapper du rôle d'« objet de plaisir » auquel il semble assigné et se faire accepter tel qu'il est, sans artifices. J'ai d'ailleurs constaté, en entendant des phrases telles que : « Pour me maquiller, je ne prends pas plus de trois minutes par jour. Je n'ai pas que ça à faire », que de nombreuses jeunes filles, mais aussi des femmes, cherchaient à rejeter ce rôle d'objet, en refusant d'accorder à cette pratique trop de temps et trop d'argent. Ne peut-on y voir, dans un temps où le discours sur l'égalité des sexes prend une importance croissante, une façon de se révolter contre les idées reçues, et de susciter l'émergence d'une nouvelle société dans laquelle la femme devrait sa valeur sociale, non pas à son apparence, mais à ses capacités intellectuelles ?

Etre, ou se faire belle ?

Les critères de beauté varient selon les époques et les lieux, à tel point qu'un artifice qui témoigne d'une importante recherche d'esthétique chez les uns est souvent considéré comme le comble du mauvais goût, voire du ridicule chez les autres. Aussi, à la question : « Ô miroir, dis-moi qui est la plus belle ? » celui-ci aura bien des difficultés à répondre !

A l'époque actuelle, on constate un retour aux valeurs du XIX^e siècle qui prétendaient se défier des beautés d'artifice, qui prônaient la recherche du naturel. A la question « Quel genre de maquillages préférez-vous ? », la grande majorité de mes interlocuteurs et de mes interlocutrices ont répondu qu'ils aimeraient la sobriété, tant pour le maquillage que pour les bijoux. S'il y a une petite dizaine d'années, les couleurs telles que le bleu ou le rose étaient très employées, la nouvelle mode a fait place aux couleurs chaudes, rappelant plus la couleur de la peau, telles le rouge, le brun, le beige... Les artifices utilisés doivent désormais contribuer à souligner la bonne santé, à créer une nature embellie « tout en donnant l'impression que la peau a fabriqué elle-même

¹⁶ LEROY Geneviève, VIVIAN Muguet, *Histoire de la beauté féminine à travers les âges*, Acropole, Paris, 1989.

¹⁷ BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Folio, Essais, Gallimard, Paris, 1970, p. 204.

ces tons »¹⁸. A ce propos, de nombreuses interlocutrices m'ont expliqué que, tout en cachant les imperfections de leur peau et en se donnant artificiellement « bonne mine », elles apportaient beaucoup d'attention à camoufler leur maquillage. Aussi n'est-il pas rare, grâce aux différents fards à joues et fonds de teint, de voir des femmes qui, bien qu'enfermées tous les jours dans des bureaux, semblent, été comme hiver, revenir tout juste d'un séjour au soleil. Les hommes, quant à eux, m'ont souvent affirmé : « Les femmes belles naturellement n'ont pas besoin de se maquiller... », et ils semblent préférer avoir affaire à des femmes naturelles... pour autant que la nature leur permette de respecter les canons de beauté prescrits par la société ! Quoi qu'il en soit, dans une société de plus en plus anonyme, il est en général très mal vu de s'afficher avec un maquillage du style « couches de peinture » trop provocant.

Une séduction sensuelle, voire érotique

L'artifice du maquillage et de la parure peut aussi revêtir un caractère sensuel, voire érotique. BOREL explique ainsi que la séduction provient de la sélection de « points d'ancre sur lesquels elle se fixe et dont les conséquences érotiques sont manifestes »¹⁹. En effet, le simple fait de poser une marque sur le corps donne à celui-ci une nouvelle signification. Le rouge à lèvres, qui façonne des lèvres pulpeuses, transformerait, selon BAUDRILLARD, les fonctions naturelles de la bouche, à savoir « manger », « parler », « vomir » et « baiser », et objectiverait la bouche en bijou, rappelant les lèvres de la vulve²⁰. Les yeux, quant à eux, peuvent aussi devenir très sensuels par un maquillage qui ajoute au regard une certaine profondeur ; selon une de mes interlocutrices, cela fascinerait les hommes qui, dès lors, « seraient pris par l'envie de conquérir la propriétaire de ce regard ». Les bijoux peuvent aussi éveiller une certaine sensualité : les colliers, par exemple, n'attirent-ils pas le regard sur le décolleté au prolongement suggestif ? D'autre part, de nombreux bijoux sont portés à certains endroits stratégiques comme les articulations : ainsi des bracelets qui enserrent la cheville ou le poignet, ou encore des ceintures qui marquent la taille. Ne peut-on pas voir là une manière, sans doute inconsciente, de marquer le passage d'une partie du corps à une autre, de renforcer la limite entre, par exemple, la main et l'avant-bras pour faire ressortir la nudité du corps qui sinon ne se remarquerait pas ?

¹⁸ MENSUEL Marie-Claire, cité in ARZAROLI Christine, *Le maquillage clair-obscur*, op. cit., p. 43.

¹⁹ BOREL France, *Le vêtement incarné*, op. cit., p. 21.

²⁰ BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 1978 [1976], pp. 157-158.

Etre ou paraître

Un travestissement de la temporalité

Le maquillage est aussi considéré comme un moyen de se soustraire aux lois du temps. En effet, alors que les adolescentes forcent leurs traits en se maquillant pour paraître plus mûres, les femmes plus âgées tentent de cacher les signes du vieillissement. Cependant, cet artifice éphémère disparaît tous les soirs, lors de la séance de démaquillage ; la nature, inébranlable, impose sa loi. Et tous les matins, le rituel du maquillage est renouvelé pour transformer le visage, pour échapper à la réalité du temps.

Cette pratique, qui apparaît un peu comme une institution, se passe à huis clos, associée à la toilette, à l'intimité. La plupart des hommes que j'ai interrogés affirment d'ailleurs qu'ils n'approuvent pas le comportement des femmes qui se maquillent dans les lieux publics, car « elles doivent se montrer maquillées, et non en train de se maquiller ». Certains vont même jusqu'à dire : « C'est de l'exhibitionnisme ! » Ainsi, les hommes acceptent la tricherie, mais semblent ne pas vouloir en être les complices.

Cependant, si le maquillage permet de travestir la réalité, il donne aussi la possibilité de la fuir. Pendant longtemps, ce subterfuge était craint à cause des dégâts qu'il causait à la peau. Aussi, pour mieux vendre leurs fards, différentes marques se sont appliquées à leur associer des vertus curatives. La publicité a changé son discours : autrefois centré sur le plaisir, il privilégie aujourd'hui la protection. Ainsi le maquillage donne l'impression de pouvoir s'approprier le temps, non seulement en apparence lorsqu'il cache les signes de vieillesse d'une femme, mais aussi dans la réalité, puisque certains produits permettraient de surcroît de ralentir les outrages du temps.

Le maquillage : superficialité ou mise en évidence de l'identité ?

Les réactions de la société européenne vis-à-vis du maquillage sont relativement paradoxales. En effet, d'un côté, on souhaite que les femmes prennent soin de leur personne et l'embellissent au moyen d'artifices, et de l'autre, le fait de consacrer du temps à cette activité est considéré comme une preuve de superficialité et de narcissisme et apparaît comme une tricherie. Chez les Grecs, Platon, dans *Gorgias*, condamnait la commotique (c'est-à-dire l'utilisation de fards, qu'il ne faut pas confondre avec la cosmétique qui, à l'époque, évoquait l'art de la toilette) et la comparait à la rhétorique et la sophistique « dans lesquelles il [voyait] autant de flatteries que de contrefaçons trompeuses »²¹. Aussi, certaines personnes affichent de la méfiance face à ces visages fardés. Un interlocuteur, fonctionnaire d'une cinquantaine d'années, m'a dit par exemple : « Lorsque certains maquillages sont trop forcés, ils peuvent m'amener à me demander ce qui se cache réellement dessous. »

²¹ BOREL France, « Le corps en trompe-l'œil... », art. cité, pp. 77-78.

La superficialité est une critique qui revient souvent pour caractériser une personne qui attache beaucoup d'importance à son apparence et donc à son maquillage. Aussi, de nombreuses personnes qui fuient cette image et veulent être prises « pour ce qu'elles sont » refusent de passer (ou de dire qu'elles passent) beaucoup de temps devant leur miroir. D'autre part, elles préfèrent aussi souvent se maquiller tous les jours de la même manière, que ce soit pour aller travailler ou pour aller danser, afin de toujours montrer un seul visage censé incarner leur individualité.

Etrangement, le maquillage est aussi le moyen qui permet de révéler les personnalités. En effet, Dominique PAQUET souligne la différence entre le masque qui transforme, change une personne, et le maquillage qui prolonge l'identité²². Ainsi, en essayant de paraître telle qu'elle aimerait être, une personne parvient souvent à révéler sa propre identité.

Effets du maquillage sur le comportement en société

De l'anonymat à la mise en valeur

Si le maquillage peut souligner la personnalité d'une femme, il peut aussi la réduire « à l'anonymat d'un modèle standard »²³. En effet, la femme est libre de décider si elle veut mettre des couleurs à son visage ; elle a aussi la possibilité de choisir entre les ombres à paupières grises, vertes ou bleues, ou bien encore entre le rouge à lèvres rouge foncé ou clair, etc. Ainsi, c'est d'elle que dépend la manière de se mettre en valeur, ce qui confère à sa liberté une nouvelle dimension. Cependant, si le maquillage donne la possibilité de se distinguer par l'apparence, il ne doit pas être lui-même un sujet d'attention. En fait, par cet artifice, la femme indique une volonté de s'intégrer dans la société en acceptant de jouer le rôle qui lui est assigné : fémininité et séduction. De plus, l'homme, au sens générique du terme, a tendance à vouloir s'identifier à l'autre et, de fait, imite ce qu'il voit. Aussi glisse-t-il vers une standardisation créée par ce phénomène naturel de mimétisme qu'est la mode.

Aujourd'hui l'anonymat se renforce sous l'effet d'un goût pour la sobriété. Alors qu'autrefois, sous l'Ancien Régime, les toilettes, les parures et les coiffures étaient une marque de richesse que l'on soulignait avec une exubérance contrôlée, la tendance est désormais à la discrétion : celles qui se risquent à braver cette nouvelle mode par des maquillages ou des parures lourdes sont souvent vues d'un œil très critique par le reste de la société.

²² PAQUET Dominique, *Alchimies du maquillage*, Art Nomade, Chiron, Paris, 1989, p. 14.

²³ BOREL France, « Le corps en trompe-l'œil... », art. cité, p. 77.

Le maquillage comme protection sociale

Plusieurs personnes m'ont dit qu'elles se maquillaient toujours, même lorsqu'elles restaient seules chez elles : « Quand je ne suis pas maquillée, ça me tombe sur le moral. » Cet artifice destiné à plaire aux autres posséderait-il une autre fonction ? A sa fonction esthétique, le maquillage ajoute donc un rôle de protection psychologique. En effet, en agissant sur le visage pour l'embellir, le maquillage agit simultanément sur l'identité pour la renforcer. Comme l'explique LE BRETON, cet artifice prend pour certaines personnes le rôle d'« une seconde peau, une sorte de vêtement facial qui les protège, et sans laquelle elles se sentent nues et vulnérables »²⁴. Voilà pourquoi, dans les prisons ou les hôpitaux, des esthéticiennes s'occupent régulièrement des prisonniers, des malades ou des vieillards pour que, grâce à ces soins, ils retrouvent l'estime d'eux-mêmes. Enfin, face aux regards des autres, le fait de se sentir plus jolies renforce aussi la confiance que les femmes ont en elles.

Les femmes touareg du Hoggar

L'ethnie des Touareg vit dans la région saharienne de la Libye, de l'Algérie, du Mali et du Niger. Les Touareg du Hoggar font partie de ceux qui restent attachés à leurs traditions comme en témoigne la tribu des Kel Ahaggar qui vit dans un triangle dont les extrémités sont constituées respectivement par les villes de Ghadamès, Tombouctou et Agadès, et au centre duquel se trouve Tamanrasset.

Les femmes touareg sont extrêmement coquettes et, pour elles, les pratiques du maquillage ainsi que l'utilisation de parures jouent un rôle très important, tant du point de vue esthétique que symbolique. Si elles n'ont pas recours aux tatouages, contrairement à de nombreuses populations berbères, en revanche elles utilisent beaucoup les fards. Pour se protéger du soleil, mais aussi pour des raisons esthétiques, ces femmes se mettent de l'ocre sur la figure. Elles se bleuissent aussi les lèvres ainsi que le pourtour de la bouche avec de l'indigo. A certaines occasions, pour se protéger des influences maléfiques, la femme touareg se passe les joues à l'ocre jaune et le pourtour des yeux au charbon noir. Enfin, lors des fêtes, certaines femmes se peignent des dessins sur la figure.

Leurs bijoux sont très riches et variés. On remarque un goût pour leur ostentation, ce qui constitue une grande preuve de richesses. Aussi sacrifient-elles à leur coquetterie : leurs poignets sont ornés de nombreux bracelets artistiquement décorés tandis qu'elles portent à leurs doigts plusieurs bagues larges et rondes. Les femmes les plus riches en ont parfois jusqu'à quatre à chaque doigt. Elles portent aussi un grand nombre de pendentifs ou amulettes (qui jouent un rôle plus esthétique que religieux) et chacune possède un ou plusieurs colliers de grande valeur, qui sont transmis de mère en fille. De grands anneaux d'argent massif, suspendus par une lanière de cuir, remplacent les boucles d'oreilles et des pendentifs ornent encore la chevelure. Enfin, une petite pince ornée, l'*irrendam*, qui sert à enlever les épines, est toujours accrochée au cou des

²⁴ LE BRETON David, *Des visages: essai d'anthropologie*, Traversées, A.M. Métailié, Paris, 1992, p. 226.

Touareg. Cependant, si les femmes touareg sont toujours très coquettes, il faut remarquer qu'une grande partie de ces ornements ne sont portés que lors de fêtes.

Conclusion

En comparant les différentes fonctions que revêtent, dans ces deux régions du monde, le maquillage et les parures, on remarque l'importance de certains aspects du rituel auxquels on ne faisait plus guère attention.

– Pour les Suisses, le maquillage et la parure, outre leur rôle esthétique, ne sont pas porteurs d'une signification explicite, alors que pour les Touareg ils sont les signifiants de l'ordre social.

– Ces artifices sont perçus de manière totalement contraire dans les deux sociétés. En Suisse, si le fait d'attirer l'attention par un maquillage voyant et des bijoux nombreux est très mal perçu, dans le Hoggar, en revanche, plus la femme est parée, plus elle est considérée.

– Pour les fêtes, les femmes touareg sont fières d'attacher une grande importance à ces artifices et profitent de ces occasions pour montrer leurs plus belles parures et pour se peindre le visage. En Suisse, au contraire, on constate de plus en plus une tendance au phénomène inverse, surtout chez les jeunes femmes qui, par crainte de passer pour narcissiques ou de se prêter au rôle de femmes objets, semblent éprouver de la gêne à l'idée de montrer qu'elles ont pris beaucoup de temps pour être belles.

Ainsi, d'un point de vue occidental, les mœurs touareg dans ce domaine pourraient être considérées comme le reflet d'une conception superficielle de la vie. Mais à l'inverse, le comportement des Suisses, qui tentent de dissimuler leurs artifices, ne paraît-il pas ridicule aux Touareg, n'est-il pas aussi un signe de perversion de l'esprit ?

Si ces deux conceptions sont fort différentes, elles tendent aussi de plus en plus à se rencontrer. En effet, alors que les traditions touareg se perdent petit à petit par une volonté d'imiter la mode des pays industrialisés qui représentent la richesse économique, les Européens, et particulièrement les jeunes, manifestent de nouveaux goûts, qualifiés d'« ethno », par exemple pour les tatouages, le piercing, etc., qui rappellent les traditions des pays non industrialisés. Ainsi, ce phénomène par lequel chaque société tend à dénigrer ses propres institutions pour idolâtrer celles des autres semble traduire une constante des sociétés qui cherchent des modèles ailleurs.

Bibliographie

- ANQUETIL Jacques, *L'artisanat créateur au Mali*, L'artisanat créateur, Agence de coopération culturelle et technique, Dessain et Tolra, Paris, 1977, 112 p.
- ARZAROLI Christine, *Le maquillage clair-obscur, une anthropologie du maquillage contemporain*, Nouvelles Etudes anthropologiques, L'Harmattan, Paris, 1996, 127 p.
- BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Folio, Essais, Gallimard, Paris, 1970, 318 p.
- BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 1978 [1976], 347 p.
- BOREL France, « Le corps en trompe-l'œil: pour une mise en scène de l'éphémère », *Le corps-spectacle*, BOREL France (dir.), Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1987, 225 p.
- BOREL France, *Le vêtement incarné : les métamorphoses du corps*, Essai Société, Calmann-Lévy, Paris, 1992, 258 p.
- HAINARD Jacques, KAEHR Roland *et al.*, *Le corps enjeu*, Musée d'ethnographie, Neuchâtel, 1983, 178 p.
- LE BRETON David, *Des visages: essai d'anthropologie*, Traversées, A.M. Métaillé, Paris, 1992, 327 p.
- LEROUY Geneviève, VIVIAN Muguet, *Histoire de la beauté féminine à travers les âges*, Acropole, Paris, 1989, 328 p.
- LHOTE Henri, *Les Touaregs du Hoggar*, Bibliothèque scientifique, Payot, Paris, 1955, 467 p.
- PAQUET Dominique, *Alchimies du maquillage*, Art Nomade, Chiron, Paris, 1989, 328 p.

Mise en scène de la rue quotidienne : saltimbanques et musiciens

Eric PERROT

Habitant au centre de Genève, j'emprunte régulièrement, à vélo ou à pied, les rues Basses. Pour me rendre à la gare ou à l'IUED, pour aller faire mes courses, ou simplement pour boire un verre, je longe cette artère, je la traverse ou m'y arrête. Parfois aussi, je prends le tram, lorsque mes courses sont trop encombrantes pour ma bicyclette. Et c'est lors de ces pérégrinations qu'il m'arrive de voir des gens quelque peu atypiques, qui tantôt me surprennent, tantôt m'agacent, parfois m'indiffèrent : les artistes de rue.

Introduction

L'existence des artistes de rue ne constitue pas un phénomène nouveau. Au Moyen Age, les troubadours et surtout les jongleurs étaient déjà des artistes de rue. Les troubadours furent les premiers artistes à savoir aussi bien manier le verbe, le chant et l'instrument de musique. Ils se déplaçaient de bourgade en bourgade afin de relater les événements de la cour. Le mot « jongleur » désignait, quant à lui, une ribambelle d'individus aussi variés que des montreurs d'animaux, des contorsionnistes, des acrobates, des magiciens, des comédiens ; ou encore des diseurs de bonne aventure, des vendeurs de babioles, etc.

Plus tard, dans les villes, la rue a continué à être animée par des artistes et des marchands. Les « cris de Paris » en sont un bon exemple. Dans cette ville, les métiers qui s'exerçaient dans la rue étaient organisés en corporations. Les représentants de chacune de ces activités avaient leur cri qui leur permettait de se distinguer des autres. L'une de ces corporations était d'ailleurs celle des ménétriers. L'accès à cette corporation n'était pas simple ; l'artiste devait pour cela produire un « chef-d'œuvre », ce qui avait pour effet de limiter le nombre d'artistes exerçant dans la rue ou dans les fêtes tout en augmentant la qualité de leurs prestations.

Plus récemment, au siècle dernier, apparurent les orgues de Barbarie et les kiosques à musique. A l'époque, les musiciens de rue choisissaient déjà des lieux de passage pour se produire, notamment la rue Rambuteau et le Pont-Neuf à Paris. Au début de ce siècle, avant la généralisation du disque, les chanteurs vendaient dans la rue des « formats », feuilles de papier reproduisant la partition et le texte des chansons.

Aujourd'hui encore, la rue continue d'être un lieu d'incessantes activités et nombreux sont les artistes qui, à Genève comme dans la plupart des grandes villes, la choisissent pour y exercer leurs talents.

L'objet d'étude et la méthode

Cette étude porte avant tout sur les artistes de rue, perçus en tant que groupe social. Quel est leur parcours ? S'agit-il d'une population homogène ? Quelle relation entretiennent-ils avec leur public ? Quelle est leur fonction dans la rue ou dans les transports en commun ? L'artiste de rue ne saurait cependant exister sans son vis-à-vis, le simple passant. C'est à celui-ci que je me suis ensuite intéressé, ainsi qu'aux

interactions créées par la présence conjointe des deux protagonistes. J'ai tenté de voir comment se formait un groupe, comment se déroulait la transaction financière ; quels regards échangeaient l'artiste et le spectateur.

Pour ce faire, j'ai d'abord utilisé ma propre expérience. Comme tout un chacun, j'ai souvent été le spectateur de productions d'artistes de rue, ce qui m'a donné une certaine idée de cette pratique sociale. Sans avoir fait à proprement parler une prestation dans la rue (je n'ai pas osé le faire pour cette étude), j'ai fait des expériences de type « production devant un public ». Mon étude anthropologique à proprement parler s'est effectuée sur plusieurs mois. J'ai observé les artistes et étudié le comportement des spectateurs. Je me suis également entretenu avec un certain nombre d'artistes, ainsi qu'avec des personnes du public. A partir de ce matériel, j'ai essayé de tirer quelques conclusions.

Les lieux

Dès la fin du XIX^e siècle, les grands magasins sont installés sur cet espace que les Genevois appellent les « rues Basses », par opposition à la Ville Haute, la ville des notables et des bonnes familles. Pourtant, en regardant sur un plan de la ville, vous ne trouverez pas l'appellation « rues Basses » mais les noms officiels (rue de la Confédération, rue du Marché, rue de la Croix-d'Or et rue de Rive), souvent les seuls noms connus des étrangers. La rue du Rhône et ses boutiques de luxe est parallèle à ces quatre rues et constitue l'autre versant des rues Basses. Entre ces deux axes (longs d'environ 800 mètres), trois places historiques de Genève : la place de la Fusterie, la place du Molard et la place Longemalle. Bien que le grand magasin La Placette ait été implanté, il y a une trentaine d'années, sur l'autre rive du Rhône, la plupart des grands magasins se trouvent toujours dans cet espace. Les rues Basses sont aujourd'hui presque entièrement piétonnes, si l'on excepte le tram 12, qui les parcourt dans toute leur longueur – ainsi que le tram 16, récemment inauguré.

Autre lieu de prédilection des artistes de rue, le tram 12 est tout un symbole pour les Genevois – il a même fait l'objet d'une chanson du groupe « Le Beau Lac de Bâle ». Du réseau très dense de tramways qui, du début du siècle aux années soixante, couvrait le canton de Genève, il en est resté longtemps le seul vestige. Il demeure la ligne des transports publics la plus fréquentée des Genevois.

D'autres lieux peuvent également être le théâtre de productions artistiques : la gare et la zone piétonne de la rue du Mont-Blanc, les quais.

La juridiction

Avant d'aborder l'observation des pratiques, arrêtons-nous quelques instants sur les aspects juridiques de notre sujet²⁵. Tous les artistes doivent être en possession d'une

²⁵ En Suisse, les dispositions légales relatives aux artistes de rue sont cantonales ; les informations que nous donnons ici ne sont donc valables que pour le canton de Genève.

patente qui leur est délivrée par le Département de justice et police. S'ils sont étrangers, ils ne peuvent jouer plus de huit jours par trimestre et doivent payer une taxe de 10 francs suisses par jour (ou 40 francs pour une semaine). S'ils sont Suisses, le tarif est identique, mais la durée de leurs prestations n'est pas limitée. Enfin, s'ils sont Genevois, les tarifs sont réduits de moitié.

La réglementation en vigueur stipule que les artistes ne doivent pas perturber la circulation des véhicules et des piétons ; ils ne doivent pas non plus troubler la tranquillité publique. Ils n'ont le droit de jouer qu'entre 10 heures et 22 heures et il leur est interdit d'utiliser des amplificateurs de son ou de jouer devant une caserne, une église, une école, un hôtel, un hôpital ou devant les bâtiments d'une institution internationale. Ils n'ont pas le droit de se produire dans un passage couvert et ne peuvent jouer à plus de cinq musiciens. Il n'ont ni le droit de vendre cassettes, disques compacts et toutes autres marchandises, ni celui de rester plus de vingt minutes à la même place.

En ce qui concerne les artistes dans le tram, le règlement interne des TPG (Transports publics genevois) s'impose²⁶. Il stipule, en résumé, que les musiciens n'ont le droit de jouer que dans la seconde rame du tram 12 (les autres trams, les nouvelles lignes 13 et 16, ne sont, eux, constitués que d'un seul wagon ; or il est stipulé dans le document que les artistes doivent jouer dans la deuxième rame d'un tramway). Ils doivent en outre être en possession de la patente susmentionnée, posséder un ticket de transport valable, ne pas déranger les clients, et ils n'ont, en aucun cas, le droit de récolter de l'argent...

Les artistes

Tout un monde sépare les textes normatifs édictés par les pouvoirs publics et la pratique sociale. Souvent, les artistes ne sont pas au courant des règles existantes²⁷. Des négociations avec la police ont fréquemment lieu ; j'ai ainsi pu constater une certaine tolérance de la part des policiers qui n'appliquent pas toujours les règles à la lettre²⁸.

Généralement, les artistes de rue ne se considèrent pas comme des marginaux. La plupart d'entre eux estiment qu'ils font un travail comme un autre. Ils ont des horaires relativement fixes et se produisent en moyenne entre cinq et six heures par jour. Il convient cependant de séparer les différents types d'artistes qui n'ont pas tous les mêmes objectifs.

Il y a l'artiste « européen ». Celui-ci fait une tournée en Europe de l'Ouest. Souvent originaire des pays de l'Est, il passe quelques mois par année dans son pays avant de prendre la route. Il reste quelques jours par-ci, quelques jours par-là ; rarement

²⁶ Ce document est assez hypocrite dans sa forme, commençant par énoncer que Genève est l'une des rares cités tolérantes en Europe où l'on accepte les artistes dans les transports publics avant de définir toute une série d'interdictions de ces pratiques.

²⁷ J'ai ainsi renseigné un artiste qui ne savait pas qu'il lui fallait une patente pour jouer dans la rue.

²⁸ Dans le très intéressant livre d'Anne-Marie GREEN sur les musiciens de métro, celle-ci constate que les musiciens à Paris ont plus peur des services de sécurité de la RATP que des policiers. GREEN Anne-Marie, *Musiciens..., p. 141.*

plus d'une semaine au même endroit. Il est bien organisé, connaît bien les lois. Il fait ce travail pour l'argent et l'avoue sans culpabilité. Jiri²⁹, un artiste hongrois qui fait de la musique en tapant sur une série de bocaux remplis d'eau à des niveaux différents (reproduisant diverses notes de musique), a même un employé (pas toujours le même) qui l'aide à porter son matériel, surveille ses affaires, le conduit de ville en ville. Jiri loge dans les hôtels et gagne bien sa vie (son aide affirme que je ne peux imaginer ce qu'il gagne : « C'est bien plus que vous ne le pensez ! »³⁰).

D'autres types d'artistes travaillent de manière plus sporadique. Ils ont quelques mois de vacances l'été et en profitent pour se faire un peu d'argent. Ce sont, par exemple, les étudiants d'un conservatoire qui ont besoin d'argent pour leurs frais d'écolage. Joachim, un pasteur évangélique, profite du fait de connaître un peu la guitare pour jouer dans la rue et, par la même occasion, faire un peu de prosélytisme. Ces personnes sont souvent moins bien organisées, gagnent moins d'argent, logent au camping ou chez des amis. Elles sont nombreuses à venir lors d'événements (les Fêtes de Genève par exemple).

Une troisième catégorie d'artistes – mais ne pourrait-on pas éviter une telle catégorisation, vision partielle de la réalité ? – est celles des habitués de Genève. La plupart sont Anglo-Saxons ou Slaves, chanteurs et/ou musiciens. Leurs lieux de prédilection : le tram et certains bistros. Ils vivent souvent depuis plusieurs années à Genève. Le tram 12 leur est presque réservé. Boris est Russe et retourne chaque année dans son pays ; cela fait pourtant dix ans qu'il sillonne la ville à l'intérieur du tram 12. Son parcours ne varie pas beaucoup ; il monte dans le tram, exécute trois ou quatre morceaux, récolte de l'argent et descend trois stations plus loin. Il change de trottoir et attend le prochain tram pour repartir dans l'autre sens. Ils sont peut-être une douzaine comme lui à exercer de la sorte ; souvent à la limite de la marginalité, leur statut d'artiste n'est pas toujours reconnu par le public.

Reste une dernière catégorie d'artistes : ce sont les petits orchestres ou musiciens de la région genevoise qui viennent jouer le samedi ou pendant les vacances. Ils laissent leurs cartes de visite pour animer mariages et fêtes de toutes sortes.

On constate donc que les artistes de rue sont issus de milieux très divers et que leurs attentes sont des plus variées. De l'artiste « professionnel » jusqu'au jeune qui essaie de gagner un petit peu d'argent, un très large éventail se retrouve dans la rue. Les artistes « professionnels » affirment avoir choisi cette vie ; pourtant ils considèrent presque tous leur statut comme le résultat d'un échec (ils n'ont pas pu entrer, par exemple, dans tel ou tel orchestre). Ce sont souvent des gens solitaires – ils sont obligés de quitter leur famille (quand ils en ont une) pour de longs mois – et les rapports qu'ils entretiennent avec le public dépassent rarement les civilités. Les musiciens du tram sont aussi des gens solitaires ; on les voit rarement entamer une discussion avec un passant, ni même avec un de leurs « confrères ».

²⁹ Les prénoms sont fictifs.

³⁰ Dans les entretiens, la question du salaire est souvent un tabou ; les artistes répondent volontiers à mes questions, mais ils n'aiment pas dévoiler ce qu'ils gagnent. D'après mes calculs, les recettes de Jiri peuvent atteindre 400 francs suisses par jour (à Genève).

Lorsqu'ils effectuent une prestation, les artistes ne regardent guère leur public ; ils doivent se concentrer et oublier les bruits de la rue³¹. Ils ne se soucient guère de savoir qui donne de l'argent, ni même si les gens en donnent. Leur prestation est gratuite, c'est une forme de don. Même si une récompense de la part du public est espérée, elle n'est pas imposée. Un artiste m'a tout de même confié qu'il n'appréhendait pas que certains individus s'arrêtent pour l'écouter pendant un assez long moment sans rien donner. Comme si l'intérêt prolongé pour la prestation donnait lieu à une sorte de contrat tacite de reciprocité³².

Les relations entre les artistes ne sont pas très nombreuses. S'il n'y a pas d'hostilité entre eux, il n'y a pas non plus de réelle solidarité. Ils évitent de se mettre à une distance où ils se gêneraient les uns les autres³³. J'ai tout de même vu un artiste s'arrêter un instant pour écouter un des ses comparses et lui donner ensuite une pièce de monnaie. En fait, les seules personnes qui font du tort aux artistes sont, selon leurs dires, les mendiants, qui dévalorisent leur métier. A leurs yeux, une personne qui se croit permis de jouer dans la rue uniquement parce qu'elle connaît deux ou trois accords n'a ni la qualité ni la compétence pour se produire en public³⁴. Ils la considèrent donc comme un mendiant, un mendiant qui, de plus, dévalorise leur image à l'égard du public. C'est une remarque que l'on va d'ailleurs retrouver dans certains propos de spectateurs.

Le public

Tout le monde fait partie du public des artistes de rue : vous, moi, les artistes eux-mêmes³⁵. Chacun a sa propre théorie sur ces gens et sur la façon de les considérer. Ce qui frappe le plus dans les remarques du public, c'est l'invariable amalgame entre artistes de rue et mendiants. La plupart des gens affirment donner de l'argent pour un spectacle qui leur plaît ou qui les touche. Mais, en même temps, ils se disent agacés par les personnes qui leur demandent de l'argent dans la rue (phénomène très rare à Genève, quoique en progression). Cet amalgame, je le déduis non des réflexions des personnes interrogées qui disent apprécier un artiste qui a de la valeur, mais de la faculté qu'ont ces mêmes personnes à glisser insidieusement de l'artiste de rue au mendiant. Le public semble donner son aval à la présence des artistes dans la rue et non à celle des mendiants³⁶.

³¹ J'ai ainsi vu un violoniste continuer à jouer au milieu d'un déménagement comme si de rien n'était.

³² Il ne s'agirait alors plus d'un don à proprement parler. Là encore, il est difficile de définir sous un vocable unique une pratique réellement à la limite du don et du commerce.

³³ Un artiste m'a pourtant expliqué qu'il avait dû faire appel à la police parce qu'un groupe au volume sonore très élevé s'était mis juste en face de lui !

³⁴ Cela explique, je crois, pourquoi je n'ai pas osé me produire dans les rues de Genève. Je ne me considère pas comme un artiste, et j'aurais estimé déplacé de me produire en public, autant vis-à-vis des éventuels spectateurs que des autres artistes.

³⁵ Les deux acceptations du mot « public », qui désigne tout à la fois « les spectateurs » et « ce qui n'est pas privé », sont bien révélatrices de la pratique sociale des artistes de rue.

³⁶ Peut-être que seule la relation public/mendiant doit être vue comme l'occasion d'un don dans la mesure où le donneur n'attend pas une marchandise ou une autre forme de rétribution pour son don, mais uniquement la reconnaissance de son geste.

Les réactions du public sont très diverses. Tout d'abord, la majorité des personnes qui marchent dans les rues Basses sont, admettons-le, indifférentes aux spectacles de rue³⁷. Il n'est cependant pas rare qu'une de ces personnes, voyant tout à coup un attrouement plus grand qu'à l'ordinaire, jette un œil sur le spectacle en cours. Un peu comme lorsque tout le monde regarde en l'air et que l'on ne peut s'empêcher de faire pareil.

Certains individus sont cependant plus disponibles que d'autres pour accorder leur attention à ces représentations. Ce sont les personnes âgées qui ont le temps de flâner un peu ; ce sont les familles, et surtout les enfants, attirés par les spectacles qui leur sont destinés (le clown bien sûr, le mime qui les fascine, le marionnettiste).

La plupart des gens paient lorsqu'ils assistent à un spectacle qu'ils ont choisi³⁸. Ils se sentent un peu obligés de sortir une ou deux piécettes qu'ils préparent dans le plus grand secret³⁹. S'il s'agit d'une famille, les parents donneront la pièce à un enfant qui fièrement l'apportera à l'artiste ; celui-ci lui répondra d'un petit sourire en coin, qui le sort pour quelques instants de son indifférence apparente à l'égard du public.

Tant qu'ils ne gênent pas la circulation, tant qu'ils ne font pas trop de bruit et qu'ils ne demandent pas trop expressément de l'argent, et pour autant qu'ils offrent un spectacle réellement artistique, les artistes sont ainsi bien vus par le public à Genève⁴⁰.

Les interactions

La rue (et la ville) a été pour l'école de Chicago, et surtout dans l'œuvre de GOFFMAN, le lieu de prédilection de l'étude et de l'interprétation des rites d'interaction. La rue est l'espace public par excellence. Tout le monde s'y côtoie, du milliardaire au plus pauvre des pauvres, de la prostituée à l'enfant, du vendeur de glaces à l'artiste. Comment, avec un tel mélange de personnes, un ordre social naît-il, qui s'impose à tous, et n'est que rarement contesté ?

Dans cette perspective, les relations de l'artiste de rue et du passant sont intéressantes à plus d'un titre. L'artiste crée un minispectacle (un drame) ; comme au théâtre, il a quand il joue une position d'acteur. Il n'est plus un passant comme les autres, il recrée un univers autour de lui. Il n'a pas de coulisses et doit marquer le début de sa prestation. Lorsque les artistes ne jouent pas, et j'en ai fait l'expérience, ils ne se distinguent pas du reste des passants (sauf par leur habillement s'il s'agit d'un mime ou

³⁷ A Paris, pourtant, seulement 27% des usagers du métro disent ne jamais s'arrêter pour écouter jouer un artiste. GREEN Anne-Marie, *Musiciens...*, p. 172.

³⁸ Une spectatrice m'a dit que si elle n'avait pas une pièce de monnaie à donner, elle ne se permettait pas d'assister à un spectacle.

³⁹ Notons que l'artiste ne rend pas la monnaie, ce qui le démarque de la plupart des professions commerciales.

⁴⁰ Anne-Marie GREEN note qu'à Paris les musiciens de métro sont mieux perçus lorsqu'ils jouent dans les couloirs que lorsqu'ils jouent dans une rame (ils s'imposent moins). Cette remarque peut être reprise à notre compte entre les artistes des rues Basses et les musiciens du tram, ces derniers étant moins bien considérés. GREEN Anne-Marie, *Musiciens...*, pp. 165 et 167.

d'un clown). L'artiste de rue, une fois en scène, joue à être artiste et salue comme un artiste⁴¹.

La première implication de ce statut de l'artiste est la distance à laquelle le public se tient. Même si une personne est seule à regarder un spectacle, elle se met rarement à moins de 5 mètres de la scène (virtuelle). Lorsqu'un groupe se forme, les gens se répartissent en arc de cercle si l'artiste est devant une façade, ou en cercle si l'espace circulaire autour de lui est libre. Les personnes qui ne peuvent entrer dans ces figures géométriques se placent ensuite sur une deuxième ligne. Seuls les enfants troublent un peu l'apparent ordre immuable, car ils n'éprouvent aucune de gêne à se placer juste devant l'artiste.

Les protagonistes restent donc chacun dans leur rôle. Et pourtant, certaines situations impliquent des aménagements. Ainsi, le passant qui n'a clairement pas l'intention d'assister au spectacle se permet de traverser l'arc de cercle. D'un pas décidé, il montre aux spectateurs qu'il n'est pas de la partie. Un autre phénomène se produit fréquemment : un des spectateurs s'avance pour donner sa pièce de monnaie⁴². Au moment où celui-ci entre dans le cercle délimité par les autres spectateurs, il devient pour un temps un élément du spectacle. L'acte se déroule rapidement, la personne s'empressant de reprendre sa place dans le public.

Les interactions entre l'artiste et le passant peuvent aussi faire l'objet d'un face-à-face. Parfois, un passant donne de l'argent sans même s'arrêter de marcher. Il se sent alors gêné si l'artiste le fixe dans les yeux ; il ne sait « comment » le regarder. Après avoir déposé son obole dans le chapeau, il s'éclipse le plus vite possible de la scène. Dans le tram, on voit parfois une personne « oubliée » par l'artiste lors de sa collecte qui remet discrètement dans sa poche la pièce de monnaie préparée, avec l'espoir que personne ne l'a vue (et cela non pas par souci d'économie !).

Par la fonction qu'il occupe dans la rue, et parce que son métier est d'attirer les gens vers lui, l'artiste de rue provoque diverses réactions. Il évite cependant de déranger, d'accomplir des actes qui mettraient mal à l'aise une personne du public. Lorsque l'artiste fait participer le public⁴³, paroxysme de l'interaction, il choisit une personne consentante, qui ne créera pas de malaise dans la représentation.

Conclusion

La question des artistes de rue renvoie de par sa nature à toute une série d'autres thématiques, comme celles de l'art, de la ville, de l'espace et des relations humaines. Dégager quelques conclusions sur un fait social aussi complexe relève d'un exercice périlleux. Si, dans une perspective anthropologique, les artistes peuvent être vus comme des personnes effectuant un don, cette vision est ternie par un aspect plus commercial.

⁴¹ J'ai vu ainsi un violoniste dont l'accompagnement par une cassette n'était pas tout à fait au point. Entre chaque morceau, le temps d'attente était trop long et l'artiste perdait son statut qu'il lui fallait ensuite retrouver en jouant.

⁴² Contrairement au théâtre, le spectacle de rue n'a pas de durée fixe. Il n'est donc pas malséant de partir au milieu d'une représentation.

⁴³ Pratique que je n'ai jamais vue à Genève mais que j'ai observé dans d'autres lieux.

Ainsi, certains artistes avouent ne faire ce travail que pour gagner de l'argent. S'agit-il encore d'une prestation gratuite ? Sans doute en partie, car ne pas contraindre les gens à une rétribution automatique leur laisse une liberté de jugement qui diffère d'une relation commerciale habituelle. Le fait de payer après la prestation, le fait aussi de l'établissement d'une certaine confiance par le type même de l'échange (le spectateur pourrait, à la limite, voler de l'argent dans le chapeau) permettent à la société de créer un rapport différent avec ces prestataires de services et avec l'argent. Dans un autre registre, les artistes sont aussi un rempart contre la solitude des villes. Ils créent des espaces de rencontre, ils lient pour un moment des personnes aux destins divers. La rue est un lieu privilégié pour leur rencontre avec le public. Les artistes de rue contribuent, ainsi, à leur manière, à rendre plus chaleureuses nos cités souvent bruyantes et encombrées par les voitures. Les nouvelles zones piétonnes sont à ce titre révélatrices : à la fois nouvel espace commercial et nouvel espace pour les productions artistiques. Paradoxe sans cesse renouvelé de l'artiste se trouvant à la lisière des lieux les plus commerciaux, et pourtant cherchant par ses prestations à offrir autre chose qu'une activité purement lucrative. Tant que les artistes de rue seront tolérés dans nos cités, ils continueront à étonner les passants, à faire sourire les enfants, et à nous interroger sur notre conception de l'espace public et de la ville.

Bibliographie

- GABORIAU Patrick, *La civilisation du trottoir*, Paris : Editions Austral, 1995.
- GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne* (1. *La présentation de soi* ; 2. *Les relations en public*) (1973), *Les rites d'interaction* (1974), *Les cadres de l'expérience* (1991), Paris : Les Editions de Minuit (les dates correspondent aux traductions françaises).
- GREEN Anne-Marie, *Musiciens de métro. Approche des musiques vivantes urbaines*, Paris : L'Harmattan, 1998.
- GUTWIRTH Jacques & PETONNET Colette (dir.), *Chemins de la ville, enquêtes ethnologiques*, Paris : Editions du CTHS, 1987.
- JOSEPH Isaac, *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris : PUF, 1998.
- MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924, tome 1 (repris dans *Sociologie et anthropologie* de Marcel Mauss, Paris : PUF, 1950).
- RIOT Claude, *Chants et instruments, trouveurs et jongleurs au Moyen Age*, Paris : Rempart, Desclée de Brouwer, 1995.
- SERRANO LOPEZ Adriana Maria, « Des jeux et des hommes », *Prétextes anthropologiques*, RIST Gilbert & DROZ Yvan (dir.), Itinéraires Notes et Travaux n° 51, Genève : IUED, 1998, pp. 11-20.
- Emission radiophonique « Chanter dans la rue » dans le cadre de l'émission *Question d'époque*, France-Culture, 17 mars 1998.

Le corps du mort : rituels pour les vivants

Eva PILLADO PAZ

Introduction

« *La mort est la sœur jumelle de la vie... la mort est le fruit de la vie, la vie est le fruit de la mort.* »⁴⁴

Ce texte s'intéresse à la pratique de la toilette du mort, rite qui survient après l'annonce de la mort et avant la veillée funèbre. La toilette du mort offre un dernier contact avec quelqu'un qui était vivant mais ne l'est plus. Elle matérialise sur le cadavre le passage du connu à l'inconnu, du visible à l'invisible. Elle favorise la « présentification » *a posteriori* du défunt et établit un dernier rapport avec les vivants. En Afrique, la toilette doit s'accomplir dans le respect scrupuleux de rituels très stricts. En revanche, même si en Suisse des rituels fortement enracinés ont aussi prévalu⁴⁵, les croyances religieuses ne dirigent presque plus la pratique de la toilette mortuaire. D'autres valeurs se sont imposées avec l'évolution de la société moderne.

Dans cette étude, je tenterai de répondre à deux questions :

– La comparaison entre une société traditionnelle et une société moderne permet-elle de mettre en valeur un processus de simplification dans la ritualisation de la toilette funéraire ? Ou au contraire la société suisse s'est-elle enrichie de rites nouveaux découlant de nouvelles valeurs ?

– La pratique du rituel de la toilette mortuaire en Suisse aurait-elle perdu de sa symbolique par rapport aux sociétés traditionnelles africaines ?

Mon étude s'appuie surtout sur des lectures qui traitent de la conception de la mort et décrivent en détail tant le déroulement de la toilette du mort en Afrique centrale, plus particulièrement en Ouganda, en Côte d'Ivoire, au Sénégal et au Gabon, qu'en France et en Suisse (chez soi, dans les hôpitaux et dans les morgues).

Mon principal problème a été de me décentrer pour comprendre le rôle de la mort en Afrique et ainsi découvrir la logique de son symbolisme.

Lorsque je me suis renseignée sur la pratique de la toilette mortuaire en Suisse, j'ai constaté que cette pratique funéraire était le fait de professionnels qui travaillent loin du regard des proches du défunt ; il n'est pas fréquent d'y assister. J'ai donc pris contact avec une entreprise publique de pompes funèbres à Genève et une autre privée à Neuchâtel pour m'entretenir directement avec les personnes pratiquant la toilette mortuaire.

J'ai entrepris mon travail « de terrain » en observant des corps exposés dans les chambres mortuaires des cimetières de Beauregard à Neuchâtel, de Plainpalais à Genève, et à l'Hôpital universitaire du canton de Genève.

⁴⁴ THOMAS Louis-Vincent, *La mort africaine, idéologie funéraire en Afrique noire*, Payot, Paris, 1982, p. 145, et *idem*, *La mort en question, traces de mort, mort de traces*, coll. Nouvelles Etudes anthropologiques, L'Harmattan, Paris, 1991, p. 257.

⁴⁵ PREISWERK Yvonne, *Le repas de la mort, Catholiques et protestants aux enterrements : visages de la culture populaire en Anniviers et aux Ormonts*, coll. Mémoire vivante, Monografica S.A., Sierre [1982], 1983.

Chaque culture a vu son propre concept de la mort évoluer à travers différentes époques. La culture africaine⁴⁶ est entourée d'une spiritualité et d'une richesse symbolique importantes. Elle vit la mort comme un départ ou la perte : le souffle quitte le corps en tant qu'esprit⁴⁷. En fait, selon cette conception, la mort ne met pas fin à l'existence humaine, elle est une transition, le seul passage possible vers une existence spirituelle. La vie continue dans l'au-delà, dans le monde des ancêtres et un retour vers le monde des vivants est encore possible sous une nouvelle forme.

La mort n'est pas considérée comme un événement naturel, et la cause peut être la sorcellerie, le viol d'un interdit, le mécontentement d'un ancêtre... Pour cette raison, on s'efforce d'accomplir le mieux possible toutes les pratiques des rites funéraires. Les Africains n'ont pas peur de la disparition, mais du cadavre et de la mort sans descendance. Le mort est toujours présent dans le monde des vivants et entretient des liens sociaux avec eux. Il faut éviter la rancune et la vengeance d'un défunt, car toute la communauté peut en devenir la victime. « L'esprit des défunts peut donc bénir ou faire du mal, récompenser ou punir, accomplir une vengeance dans leur parenté et leur descendance [...] les ancêtres ne sont pas seulement les fondateurs mais aussi les gardiens des coutumes et traditions de leurs familles, clans et tribus. »⁴⁸

La mort cause toujours douleur et tristesse, sa théâtralisation aide pourtant à exorciser les sentiments que ce changement d'état suscite en la transformant en un acte guerrier ou férié. La définition du rite funéraire donnée par Louis-Vincent THOMAS⁴⁹ est la suivante : « procédé de réorganisation sociale qui vise à compenser le déséquilibre suscité par la mort » ; c'est dire qu'il s'agit d'aider le défunt à réaliser son destin, et lui assigner sa juste place pour qu'il parte en paix.

La mort en Occident est vécue de manière très différente. La société actuelle, concentrée surtout dans les villes, vit d'une manière plus anonyme et individualisée, sans la solidarité communautaire d'avant. La ville symbolise la modernité, le progrès, la science, l'endroit où les valeurs traditionnelles ont été remplacées par des phénomènes de mode. Les gens meurent de plus en plus vieux, mais souvent seuls et hors de chez eux. La mort est perçue comme un événement tragique. Sans son assise religieuse, elle n'est plus vécue comme un passage et ses rituels ont perdu toute signification. La mort est perçue comme inhumaine, injuste, cruelle... On ne peut rien faire pour empêcher son arrivée et on ne sait que faire lorsqu'elle arrive. Les rituels funéraires sont actuellement institutionnalisés par les entreprises de pompes funèbres, « dont le rôle est de dégager des bénéfices, mais en même temps, elles se placent au cœur de la ritualité et entrent dans l'intimité des familles »⁵⁰.

Nous sommes dans une société où il n'y a plus ni temps, ni espace, ni envie de ritualiser la mort comme auparavant. Les rituels funéraires en Occident se sont limités à rééquilibrer la vie sociale du vivant, à le rassurer, à le déculpabiliser et à le revitaliser

⁴⁶ Il faut noter que l'analyse du concept de la mort et de celui de la toilette en Afrique est reprise en grande mesure des descriptions générales de Louis-Vincent THOMAS.

⁴⁷ BAMUNOBA Y.K. et ADOUKONON B., *La mort dans la vie africaine*, Unesco, Paris, 1979, p. 28.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁹ THOMAS Louis-Vincent, *La mort africaine...*, p. 199.

⁵⁰ MATHEZ Philippe, *Beau comme un croque. Ethnographie d'une entreprise de pompes funèbres*, coll. Ethnoscope, Institut d'ethnologie de Neuchâtel, Neuchâtel, 1996, pp. 13-18.

par certaines pratiques ; il s'agit d'aider les survivants à faire leur deuil et de permettre à la communauté de se consolider et de se perpétuer après le décès de ses membres. On peut se demander si les rites actuels remplissent toujours cette fonction.

La toilette du mort en Afrique

Description

« Chaque fois que la signification d'un acte réside dans sa valeur symbolique plus que dans sa finalité mécanique, nous sommes déjà sur la voie d'une conduite rituelle. »⁵¹

Que ce soit en Afrique centrale, en Côte-d'Ivoire ou en Ouganda, la pratique de la toilette mortuaire varie énormément. Dans ce dernier pays, les Bagisu ne pratiquent pas la toilette, mais la décollation du crâne après son dessèchement. En revanche, les descriptions de toilettages fournies par Louis-Vincent THOMAS en Afrique partagent des caractéristiques communes avec celles de la Côte-d'Ivoire et du Gabon :

- a) D'abord, la toilette se déroule dans la maison ou tout simplement à l'endroit où le défunt avait l'habitude de se laver. Chez les Baluba (Zaïre) et les Baoulé (Côte-d'Ivoire), cela se passe devant la maison, et dans l'étable chez les Gula (Tchad).
- b) Ensuite, elle est effectuée notamment par des femmes âgées proches du défunt. Elles accomplissent cette cérémonie avec beaucoup de tendresse et de respect.
- c) Le corps est habituellement assis (sur un morceau de bois, sur terre) et soutenu.
- d) Les toiletteurs se protègent contre l'impureté de la mort en s'enduisant les mains et les pieds⁵² de bouse de vache.
- e) Le corps est lavé : « On lave la saleté, c'est-à-dire qu'on évacue les matières fécales ; on procède ensuite à un nettoyage généralement minutieux de toutes les parties du corps. »⁵³ Il est aussi frotté, aspergé et rasé (la tête, les poils axillaires et pubiens et même une dépilation intégrale dans les cas des Wanga [Kenya]). Les ongles sont coupés et les rognures, tels les poils et les cheveux, traitées avec soin, seront enterrées comme le cadavre ou gardées comme reliques.
- f) Le corps est ensuite enduit avec des plantes macérées ou d'autres produits végétaux (beurre de karité ou de kaolin [Baoulé], huile ou vin de palme [Diola au Sénégal]). On recourt souvent à l'eau, qui peut être froide ou chaude selon les coutumes, pure ou bouillie avec des herbes, de l'écorce de bananier, des feuilles de citronnier. Les Dida (Côte-d'Ivoire)⁵⁴ « frottent le corps et particulièrement

⁵¹ Préface de Louis-Vincent THOMAS au livre: BAYARD Jean-Pierre, *Le sens caché des rites mortuaires : mourir est-il mourir ?*, coll. Grand Angle, Ed. Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1993, pp. 13-20.

⁵² THOMAS Louis-Vincent, *La mort en question...*, p. 259.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ THOMAS Louis-Vincent, *La mort africaine...*, p. 214.

les articulations avec du jus de citron, [ils] font couler dans les narines du jus d'oignon et, dans la bouche, un alcool du vin de palme (aujourd'hui du gin) ».

- g) Le mort est maquillé et habillé, on emploie des cendres, de la bouse, du kaolin, du charbon ou des cauris broyés, de l'ocre rouge. Chez les Batéké (Congo) le maquillage facilite le passage vers l'au-delà : « Les traces dessinées sur le fard rouge dont on a enduit son visage le relient à l'invisible et celle du front en particulier lui permettent de se guider dans les ténèbres. »⁵⁵ Chez les Mitsogo⁵⁶, la toilette ne consiste qu'en un maquillage : « On le rayait de larges bandes rouges et noires, tachetées d'une multitude de petits points blancs [...]. Parfois on marquait le front et les tempes avec quelques traits d'argile blanche. »
- h) Le corps est décoré avec ses effets personnels ou ceux qui le caractérisaient le plus : « une boule de tabac à chiquer, une cigarette ou une pipe est logée dans la commissure des lèvres »⁵⁷.
- i) Toute la cérémonie se déroule dans le silence le plus absolu en signe de respect et de dignité pour le défunt.
- j) Tous les objets utilisés dans la toilette sont brûlés ou enterrés avec les eaux usées ; ainsi les toiletteurs et toutes les personnes en contact avec le défunt suivront des rituels de purification.

« Toutes leurs opérations s'effectuent avec la main gauche. Elles posent une marmite sur le feu et la remplissent d'eau. Elles y introduisent une petite branche de citronnier. Dès que l'eau est chaude, les deux vieilles s'emparent de trois récipients et de trois éponges. Une troisième se joint à elles. Elle plonge dans l'eau un linge qu'elle pose trois ou quatre fois sur la tête du mort, [...] en présentant à chaque fois ses condoléances au mort. [...]. Les deux femmes commencent par la partie gauche du corps et finissent par la droite, lavent le dos avant la face et le devant du corps. Toute l'opération, effectuée de la main gauche, se renouvelle trois fois de suite. A chaque fois on change d'eau, d'éponge et de seau. La besogne achevée, on enterre les éponges et le bois, sur lequel était assis le cadavre, dans le trou dans lequel a coulé l'eau de la toilette. Il ne demeure donc sur terre aucun vestige de celle-ci. »⁵⁸

Chez les Agni (Côte-d'Ivoire) la toilette est très chargée de symbolisme. La toilette mortuaire inverse les pratiques courantes : on commence par la partie gauche du corps, on lave le dos avant la face puis le devant du corps et on emploie toujours la main gauche. Ce fait montre comment la mort bouleverse l'ordre préexistant d'une communauté. La présence répétée du nombre trois (trois récipients, trois éponges, trois lavages, trois seaux...) dans la procédure dénote aussi une symbolique très précise, elle renvoie aux trois mystères qui marquent l'origine et la transmission de la vie humaine⁵⁹.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ RAPONDA-WALKER André et SILLANS Roger, *Rites et croyances des peuples du Gabon. Essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*, coll. Enquêtes et Etudes, Présence Africaine, Paris, 1962, p. 111.

⁵⁷ ESCHLIMANN Jean-Paul, *Les Agni devant la mort*, Karthala, Paris, 1985, pp. 75-77.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 151. Adan KOFI, cité par ESCHLIMANN, résume les trois mystères : « Un homme et une femme ont des rapports sexuels. Mais y aura-t-il ou non conception d'un nouvel être ? La femme est en grossesse. Accouchera-t-elle d'un être humain ou d'un autre ? Son enfant sera-t-il un garçon ou une fille ? Pour se nourrir,

Interprétation

En Afrique, lorsque la mort survient, toute la communauté se sent impliquée. Le bon déroulement de la toilette mortuaire va aider à rétablir l'ordre social à travers deux pratiques. D'un côté, le *rite de maternage*, qui montre l'amour et le respect que la communauté rend au défunt au moyen de la tendresse des mouvements. Il est effectué par des femmes, figures proches de l'image maternelle, ou par des vieillards, pourvoyeurs de sagesse pour toute la communauté. Ce rite est aussi chargé de présenter dignement le défunt aux ancêtres. Il est indispensable que cette pratique se déroule selon la stricte tradition pour ne pas empêcher l'accès du défunt à l'au-delà : « Il provoquerait la répugnance et se verrait rejeté par les ancêtres prestigieux qui commandent le séjour des morts. »⁶⁰ A son tour, le défunt pourrait se venger sur les vivants en provoquant de nouvelles morts, de mauvaises récoltes, des orages, etc. Durant le *rite de purification*, le corps est lavé et purifié avec des herbes et des onguents pour lui permettre de partir vers l'au-delà. Ce rite protège aussi le groupe de l'impureté de la mort puisque celle-ci est perçue comme contagieuse.

Le défunt auquel s'appliquent tous les soins est au centre du rituel, même si celui-ci sert aussi à déculpabiliser la communauté. On s'assure ainsi que l'on n'aura rien à se reprocher. La sollicitude des femmes qui accomplissent la toilette a une double signification : apaiser la douleur du cadavre lorsque la toilette se déroule, puisque « le visage du mort peut fort bien grimacer de douleur [...]. Une femme pose-t-elle une éponge ou une serviette mouillée sur la tête du cadavre pour soulager sa souffrance »⁶¹, en même temps, elle accomplit ce geste en vue de la renaissance à la vie de l'au-delà.

On suit le même rituel que pour le nouveau-né mais en l'inversant. Le rite de la toilette mortuaire est donc analogue à celui qui accompagne la naissance d'un bébé. Le défunt a besoin d'être materné, lavé, maquillé et présenté au village. A l'intérieur de ce rite de passage, les opérations principales se font à l'envers puisque le mort survira sous la forme d'un « esprit déshumanisé ». Les Agni habillent le cadavre d'un cache sexe en tout identique à celui d'un enfant. Par la toilette mortuaire, on réenfante la personne humaine pour la faire entrer dans une autre phase de sa vie, celle de l'au-delà. Cette théâtralisation est une forme d'extériorisation, de mise à distance et de socialisation pour la communauté. La mort est honorée mais surtout combattue.

⁶⁰ l'enfant suce le sein de sa mère. Pourtant cette dernière ne meurt pas alors même que l'enfant lui enlève une substance vitale. »

⁶¹ *Ibid.*, p. 155.

⁶¹ *Ibid.*

La toilette du mort en Occident

Description

Il y a un siècle, en Suisse⁶², certains éléments de la toilette mortuaire étaient semblables à ceux de certains groupes africains. Aujourd’hui, la toilette n’est plus vécue dans le contexte familial, elle n’est plus entourée d’une solidarité communautaire. La mort s’est institutionnalisée. C’est dans les hôpitaux que l’on meurt le plus souvent. La société moderne a délégué la gestion du rituel mortuaire aux entreprises de Pompes funèbres :

- a) La toilette se déroule dans des salles spécialement aménagées à cet effet dans les morgues. Elles sont situées normalement au sous-sol. Elles sont blanches, froides, carrées, fonctionnelles.
- b) Le défunt repose sur une table de marbre ou de métal.
- c) Lorsque la mort a eu lieu à l’hôpital ou dans les maisons pour personnes âgées, le corps est préparé dans un premier temps par des infirmières. Celles-ci obstruent toutes les ouvertures du corps (anus, nez, oreilles) avec du coton cardé, ferment la bouche et les yeux et, finalement, enveloppent le corps dans un drap⁶³.
- d) Ensuite, les employés des pompes funèbres prennent en charge le défunt. D’habitude, les responsables sont deux hommes. Selon la cause de la mort (accidentelle ou naturelle) et l’apparence du défunt, ce dernier recevra des soins accompagnées parfois de soins de conservation. Viennent ensuite les soins esthétiques destinés à la veillée funèbre.
- e) Des mesures de protection hygiénique sont adoptées. Les toiletteurs enfilent une paire de gants de plastique pour se prémunir contre le sida ou l’hépatite, parfois une chemise comme protection et un masque, car « quand le défunt n’a pas été muni préalablement d’une couche-culotte par le personnel hospitalier, des écoulements se produisent parfois durant l’opération »⁶⁴.
- f) « Le corps est essuyé avec du papier absorbant pour éviter que ses plaies ne tachent ses habits ; selon les rites de propreté, il est lavé, savonné, douché, on lui fait éventuellement un shampooing sec, on le rase. »⁶⁵ D’habitude, on commence par la tête et on finit par les pieds.
- g) Si le corps exige des soins de conservation, c'est-à-dire dans le cas de morts accidentelles, de veillées funèbres tardives ou de délais dus à la législation du

⁶² PREISWERK Yvonne, *op. cit.*, pp. 39-59.

⁶³ RICHARD Isabelle, « Mourir à l’hôpital », *Mourir aujourd’hui*, BACQUE Marie-Frédérique, Odile Jacob, Paris, 1997, pp. 129-132.

⁶⁴ MATHEZ Philippe, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁵ KUPFER C., NICHOLS J., SIDLER V. et TORRES M.C., *Quand les vivants célèbrent la mort*, Annales du Centre de recherche sociale, Institut d’études sociales, Genève, [1982] mai 1987, p. 35.

pays où le corps sera enterré, le procédé est différent. Cette technique s'appelle la thanatopraxie : « Elle consiste d'une part à injecter dans le circuit sanguin (par voie artérielle) un liquide aseptique qui empêche la décomposition rapide des tissus, ralentit leur déshydratation et, grâce à un léger colorant, atténue la lividité cadavérique et, d'autre part, à vider, par aspiration, les cavités naturelles (estomac, intestin, vessie) et à remplacer leur contenu par un mélange antiseptique. »⁶⁶

- h)* Le corps est habillé. Les habits et les chaussures peuvent être choisis par la famille du défunt, sinon une chemise mortuaire est offerte par l'entreprise. D'habitude celle-ci est blanche avec le col en dentelle et des boutons de nacre pour les femmes ; un noeud papillon et parfois un chapeau suffisent pour les hommes. En tout cas, des chaussettes ou des chaussures sont obligatoirement utilisées par les entreprises de pompes funèbres pour des raisons esthétiques et de décence. Le défunt est traité comme un être vivant. Le fait de laisser ses pieds nus montrerait l'impossibilité du défunt de s'habiller lui-même, et rappellerait qu'il est mort.
 - i)* Le rituel d'esthétisation varie aussi selon l'entreprise et les croyances de la famille du défunt : « [Il faut] imbiber les paupières d'alcool, le menton est soutenu par une mentonnière. On ne laisse pas la bouche trop ouverte ; les corps maigres et les bras sont surélevés. »⁶⁷ Le défunt est aussi coiffé et maquillé discrètement (fond de teint et poudre) selon son habitude et le choix personnalisé de la famille. « Ils retirent généralement leurs gants pour peigner le défunt, car le latex possède un effet statique compliquant la coiffure. Ils frottent légèrement les joues pour atténuer les éventuelles marques laissées par le bandeau qui maintenait la mâchoire en place. Si le visage commence à peler, ils le poudreront de façon à cacher un peu la peau. »⁶⁸
 - j)* Le silence durant le déroulement de la toilette n'est pas obligatoire. Les employés parlent entre eux des procédures.
 - k)* La famille peut participer à la toilette sur demande.
 - l)* Les matériaux utilisés sont jetables ou peuvent être réutilisés après stérilisation. Ceux-ci sont très simples : de l'eau tempérée, du sparadrap, des bandes, du savon, une lavette, une éponge et une linge. On n'utilise pas de machines. Les toiletteurs se lavent les mains avec de l'eau et du savon après la toilette.
 - m)* Lorsque le corps est mis en bière, quelques effets personnels peuvent être installés (boîte de cigarettes, bouteille de whisky, des lunettes).

« On le lave, on lui ferme les yeux, on lui applique une mentonnière pour maintenir la mâchoire close, on le revêt de ses plus beaux habits, on l'étend et on organise autour de lui un certain décorum. »⁶⁹

⁶⁶ BARRAU Annick, *Quelle mort pour demain ?,* coll. Nouvelles Etudes anthropologiques, L'Harmattan, Paris, 1992, pp. 18-19.

⁶⁷ KUPFER C., NICHOLS J., SIDLER V. et TORRES M.C., *op. cit.*, p. 35.

⁶⁸ MATHEZ Philippe, *op. cit.*, pp. 47-49.

⁶⁹ PICARD D., « Les stratégies rituelles entourant la mort dans les traités de savoir-vivre contemporains », *Savoir mourir*, MONTADON-BINET C. et MONTADON A. (dir.), L'Harmattan, Paris, 1993, p. 156.

Interprétation

Actuellement, en Occident, la toilette mortuaire remplit principalement deux fonctions : *les rites d'hygiène et d'esthétisation*. La toilette plus technicisée a débouché sur la thanatopraxie. Grâce à elle, certains corps qui ne pourraient pas être exposés (morts accidentelles, etc.), peuvent néanmoins faire l'objet de veillées funèbres, ce qui permet d'accomplir un rite de séparation entre les vivants et le défunt. Par ailleurs, l'évolution de notre société a conduit les familles à se trouver de plus en plus séparées par de longues distances. Les soins de conservation permettent de rassembler la famille qui veut assister à la veillée funèbre dans un délai de quelques jours sans « participer sensoriellement [*in situ*] à la décomposition matérielle d'un être cher »⁷⁰.

Les rites d'esthétisation essaient de restituer au cadavre l'apparence de la vie afin de procurer aux familles en deuil une vue apaisante de leur défunt au moment de prendre congé de lui. Les familles lui rendent un dernier hommage en l'habillant avec ses meilleurs habits en le présentant comme un « beau mort » et en dépensant des sommes importantes. On l'aime, on le respecte et on l'embellit. Ce souci esthétique est aussi une façon de se déculpabiliser d'avoir peut-être une fois désiré sa mort ou de n'avoir pas fait assez pour lui lorsqu'il était encore vivant.

Les rites de purification ont presque entièrement disparu des sociétés modernes et, lorsqu'ils subsistent, ils ne sont que « des conduites défensives pour circonvenir la mort et éviter la propagation de l'impureté qu'elle représente »⁷¹. Le souci de l'accession du défunt à l'au-delà est aujourd'hui presque oublié. Au lieu d'être un rite d'entrée pour les défunts, la toilette mortuaire devient un rite de sortie pour les vivants. Le but initial de la toilette était de faire entrer les défunts dans l'au-delà. Aujourd'hui, celle-ci permet aux vivants de « se sortir » de la douleur consécutive à la séparation et d'apaiser les sentiments de culpabilité potentiels. Les rites de maternage se sont adaptés, il n'y a plus de tendresse maternelle mais une rigueur professionnelle.

La toilette est dédiée presque exclusivement aux vivants. Elle permet ainsi de prolonger le temps passé avec le défunt, de le retenir un instant et de retarder la séparation. Enfin, elle rassure quant à l'éventualité de notre propre mort. En respectant un rituel spécifique on s'assure que notre mort ne se déroulera pas autrement.

Comparaison et interprétation de l'évolution dans la pratique de la toilette mortuaire

Certains courants de pensée actuels considèrent la pratique de la toilette comme déritualisée à cause de l'absence de symbolique dans les procédures, surtout lorsqu'on la compare à la pratique africaine. Effectivement, il y a eu une simplification des rites mais d'autres se sont ajoutés. La nouvelle technique de la thanatopraxie, malgré son caractère scientifique, peut donner à la toilette une symbolique que le stress des temps modernes et l'absence d'une assise religieuse ont écartée. Elle offre ainsi un rituel nouveau.

⁷⁰ BARRAU Annick, *op. cit.*, p. 25.

⁷¹ BAYARD Jean-Pierre, *op. cit.*, pp. 13-20.

La façon de réaliser la toilette ne dérive plus de croyances ancestrales ni de coutumes, car la société occidentale actuelle n'y croit plus ; elle croit en des valeurs nouvelles (consommation, individualisme, hygiène, culte du corps...). La toilette mortuaire s'est adaptée à cette nouvelle réalité. Les codes de conduite ne sont plus dirigés par les vieillards, et les femmes ne sont plus intégrées dans le maternage du défunt.

Le but de la toilette a été modifié : rassurer les vivants et atténuer leur deuil pour leur permettre de réintégrer leur routine aussi vite que possible. Les normes morales et hygiéniques de la toilette sont imposées par la législation suisse, elles sont différentes dans chaque canton et peuvent être plus ou moins riches de symbolisme selon les désirs particuliers du patron de l'entreprise de pompes funèbres ou de la famille.

La mort est une marchandise, tout à fait commercialisable. Les pompes funèbres la gèrent en rationalisant l'usage du temps comme le veut une société toujours pressée. Ainsi, la toilette du défunt est vite faite (vingt à trente minutes environ). Dans ce sens, elle a perdu sa signification d'antan. Les personnes qui la réalisent considèrent qu'il s'agit d'une profession comparable à d'autres. Elles sont guidées par la nécessité de donner du défunt une image qui rassurera sa famille. La toilette a un prix et procure des bénéfices. Ce fait a peut-être empêché l'utilisation d'éléments plus symboliques.

Il ne reste de la toilette que le simple lavage du corps avec de l'eau tempérée et l'habillement soigné semblable à celui que pratiquent les enfants avec leurs poupées... La famille reste généralement en dehors de cette pratique, en attendant de revoir le défunt sous son apparence habituelle, et d'échapper ainsi aux transformations que provoque la mort sur le corps du défunt.

Bibliographie

- AUBIN Francine, *La vie et la mort au quotidien*, travail de recherche à l'Institut d'études sociales de Genève pour l'obtention du diplôme de travailleur social, option animation socioculturelle, Genève, 1987, 89 p.
- BAMUNOBA Y.K. et ADOUKONOU B., *La mort dans la vie africaine*, Unesco, Paris, 1979, 330 p.
- BACQUE Marie-Frédérique (dir.), *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*, Odile Jacob, Paris, 1997, 276 p.
- BARRAU Annick, *Quelle mort pour demain ?*, coll. Nouvelles Etudes anthropologiques, L'Harmattan, Paris, 1992, 190 p.
- BAYARD Jean-Pierre, *Le sens caché des rites mortuaires : mourir est-il mourir ?*, coll. Grand angle, Ed. Dangles, Saint-Jean-de-Braye, 1993, 330 p.
- ESCHLIMANN Jean-Paul, *Les Agni devant la mort*, Karthala, Paris, 1985, 277 p.
- KIMPIANGA Maahaniah, *La mort dans la pensée Congo*, Editions Centre de vulgarisation agricole, Kinshasa, Zaïre, 1988, 63 p.

- KUPFER C., NICHOLS J., SIDLER V. et TORRES M.C., *Quand les vivants célèbrent la mort*, Annales du Centre de recherche sociale, travail de diplôme, Institut d'études sociales, Genève, [1986] mai 1987, 122 p.
- MAERTENS J.-Thierry, *Le jeu du mort*, coll. Ritologiques 5, Aubier Montaigne, Paris, 1979, 278 p.
- MATHEZ Philippe, *Beau comme un croque. Ethnographie d'une entreprise de pompes funèbres*, coll. Ethnoscope, Institut d'ethnologie de Neuchâtel, Neuchâtel, 1996, 143 p.
- MONTANDON-BINET Christiane et MONTANDON Alain (dir.), *Savoir mourir*, L'Harmattan, Paris, 1993, 310 p.
- PITTET Edmond, *La mort oubliée : traditions et rites funéraires*, coll. Archives Vivantes, Ed. Cabédita, Morges, 1992, 191 p.
- PREISWERK Yvonne, *Le repas de la mort, Catholiques et protestants aux enterrements : visages de la culture populaire en Anniviers et aux Ormonts*, coll. Mémoire Vivante, Monographica S.A., Sierre, [1982] 1983, 381 p.
- RAPONDA-WALKER André et SILLANS Roger, *Rites et croyances des peuples du Gabon. Essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*, coll. Enquêtes et Etudes, Présence Africaine, Paris, 1962, 377 p.
- THOMAS Louis-Vincent, *La mort*, coll. Que sais-je ?, Presses Universitaires de France, Paris, [1988] 1991, 128 p.
- THOMAS Louis-Vincent, *La mort africaine, idéologie funéraire en Afrique noire*, Payot, Paris, 1982, 272 p.
- THOMAS Louis-Vincent, *La mort en question, traces de mort, mort de traces*, coll. Nouvelles Etudes anthropologiques, L'Harmattan, Paris, 1991, 536 p.
- VANGU NGIMBI Ivan, *Jeunesse, funérailles et contestation socio-politique en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 1998, 238 p.
- VOVELLE Michel, *L'heure du grand passage ; chronique de la mort*, coll. Découvertes, Gallimard Traditions, Gallimard, Paris, 1993, 160 p.

Des objets et des croyances : reliques catholiques et fétiches africains

Dorothy Jula PREZZA

Problématique

Cette étude vise à rendre compte de la multiplicité des pratiques liées à la croyance, de leurs ressemblances et de leur différences. En particulier je m'attacherai à analyser des phénomènes qui lient dans leur complexité le matériel et le spirituel, ou mieux des objets et le monde du sacré. En ce sens, je vais apprécier la façon dont est pensé le rapport entre ces deux éléments aussi bien dans le cas des reliques catholiques que dans celui des fétiches africains.

Tout au long de ce travail, je ferai l'hypothèse que ces objets différents que sont les reliques et les fétiches appartiennent au champ symbolique et que, de par leur inscription dans le monde de l'exceptionnel, tous deux « *sont porteurs d'une signification* »⁷² et font partie de la catégorie des *signes du discours*. Cela m'amène à pousser mon analyse et à m'interroger sur la relation que ces objets instaurent entre des groupes d'individus et les êtres auxquels ils renvoient. S'agit-il d'une relation où les croyants seraient soumis par une dévotion aveugle à leurs référents religieux ou plutôt d'une interaction entre des éléments qui entretiennent des relations d'échange, comme le suggèrent les restitutions sous forme de protections ou de guérisons par exemple ? Et quelle serait l'efficacité sociale de ces pratiques ?

Ces pratiques de croyance ne constituent pas à mes yeux des cas isolés, mais au contraire elles s'inscrivent dans un système plus large et plus global comprenant tout un groupe social ainsi que, dans le cas des reliques, une institution, l'Eglise, qui se porte garante de leur authenticité.

Démarche

Puisque j'ai participé à la procession qui, le premier dimanche de mai, célèbre saint Gothard, patron de Cureggia⁷³, et que j'ai interrogé quelques personnes présentes à cette occasion, je m'attacherai plus particulièrement à analyser les pratiques de vénération des reliques.

En revanche, en ce qui concerne la pratique du fétichisme en Afrique, je ne pourrai que m'appuyer sur des analyses présentées par des auteurs et notamment sur le texte de François LAPLANTINE, « Le fétichiste, le féticheur et la fétichisation »⁷⁴.

Pour mieux apprécier ces deux pratiques dans leurs ressemblances et dans leurs différences, il me paraît utile de me pencher brièvement sur l'étymologie des deux concepts et sur le sens que ceux-ci ont pris à travers l'histoire. La première partie de ce travail y sera consacrée. La deuxième partie fera la synthèse des résultats de mon

⁷² RIST Gilbert, « Les ancêtres dans tous leurs états. Croyances anciennes et modernes », p. 65.

⁷³ Cureggia est un petit village tessinois situé sur la colline qui s'élève au-dessus de Pregassona, dans la ceinture nord de la ville de Lugano.

⁷⁴ LAPLANTINE François, « Le fétichiste, le féticheur et la fétichisation », *La culture du psy ou l'effondrement des mythes*, Toulouse, Privat, 1975, pp. 93-135.

exercice de terrain. Dans la troisième partie de cette étude, je traiterai de la pratique du fétichisme dans la société baoulé en Côte d'Ivoire, que je compareraï à la pratique de la vénération des reliques dans le catholicisme dans la quatrième partie. Finalement, je dégagerai quelques remarques conclusives sur cet exercice qui m'a amenée à rendre compte de deux pratiques qui, je dois l'avouer, ne me paraissaient pas comparables au premier abord.

Les concepts de *relique* et de *fétiche*

Le mot *relique* vient du latin *reliquiae* et signifie littéralement ‘restes’. Jusqu’à la période médiévale, il était utilisé pour désigner ce qui subsistait d’un tout matériel ou moral⁷⁵ sans avoir une acception exclusivement ecclésiastique. Celle-ci s’est imposée à partir du IV^e siècle quand la pratique de la vénération des reliques a connu une véritable expansion en Orient et en Occident. Ainsi, à l’heure actuelle, le terme de *relique* recouvre des « *objets sacrés qui ont été en contact réel avec le Christ ou les Saints, et qui nous rappellent leur souvenir [...] , par un rapport objectif* »⁷⁶ avec leur vie humaine. Il s’agit donc d’objets matériels qui ont eu une relation immédiate ou médiate avec le saint en question.

Mais à partir de quel moment ces ‘restes éminents’ commencent-ils à être vénérés ? C’est là qu’il faut introduire la notion de *rite d’institution* empruntée à Pierre BOURDIEU⁷⁷. Par ce concept, Bourdieu vise à rendre compte de la légitimation d’une différence entre les agents qui subissent le rite à travers lequel ils seront consacrés et les agents qui ne seront jamais concernés par ce même rite, différence qui, jusque-là, n’était que de fait, mais qui, à partir de ce moment, est sanctionnée en tant que différence durable. Ce cadre conceptuel peut être appliqué aux reliques pour rendre compte du moment à partir duquel celles-ci sont sanctifiées et peuvent faire l’objet de vénération. En effet, le rite d’institution transforme la représentation que les agents se font de la chose-personne impliquée, ainsi que leur comportement à l’égard de celle-ci, car il constitue un acte qui produit ce qu’il désigne. Cet acte ne peut réussir que s’il est garanti par tout le groupe ou par une institution reconnue ; cela est particulièrement vrai pour le cas des reliques chrétiennes qui sont sanctionnées comme telles par l’Eglise ou par les seuls croyants. La condition d’efficacité de cet acte est donc la croyance de tout un groupe qui peut être soutenue par une institution qui se porte garante de son authenticité ou se manifester sans avoir nécessairement obtenu cette approbation, comme cela a été le plus souvent le cas jusqu’au XII^e siècle.

Le mot *fétiche* vient du portugais *feitiço*⁷⁸, adjectif qui aurait été utilisé au XVI^e siècle par les missionnaires catholiques portugais pour désigner des objets auxquels les populations d’Afrique de l’Ouest semblaient rendre des cultes aberrants à leurs yeux.

⁷⁵ SEJOURNE P., « Reliques », col. 2312.

⁷⁶ *Ibid.*, col. 2313.

⁷⁷ BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d’institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, 1982, pp. 58-63.

⁷⁸ LATOUR Bruno, « Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faîtiches », p. 16.

L'origine du mot *feitiço* se trouve dans le participe passé du verbe ‘faire’, *feito*, et signifie aussi bien forme, figure, configuration, que fabriqué, artificiel, factice et encore fasciné, enchanté⁷⁹. Avec cette définition plurielle, l'étymologie renonce dès le début au choix entre « *ce qui prend forme à travers le travail et l'artifice que l'on fabrique* »⁸⁰, tout comme les populations rencontrées par les Portugais avaient refusé la contradiction entre le fait d'avoir fabriqué leurs objets sacrés et de voir en ceux-ci de vraies divinités.

Contrairement à cette origine du mot *fétiche*, qui met l'accent sur l'apport de l'homme et qui inscrit donc l'objet dans le champ de la culture, c'est une autre interprétation qui l'a emporté dans la pensée anthropologique. Ainsi, Charles DE BROSSES, inventeur, au XVIII^e siècle, du terme *fétichisme*, en rattache l'origine au *fatum*, destin, auquel est étymologiquement lié le substantif ‘fée’, comme « *l'adjectif dans l'expression, objet-fée* »⁸¹, ce qui revient à mettre l'accent sur l'aspect magique, ensorcelé, d'un objet qui *rendrait des oracles*⁸².

Quoi qu'il en soit, la compréhension des pratiques liées aux fétiches a souvent été imprégnée d'eurocentrisme, et ceux-ci ont été appréhendés comme des objets adorés, idolâtres, comme si derrière eux il n'y avait rien et que les populations africaines leur rendaient des cultes dans leur matérialité. Le refus d'accorder à l'autre la capacité de distinguer entre support et symbole, signe et signifié⁸³, souligne l'embarras des catholiques à affirmer la différence entre leurs images pieuses et le « *modèle qui seul doit être l'objet d'une adoration* »⁸⁴. C'est cette crainte inconsciente de confusion entre l'objet et la divinité que le croyant catholique éprouvait lui-même qu'il a projetée sur l'autre⁸⁵.

La vénération des reliques dans le catholicisme

Le premier dimanche de mai, la communauté religieuse de Cureggia fête son saint patron, Gothard, auquel est dédiée la petite église du village. A l'intérieur de celle-ci se trouve une fresque représentant des fidèles infirmes qui se rendent auprès du saint pour implorer leur guérison, et une relique, en fait un modeste fragment d'os, placé sous verre, au milieu d'un crucifix en argent.

La cérémonie se déroule sur deux jours et comporte un bon nombre d'offices religieux commémoratifs (messes et vêpres), accompagnés d'une fête villageoise qui attire à Cureggia les habitants de la région de Pregassona désireux de passer quelques heures en bonne compagnie.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² BROSSES, Charles de, *Du culte des dieux fétiches*, cité in LATOUR Bruno, *op. cit.*, p. 17.

⁸³ POUILLON Jean, « Fétiches sans fétichisme », pp. 106-107.

⁸⁴ Discours imaginaire d'un théologien in LATOUR Bruno, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁵ POUILLON Jean, *op. cit.*, p. 107.

C'est précisément à Pregassona que la fête commence le dimanche matin. Le rendez-vous est fixé à 7 heures sur la place de l'église principale, d'où part une procession qui amène les participants vers le haut du village, pour ensuite emprunter un sentier forestier qui, après une heure de marche, débouche sur la route principale de Cureggia.

La participation à la procession demande un certain effort, car il s'agit de gravir un sentier tortueux, à un moment de la journée où la température n'est pas trop élevée, ce qui permet d'accélérer le rythme de la 'promenade'. Cela nous permet de considérer cette pratique comme une forme de sacrifice rendu au saint. A l'occasion de la procession de mai 1998, les participants ne semblaient pourtant pas se plaindre de ces conditions et, au contraire, j'ai pu noter que les personnes âgées ont accompli sans peine cet effort, qui, en revanche, a été pour moi plutôt difficile.

Tout au long de la procession, les prêtres, suivis des fidèles, entamaient des prières que les autres étaient censés reprendre à haute voix. En me plaçant dans la moitié du groupe la plus distante de la tête du cortège, j'ai pu m'apercevoir que de temps à autre des groupes de discussion se formaient, qui se modifiaient en fonction de la vitesse de chacun, où l'on devisait sur des faits survenus dans la communauté villageoise. Ainsi, vers le milieu de la montée à la chapelle, les prières avaient cédé la place à des dialogues à mi-voix qui ne se sont transformés en silence qu'au moment où l'on a approché l'église de Cureggia.

De nombreux fidèles attendaient notre arrivée pour commencer la célébration de la messe. A la fin de celle-ci, les personnes qui le souhaitaient ont été invitées à s'approcher de l'autel et à baisser la relique du saint portée à leur bouche par le prêtre qui invoquait, en même temps, l'intercession de Gothard en faveur des présents.

A la sortie de la messe, la fête a démarré avec la vente de petites icônes représentant le saint, et de spécialités de la confiserie tessinoise.

Les pratiques de croyance liées aux saints entrent dans la catégorie du culte des ancêtres qui, « *selon les sociétés ou les régions du monde, selon les époques [...], revêt des formes différentes, assume des fonctions spécifiques* »⁸⁶. La vénération des reliques dans la confession catholique peut ainsi être considérée comme une forme particulière de ce culte. Par cette pratique, le croyant établit, en fait, une relation avec le saint en question en entrant en contact avec le monde du sacré.

La relique est donc un reste du corps du saint ou de quelque chose qui a entretenu un rapport de proximité avec lui. C'est précisément cette proximité qui fait la valeur de l'objet et qui lui donne son caractère sacré ; ce qui légitime la pratique de la vénération est justement l'appartenance de la relique à l'ancêtre. Or, quelle est l'importance de ce rapport objectif avec le saint pour le croyant ? En d'autres termes, est-ce que ce dernier s'interroge sur l'authenticité de l'objet qu'il vénère ?

A partir des quelques entretiens que j'ai pu avoir avec des hommes d'Eglise, j'ai découvert que la plupart des reliques du Tessin ne sont pas authentiques car elles sont arrivées dans les églises à une époque, le bas Moyen Age, où la circulation de ces objets se faisait à des rythmes très intenses ; la concurrence entre villes pour s'approprier ces

⁸⁶ SABELLI Fabrizio, « Les ancêtres sont parmi nous », p. 13.

reliques était forte et, par conséquent, les abus de la part de contrefacteurs étaient fréquents. Ainsi, même dans les cas où des ‘certificats’ d’authenticité existent, le doute subsiste.

Dans le cas de la relique de saint Gothard à Cureggia, on prétend que de tels documents existent quelque part dans les archives de la paroisse, mais personne ne saurait où aller les chercher et, en fait, personne n’a intérêt à le faire. La seule chose que j’ai pu savoir est que la relique du petit village tessinois provient de la cathédrale de Hildesheim, ville où Gothard a été évêque et où sa dépouille est conservée. Le fait de mentionner l’existence d’un ‘certificat’ d’authenticité pourrait constituer un élément important, dans le sens où l’évocation de la source écrite donnerait valeur à la pratique de vénération de la relique⁸⁷. Or, ce débat autour de l’authenticité de l’objet ne me paraît pas fondamental dans le cas de Cureggia ; en effet, les personnes impliquées dans la pratique que j’ai observée ne semblaient pas s’intéresser à la question de l’appartenance réelle ou fictive de la relique au saint. De fait, celles-ci se déclarent *incompétentes pour affirmer l’authenticité de la relique* et, en tout cas, elles confessent *l’inutilité d’une telle démarche* qui ne leur apporterait rien de plus, parce que *ce qui importe est le dialogue entretenu avec le saint et, pour cela, le fait de savoir avec certitude que ce n’est pas un faux mais un vrai morceau de saint Gothard n’est pas nécessaire*.

L’essentiel semble donc être ailleurs. En effet, « *ce qui compte pour la foi [...] est toujours le rapport que l’objet marque avec le sacré, non l’objet lui-même* »⁸⁸. C’est pourquoi tout objet qui, au départ, était dépourvu de valeur symbolique peut devenir un objet sacré, une relique. Comment se construit donc ce rapport entre matériel et spirituel et que signifie-t-il ?

Tout d’abord, la relique entretient un rapport avec le saint auquel elle appartient, ainsi « *le fragment vaut pour le tout* »⁸⁹ ; mais la métonymie ne s’arrête pas là, puisque la vénération permet d’adorer Dieu qui, de cette façon, est le signifiant ultime de la chaîne. Ainsi, nous pouvons dire que l’ensemble renvoie à l’Etre suprême et c’est la foi en ce dernier qui est fondamentale dans la vénération, si bien que le fait de ne pas voir la relique ou de ne pas être assuré de son authenticité n’empêche pas que l’on puisse tirer profit des prières adressées au saint. C’est d’ailleurs ce que j’ai pu constater à Cureggia, où les croyants se rendent à tout moment de l’année à l’église, selon leurs besoins, pour adresser des prières au saint, sans attendre nécessairement le jour où l’on célèbre saint Gothard et où l’on sort la relique de son reliquaire pour la montrer lors de la procession.

Ainsi, à travers la vénération des reliques, se crée une relation qui unit le croyant et l’être auquel l’objet sacré fait référence. Plus particulièrement, nous observons que la relation entre le croyant et le saint n’est pas de type unidirectionnel, c’est-à-dire qu’il ne s’agit pas d’un rapport de soumission de l’individu à l’égard du saint. Nous sommes en fait loin de la compréhension de la croyance comme dévotion pure et aveugle ; au contraire, nous pouvons observer que la relation qui s’instaure à travers la pratique de la

⁸⁷ Voir à cet égard l’ouvrage de Mondher KILANI, *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Genève, Labor et Fides, 1992, pp. 39 et ss, où l’auteur montre l’importance qu’attachent les habitants de l’oasis d’El Ksar à l’évocation des sources écrites, pour appuyer la valeur de leur parole.

⁸⁸ RIST Gilbert, *op. cit.*, p. 68.

⁸⁹ *Ibid.*

vénération des reliques renvoie plutôt à un rapport de *dépendance mutuelle* ou d'interdépendance⁹⁰ entre les deux parties. Celles-ci, tout en appartenant à deux mondes différents, le naturel et le surnaturel, interagissent entre elles et, par cette interaction, s'inscrivent dans un rapport de pouvoir qui fait qu'aucune des deux ne peut se passer de l'autre.

La relation ainsi entretenue prend donc la forme d'une relation d'échange où l'individu donne sa confiance au saint avec la conviction que quelque chose viendra en retour. C'est le mérite d'Emile Benveniste⁹¹ d'avoir souligné le sens originel du mot 'croyance' en le renvoyant à la catégorie des 'obligations économiques' ; en effet, à travers un acte de croyance, on accorde un crédit à quelqu'un et on s'attend à un retour de sa part. Dans le cas de la vénération des reliques, cette lecture des pratiques religieuses semble bien s'appliquer. En effet, plusieurs personnes m'ont confié, sans faire référence à elles-mêmes, que *saint Gothard fait des miracles*. Les prières induites par la relique de Cureggia et adressées au saint ne se feraient donc pas inutilement, car Gothard interviendrait pour protéger le croyant et le soutenir par des miracles et plus particulièrement des guérisons. La relation d'échange semble donc être établie et d'ailleurs c'est cette intervention surnaturelle qui constitue l'élément fondamental pour prouver que la relique en question a bien appartenu à l'évêque de Hildesheim. Tel est du moins l'argument de Patrick Geary quand il nous dit que « *l'authenticité signifie moins l'identité avec un corps particulier que l'efficacité en termes de besoins communautaires* »⁹². Cet argument, valable au cours de la période historique étudiée par l'auteur, est aussi applicable au cas qui nous occupe car les croyants s'adressent au saint *lorsqu'ils en éprouvent le besoin* et l'on peut dire qu'une véritable mémoire sociale⁹³ s'est forgée au cours des ans qui induit les croyants à interpréter certains événements survenus dans la communauté en faisant appel au surnaturel. Ainsi, même si personne ne m'a dit avoir été personnellement le témoin d'un miracle accompli par saint Gothard, plusieurs m'ont parlé des miracles dont d'autres pourraient témoigner en faisant référence aux *rumeurs qui circulent là-dessus*.

Ce qui est fondamental dans cette analyse, c'est l'inscription de la pratique dans le champ du social. En effet, la vénération des reliques est une pratique sociale qui implique des individus inscrits dans des rapports sociaux et, comme toute pratique de croyance, elle est soutenue par la participation de tout un groupe et, en ce cas précis, par une institution, l'Eglise catholique, qui l'authentifie. En ce sens il est donc important de souligner l'efficacité sociale de la vénération des reliques.

En effet « *penser la religion comme un système de symboles signifie lui accorder une fonction bien plus vaste que ce que lui confie notre sens commun ou la*

⁹⁰ SABELLI Fabrizio, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁹¹ Voir la partie consacrée à 'créance et croyance' in BENVENISTE Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 1. Economie, parenté, société*, Le Sens commun, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 171-179.

⁹² Traduction de GEARY Patrick, « *Sacred Commodities : The Circulation of Medieval Relics* », p. 181.

⁹³ Dans le sens d'une collectivisation de la mémoire individuelle qui, elle, laisse une grande partie de l'explication de faits 'bizarres' aux sentiments. La mémoire sociale est incorporée par les individus qui sont amenés par conséquent à lire certains phénomènes dans les termes du surnaturel en faisant référence à d'autres phénomènes de même type produits auparavant dans la communauté religieuse. Voir à cet égard MITCHELL Jon-P., « *A Moment with Christ : The Importance of Feelings in the Analysis of Belief* », pp. 86-87.

manière ordinaire de la percevoir. Elle n'apparaît plus, dès lors, comme un domaine réservé de la vie sociale : elle fournit au contraire à la société le sens de son existence et les modalités de son devenir »⁹⁴. Les prières adressées à saint Gothard et la participation à la procession du mois de mai peuvent donc être considérées comme l'expression de besoins communautaires, et la figure de l'ancêtre vénéré constitue une nécessité sociale construite.

Les fétiches baoulé de Côte d'Ivoire

Dans le cas de la société baoulé de Côte d'Ivoire, on peut regrouper sous l'appellation de *fétiche* toute une série d'*amoué* différents. Les *amoué* sont des objets fabriqués dans un but sacré, qui peuvent être appréhendés en tant que « *concentrations de puissance, d'énergie, et de signification, obtenues à partir de représentations symboliques tangibles, des forces que l'on s'approprie et que l'on transmet, dont on accroît ou diminue l'efficacité, [...] et qui possèdent tout à la fois une fonction économique, sociale et politique* »⁹⁵ ; selon leur efficacité ils peuvent être remplacés ou détruits.

Au sommet du panthéon baoulé nous trouvons *Nyamyen*, le dieu du firmament, lequel pourtant « *n'intervient jamais dans les affaires des hommes* »⁹⁶ qui, par conséquent, ne lui rendent aucun culte. De plus, il semble que, dans cette société, la croyance en un seul Dieu soit déconsidérée, ce qui implique que les Baoulé associent à *Nyamyen* un principe complémentaire et plus fondamental, à savoir *Asyé*, la Terre, et façonnent à partir de là les différents *amoué* dont ils ont besoin.

L'amoué bo nou, sorte de ‘fétiche de la forêt’, est celui qui détient la plus forte concentration d'énergie et qui est approché avec le plus de précautions. *L'amoué soua*, ou ‘maison de l'amoué’, renvoie directement aux ancêtres dont il contient les statuettes. Le *kla* est « *l'arbre sacré entouré d'une palissade qui renferme également un ‘canari’ [...] et a pour but de protéger la famille* »⁹⁷. Il existe enfin une catégorie d'*amoué* très proche de ce que nous désignons habituellement sous le nom de *fétiche* : ce sont les *amoué* personnels, ou ‘amulettes’, qui sont invoqués avant d'entreprendre une action. Pour que l'*amoué* se révèle efficace, il est nécessaire de l'entretenir. Ainsi, en échange de nourriture, d'alcool et de sang, l'*amoué* manifeste sa puissance sous forme de protections, d'appuis ou de guérisons.

Les Baoulé établissent donc une différence nette entre les *amoué* et les divinités proprement dites et distinguent entre le support ou le signe, à savoir le fétiche, et ce que celui-ci représente, le signifié, c'est-à-dire les divinités. Ainsi, en s'adressant à un ‘fétiche de la terre’, les Baoulé ne rendent pas de culte à ce dernier, mais l'utilisent plutôt « *comme support nécessaire, instrument et réceptacle permettant de capter des forces [...] qui elles appartiennent au monde du Sacré* »⁹⁸. Ainsi, le fétiche doit être

⁹⁴ SABELLI Fabrizio, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁵ LAPLANTINE François, *op. cit.*, p. 99.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 101.

compris comme un objet symbolique à travers lequel le féticheur évoque une force particulière et non pas en tant qu'objet adoré en soi. Le fétiche est donc déterminé par l'esprit qui l'investit et dont il suscite le respect, il est un objet métonymique, puisqu'à travers lui on évoque quelque chose qui est en relation nécessaire avec lui. Par les éléments qui le composent, le fétiche peut aussi être considéré comme un objet métaphorique, car il partage les qualités présumées des animaux incorporés en lui. Nous pouvons par conséquent apprécier cet objet comme étant un « 'objet-discours' qui par l'intermédiaire de l'ancêtre, par l'intermédiaire du monde animal et végétal, établit une relation entre son propriétaire et le sacré »⁹⁹.

Le fétiche est donc à la fois un objet magique, dans la mesure où il est destiné à capter des forces, et un objet symbolique « dont l'efficacité dépend tout entière de la croyance qu'entre tiennent les rituels qui entourent sa fabrication et son usage »¹⁰⁰. Ainsi, nous pouvons dire que le fétichisme est composé d'« une série de rites qui font partie d'un système plus vaste, le système symbolique, social et religieux qui, lui, peut être dit fétichiste »¹⁰¹. Les amoué baoulé ont en effet une fonction de résolution des tensions sociales et économiques, c'est pourquoi la compréhension des cultes qui leur sont rendus doit passer par leur inscription dans un champ plus large. La condition essentielle du succès des pratiques fétichistes est l'union du groupe dans la croyance et la confiance communes.

Ressemblances et différences entre les deux pratiques

Afin de pouvoir situer les reliques et les fétiches les unes par rapport aux autres et dégager ainsi les similitudes et les différences entre les pratiques auxquelles ces deux catégories d'objets renvoient, j'ai fait l'hypothèse, en début d'analyse, « de la commune appartenance de cet ensemble d'objets disparates à un même espace de représentation, ou à un même champ »¹⁰² et je les ai désignés en tant que *signes du discours*. Ce rappel me permet de faire quelques comparaisons tout en étant consciente du risque que comporte le fait de comparer ce qui n'est pas comparable.

Tout d'abord j'ai noté que, dans le cas des reliques comme dans celui des fétiches, une relation s'instaure entre l'objet et l'ancêtre. En ce qui concerne les reliques, la relation est immédiate, parce que le reste qui est vénéré est présenté aux yeux des croyants comme ayant véritablement appartenu au saint auquel il fait référence. Dans le cas des fétiches, la relation est tout aussi importante, contrairement à ce que les premiers observateurs de la pratique africaine avaient pensé. Pourtant il existe une différence avec la pratique catholique, car le fétiche n'est pas un objet qui a appartenu à l'ancêtre dont il se réclame : pour que l'appel au fétiche soit efficace, il suffit en fait que l'ancêtre, le dieu ou le génie soit invoqué sur l'objet qui est fabriqué en tant qu'objet sacré.

⁹⁹ Luc DE HEUSCH, cité in LAPLANTINE François, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁰ RIST Gilbert, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰¹ LAPLANTINE François, *op. cit.*, p. 102.

¹⁰² RIST Gilbert, *op. cit.*, p. 65.

Cela renvoie au rapport entre l'objet et le sacré. Pour le féticheur africain, le rapport entre ces deux termes se fait de manière directe, dans le sens où on évoque une force particulière sur un objet qui renvoie à cette même force. Pour le croyant catholique en revanche le rapport comporte trois parties : le reste qui a appartenu au saint, lequel intercède auprès de Dieu.

Quoi qu'il en soit, il est important de comprendre que tant la relique que le fétiche sont insérés au même titre dans un système de « *croyance collective explicite* »¹⁰³. Dans les deux cas, la pratique se réfère à ceux qui sont les garants de l'ordre social, que ce soit le Dieu chrétien ou les ancêtres baoulé.

Finalement, les deux pratiques instituent une croyance partagée par tout un groupe et permettent de cette façon d'assurer la cohésion sociale. En effet, les *amoué* des Baoulé sont interpellés dans des situations délicates et occupent une « *fonction économique et sociale de résolution des tensions du groupe à un moment donné de son développement* »¹⁰⁴. Pour que la pratique fétichiste réussisse, la condition essentielle est « *l'union de tous les individus dans un acte de foi commun* »¹⁰⁵. De même, les croyants catholiques se rassemblent autour de la relique lors des célébrations et ainsi se soutiennent les uns les autres et participent de cet acte qui les unit en tant que groupe. La valeur de la relique ou du fétiche, mesurée à leur efficacité sociale, dépend donc entièrement de la croyance dont les deux objets sacrés sont l'occasion.

Enfin, la croyance, liée à l'efficacité de la pratique, n'est pas quelque chose de figé ; au contraire elle varie selon les degrés d'implication des personnes, leurs doutes, les contextes et les situations. Dans les deux cas, les pratiques de croyance peuvent être privilégiées à certains moments et paraître insensées dans d'autres. Une pratique de croyance n'en exclut pas d'autres qui restent donc autant de formes possibles.

Conclusion

A travers cette brève étude, j'ai montré que des pratiques inscrites dans des contextes socioculturels différents peuvent être analysées sous le même regard en éludant la fausse dichotomie entre ‘primitifs’ et ‘modernes’. De plus, la méthode comparative s'avère utile pour appréhender des éléments qui, interprétés en eux-mêmes, n'auraient pas fait l'objet de discussion tant ils semblaient aller de soi.

Certes, les différences entre pratiques liées aux reliques et pratiques liées aux fétiches sont importantes, mais ce sont peut-être ces mêmes différences qui donnent plus de valeur aux analogies.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰⁴ LAPLANTINE François, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 109.

Bibliographie

- BENVENISTE Emile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 1. économie, parenté, société*, Le Sens commun, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, 376 p.
- BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, 1982, pp. 58-63.
- GEARY Patrick, « Sacred Commodities : The Circulation of Medieval Relics », APPADURAI Arjun (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 169-191.
- KILANI Mondher, *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Genève, Labor et Fides, 1992, 339 p.
- LAPLANTINE François, « Le fétichiste, le féticheur et la fétichisation », *La culture du psy ou l'effondrement des mythes*, Toulouse, Privat, 1975, pp. 93-135.
- LATOUE Bruno, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faïtiques. Les empêcheurs de penser en rond*, Paris, Synthélabo, 1996, 103 p.
- MITCHELL Jon-P., « A Moment with Christ : The Importance of Feelings in the Analysis of Belief », *MAN*, n° 1-2, 1997, pp. 79-94.
- POUILLOU Jean, « Fétiches sans fétichisme », *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975, pp. 104-119.
- POUILLOU Jean, « Remarques sur le verbe ‘croire’ », IZARD M., SMITH P. (dir.), *La fonction symbolique : essais d’anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 43-51.
- RIST Gilbert, « Les ancêtres dans tous leurs états. Croyances anciennes et modernes », HAINARD Jacques, KAEHR Roland, SABELLI Fabrizio (dir.), *Les ancêtres sont parmi nous*, Neuchâtel, Musée d’ethnographie, 1988, pp. 65-78.
- SABELLI Fabrizio, « Les ancêtres sont parmi nous », HAINARD Jacques, KAEHR Roland, SABELLI Fabrizio (dir.), *Les ancêtres sont parmi nous*, Neuchâtel, Musée d’ethnographie, 1988, pp. 9-18.
- SEJOURNE P., « Reliques », *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XIII, vol. 2, Paris, Letouzey et Ané, col. 2312-2376.

De l'Altiplano au Jura : rythmes de vie et manières de table

La nourriture comme enjeu à Tinkipaya et à Saint-Livres

Ingrid TAPIA

Introduction

Notre vécu et les différentes étapes de la vie nous enrichissent de nombreux souvenirs liés aux goûts, odeurs et saveurs des repas et aux rapports qu'engendre leur consommation : la relation avec la nourriture a un caractère affectif que beaucoup de sociétés industrielles urbaines ont oublié depuis longtemps. Bien des citadins ne mangent plus, ils ingèrent des aliments. Ils le font très souvent, sans plaisir et seuls.

Cependant, dans les sociétés rurales de la plupart des pays, du Sud comme du Nord, le partage de la nourriture est l'une des composantes principales de tout rapport humain. On ne mange pas seulement pour s'alimenter. Les produits n'ont pas le caractère anonyme et standardisé de la nourriture « industrielle », les membres de la famille connaissent l'origine de la plupart des produits qu'ils consomment et la nourriture est vécue avant d'être consommée.

A la campagne, la nourriture intègre les différentes sphères productives de l'économie rurale : dans la marmite l'ensemble des produits disponibles pour la famille sont réunis. Pour obtenir les ingrédients de cette marmite et consommer son contenu, le travail de toute la famille est nécessaire. Cuisiner est en principe une activité de femme ; se procurer les produits est la tâche de toute la famille. Ainsi, le fait de se nourrir ne signifie pas uniquement une acquisition d'énergie et le maintien de la vie, mais il contribue aussi à façonner l'identité socioculturelle ainsi qu'à organiser les tâches familiales autour de l'alimentation.

Mais qu'est-ce la nourriture ? « Nombreuses sont les disciplines qui abordent le domaine alimentaire. Et chacune apporte une réponse différente. Ce sont des protéines, des calories, des oligo-éléments, répondront les nutritionnistes, et ils auront raison. Un budget, des prix, des dépenses, des courbes d'élasticité, répondront les économistes, et ils auront raison. Nous pourrions faire le tour de notre assiette, éclairer notre nourriture avec les lumières scientifiques les plus diverses, il restera toujours un côté [...] insaisissable [...]. Tout simplement parce qu'il faut aussi éclairer la réalité avec une connaissance empirique, une connaissance sensible [...]. Et cela d'autant plus s'il s'agit de la bouche et du manger [...]. Pour apprécier l'épaisseur d'un vin, pour toucher le moelleux du pain, il faudrait sortir du laboratoire, descendre dans la rue, poser le regard et les lèvres sur le monde, sur sa nourriture. »¹⁰⁶

Ce travail est le résultat de l'observation participante des activités liées à la nourriture dans la vie quotidienne de deux familles paysannes. Ainsi, cette expérience m'a permis de connaître, au moins superficiellement, la vie d'une famille paysanne suisse et de pouvoir la comparer avec celle d'une famille de la campagne bolivienne. Dans cet essai, mon propre vécu constitue la source première ; c'est pourquoi ce travail a des limites et je ne prétends pas pouvoir le généraliser à l'ensemble des familles paysannes de Saint-Livres.

Afin de comparer les pratiques culinaires des familles de Tinkipaya (Bolivie) et de Saint-Livres (Suisse), il convient d'envisager les différentes phases de la production,

¹⁰⁶ MUCHNIK José, *L'Afrique côté cuisines. Regards africains sur l'alimentation*, Syros, Paris, 1994, pp. 11-12.

de la préparation et de la consommation de la nourriture comme un ensemble. J'analyserai donc les modalités de production (agriculture et élevage) et les rôles de chaque membre de la famille vis-à-vis de ces tâches, ainsi que les relations qui se nouent lors de la préparation et de la consommation des repas dans le cadre familial.

La région de Tinkipaya

Au cours de l'histoire bolivienne, les formes d'organisation sociale se sont transformées ; cependant, plusieurs sociétés andines ont conservé leurs caractéristiques ancestrales tout en y intégrant des éléments nouveaux ; tel est le cas de l'*ayllu*¹⁰⁷ Tinkipaya. Dans la plupart des cas, les *ayllus* correspondent aux territoires des populations qui ont subi une « réduction » lors de la colonisation. Dans ce contexte, durant l'administration du vice-roi Toledo d'Espagne, entre 1572 à 1574, les Tinkipayas ont été réduits dans le village de *Nuestra Señora de Belén de Tinkipaya*. Le nom « Tinkipaya » pourrait venir du quechua *Tinkuy* (rencontre) et de l'aymara *Paya* (deux). Ce nom signifierait rencontre de deux cultures : quechua et aymara.

Les familles qui habitent le village de Tinkipaya sont en grande majorité originaires des autres communautés qui appartiennent à l'*ayllu* Tinkipaya. Elles ont accès à plusieurs parcelles de terre sur différents niveaux écologiques, ce qui leur permet de mieux utiliser l'espace agricole, de diminuer les risques dus aux facteurs naturels (principalement à cause du climat) et d'assurer une production variée, dont la quasi-totalité est destinée à l'autoconsommation.

Le climat de la région est froid et sec, avec de très fortes variations de température entre le jour et la nuit (-8° à +24°), ce qui ne permet de cultiver que certains produits résistants au gel et qui ont un solde d'eau négatif ; de plus, la terre est divisée en petites parcelles de 1,5 hectare en moyenne par famille. Tous ces facteurs font obstacle au développement de l'agriculture ; mais en même temps ils favorisent la créativité des habitants pour mettre en œuvre des techniques de conservation des aliments. Enfin, l'organisation sociale et économique de la famille étendue et de la communauté permet de mieux utiliser la main-d'œuvre ; on échange des biens contre du travail et on exploite en commun les terres communautaires.

L'économie des habitants de Tinkipaya est fondée sur la production agricole, l'élevage et, dans une moindre mesure, sur la migration et l'artisanat. Les principales cultures de la région sont les tubercules, les céréales et quelques légumes. Cependant, la pomme de terre, fraîche ou déshydratée, constitue le pilier de l'alimentation¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Les définitions de l'*ayllu* sont très nombreuses ; cependant, en termes généraux l'*ayllu* est formé par un groupe de personnes qui entretiennent des relations fondées sur des liens de parenté réels, ou fictifs, qui partagent un territoire qui peut être continu ou discontinu et qui présentent des dénominateurs culturels communs. MENDOZA Fernando, FLORES Willer, LETOURNEUX Catherine, *Atlas de los ayllus de Chayanta*, vol. I, Territorios del Suni, La Paz, 1996, p. 8 (notre traduction).

¹⁰⁸ Les pampas étendues de l'*ayllu* sont appropriées au processus de lyophilisation de la pomme de terre. Le moment choisi se situe après la récolte, en hiver. En raison de grands changements de température, des gelées nocturnes qui alternent avec des insolations diurnes et de forts vents favorisent le processus de séchage, ainsi que la perte naturelle de la peau. On étend d'abord une couche de paille pour y épargiller les pommes de terre, on les arrose avec un peu d'eau, puis il faut les laisser geler deux ou trois nuits ; le troisième ou le quatrième jour, quand les pommes de terre ont une consistance spongieuse, on les piétine, avec les pieds nus, pour

L'élevage est constitué de quelques moutons et, dans une moindre mesure, de chèvres, de cochons, de poules et de vaches. La richesse d'une famille est déterminée par la possession d'animaux et non de terre.

La région de Saint-Livres

Saint-Livres est situé dans le canton de Vaud, au pied de Jura, à une altitude de 632 mètres (Tinkipaya est à 3700 mètres). Chaque famille dispose de plus de 20 hectares ; les différentes parcelles sont situées sur le même niveau écologique où de nombreuses sources procurent l'eau en abondance. La production est très diversifiée grâce au contexte naturel favorable à l'utilisation intensive d'engrais chimiques et au recours à une technologie mécanisée. L'Etat influence et encourage fortement la production du paysan suisse à l'aide de subventions et de quotas, ce qui n'empêche pas ce type de paysannerie de disparaître aujourd'hui.

A Saint-Livres, les principales productions sont les céréales (maïs, orge, colza, blé, etc.), la vigne et de nombreux fruits (pommes, poires, cerises, pruneaux, kiwis, etc.). Le jardin potager produit aussi une grande variété de légumes et de petits fruits. Il y a des vaches laitières, des veaux blancs et des poules. Bien entendu, la famille profite de cette grande diversité de produits, mais la plus grande partie de la production est destinée à la vente. La ferme constitue une entreprise agricole tournée vers le rendement économique grâce à une forte spécialisation de la main-d'œuvre dans les diverses tâches agropastorales.

La production et la préparation de la nourriture

A Tinkipaya, les hommes et les femmes assument des rôles complémentaires dans la production de la nourriture ; les femmes s'occupent principalement de l'élevage et les hommes de l'agriculture ; évidemment, à certains moments, ils doivent travailler ensemble mais les travaux considérés comme spécifiquement féminins peuvent être accomplis par les enfants et les anciens ; les tâches des hommes ne peuvent pas toujours être réalisées par les femmes, mais on peut alors recourir à un autre membre de la famille ou de la communauté.

Malgré ces règles de division sociale du travail, l'organisation du travail est très flexible ; les hommes comme les femmes sont toujours prêts à réaliser les tâches indispensables. Par exemple, après un accouchement, il est important que la femme se repose au minimum quatre semaines et c'est l'homme qui assume avec l'aide des autres membres de la famille la plupart des tâches domestiques.

Pendant que la terre se repose (juillet-septembre), les hommes migrent vers les villes à la recherche de travail, tandis que les femmes et les enfants pratiquent d'autres activités telles que l'artisanat et le petit commerce de produits agricoles pour avoir

qu'elles perdent la plus grande quantité possible de liquide et de peau. L'objectif de cette étape est d'arrêter le processus de fermentation et d'accélérer le séchage. On achève le séchage dans les deux semaines suivantes, puis on trie et finalement entrepose le produit fini. Ce travail est réalisé par tous les membres de la famille.

l'argent nécessaire à l'achat des produits alimentaires provenant d'autres régions (huile, riz, sucre, etc.). Ainsi, pour de courtes périodes, le budget de la famille dépend principalement du travail de la femme qui constitue l'élément stable de la famille et de la communauté. Les ressources acquises par l'homme lors de la migration sont destinées à des investissements plus importants comme la construction d'une chambre, d'un toit, etc.

A Saint-Livres, les hommes et les femmes remplissent aussi des rôles complémentaires. Cependant l'organisation du travail est beaucoup moins flexible qu'à Tinkipaya, et la sphère d'action des uns et des autres est plus strictement définie. En effet, dans les familles de jeunes agriculteurs, les hommes ont reçu une formation spécifique et technique dans les écoles d'agriculture ; de plus l'usage des machines, la gestion des engrains, entre autres, exigent des connaissances assez sophistiquées ; d'où une plus grande spécialisation de la main-d'œuvre et, souvent, le recours à des employés engagés spécialement lorsque l'homme est momentanément incapable d'assumer ses tâches propres (accident, service militaire, etc.). Dans une famille où les enfants sont en bas âge, la femme n'accomplira certains travaux « masculins » que de manière occasionnelle.

A Tinkipaya comme à Saint-Livres, la nourriture est préparée à la cuisine selon des techniques propres aux différents aliments. Les menus varient en fonction des produits disponibles selon la saison, ils dépendent aussi du combustible que l'on peut se procurer (à Tinkipaya), du temps que l'on est prêt à y consacrer, des condiments disponibles et bien sûr de l'argent ; la créativité et les états d'âme de la cuisinière comptent également.

A Tinkipaya, la plus grande partie de la nourriture est bouillie et c'est la femme, avec l'aide de sa mère, de sa belle-mère et de ses filles, qui cuisine. La contribution des garçons est moins directe : ils vont chercher de l'eau ou du bois pour le feu. Le repas est à peu près le même chaque jour si ce n'est que l'on ajoute de la viande pour les fêtes. L'homme participe surtout à la préparation des repas cuits au four.

A Saint-Livres, la préparation des repas et la conservation de certains produits agricoles, destinés surtout à la consommation domestique, constituent plutôt des tâches féminines accomplies parfois avec l'aide des enfants ; si la femme doit s'absenter, elle laisse un repas déjà prêt. Si l'homme reste seul avec les enfants, il ne cuisine que très rarement ; il préfère aller dans les restaurants de la région (Signal-de-Bougy, Ikea, McDonald's). En général, la participation de l'homme à la préparation des repas est très réduite.

La participation des enfants de Saint-Livres aux activités productives est beaucoup moins importante que celle des enfants de Tinkipaya. D'abord, c'est l'école qui, pour les enfants de Saint-Livres, représente la priorité ; ensuite, parce qu'on ne compte pas sur leur travail pour cultiver la terre ni pour préparer les repas. Leur participation est donc très variable et leurs tâches ne sont pas clairement établies. Tout au plus ramassent-ils avec leur mère quelques légumes et petits fruits (fraises, framboises, cerises, pruneaux, etc.).

En revanche, à Tinkipaya, la participation des enfants à la production et à la préparation des aliments est vitale pour la famille. Leurs tâches sont bien définies et chaque enfant a un devoir spécifique à accomplir.

La procréation

La procréation est impérative pour les familles de Tinkipaya parce que les enfants viennent s'ajouter à la main-d'œuvre nécessaire pour accomplir les différents travaux familiaux et communautaires. S'il est vrai que les enfants constituent une charge, leur travail représente un bénéfice économique qui l'emporte largement sur celle-ci. De plus, le fait d'avoir des enfants signifie un changement de statut dans la communauté à cause du lien très étroit que l'on établit entre la fertilité de la femme et celle de la terre.

Les parents et grands-parents de Tinkipaya préparent les enfants depuis leur plus jeune âge à se débrouiller dans un milieu paysan, parce qu'ils sont persuadés qu'ils vont continuer les travaux de la campagne (malgré une émigration de plus en plus fréquente).

A Saint-Livres, l'importance des enfants est moins grande (on ne craint pas d'avoir moins d'aide ou de perdre la possibilité de cultiver les terres familiales si l'on n'a pas d'enfants). Les enfants représentent une charge économique et exigent beaucoup d'investissement en temps, surtout de la part de leur mère.

Pour les parents de Saint-Livres, l'avenir des enfants est très incertain ; c'est pourquoi ils les préparent à vivre dans un milieu urbain. Les enfants de Saint-Livres voient s'ouvrir devant eux de nombreux choix : pendant le temps libre que leur laisse l'école, ils peuvent avoir des activités de loisirs, d'abord parce que leurs parents en ont les moyens économiques, et ensuite parce que leur travail à la ferme n'est pas indispensable. D'où une très forte influence urbaine sur leur mode de vie, ce qui rend plus ténus les liens qu'ils entretiennent avec à la vie de la campagne.

La transmission des connaissances

La diversité du régime alimentaire dépend particulièrement du savoir-faire complexe que développent les femmes, et de ce qu'elles le transmettent à leur tour.

A Tinkipaya, ce n'est ni à l'école ni dans les écoles professionnelles que l'on apprend à semer, à récolter, à classer, à conserver, à préparer les aliments. Cette richesse de connaissances a demandé des siècles d'expérimentation et d'apprentissage d'un savoir-faire adapté aux différentes contraintes.

Ainsi à Tinkipaya, ce sont essentiellement les parents qui transmettent à leurs enfants – oralement et par la pratique – les connaissances nécessaires à la production et à la préparation de la nourriture. En revanche à Saint-Livres, la transmission des connaissances est laissée aux écoles de formation professionnelle agricole, fréquentées par les femmes comme par les hommes et où l'enseignement accorde une grande importance à l'écrit.

D'autre part, à Saint-Livres, la mondialisation influence rapidement l'alimentation : une grande variété de plats composés selon les recettes de livres de « cuisine internationale » figurent au menu quotidien, ce qui implique l'usage de nombreux produits importés. L'incorporation des habitudes alimentaires urbaines est

très rapide à Saint-Livres, car il arrive parfois qu'un agriculteur épouse une femme de la ville.

A Tinkipaya, il est pratiquement impossible qu'un paysan épouse une femme de la ville, car les mariages se font généralement entre habitants d'une même communauté ou appartenant à des communautés voisines ; cela contribue à maintenir une culture et une tradition alimentaire propres à la région, malgré les changements inévitables qui conduisent à l'insertion des économies paysannes dans l'économie urbaine.

La famille étendue

Chez les habitants de Tinkipaya, la coopération entre l'homme et la femme est nécessaire pour assurer la survie du couple, mais aussi celle de la famille au sens large. Toute la main-d'œuvre disponible doit contribuer à l'existence matérielle ; il s'agit là d'un impératif économique doublé d'une obligation morale. De plus, il n'est pas possible d'isoler la famille de la communauté puisque celle-ci détermine son organisation économique et sociale.

En revanche, à Saint-Livres, c'est la famille nucléaire qui domine ; la collaboration entre la femme et l'homme est importante dans le cadre du couple, mais la coopération avec la famille étendue n'est qu'occasionnelle puisque le manque de main-d'œuvre peut être couvert par du personnel salarié.

Le déroulement des repas

Le repas constitue une situation privilégiée d'apprentissage des modèles culturels d'une société parce que se nourrir est un des actes répétitifs qui crée des relations sociales. De même, l'évolution du repas est souvent significative d'une évolution des règles sociales dans la famille et dans la société.

Dans le village de Tinkipaya, « la société est constituée hiérarchiquement. Cette hiérarchie se manifeste clairement par l'ordre dans lequel on sert la nourriture, mais il convient de distinguer entre différentes catégories : la famille, la communauté paysanne, et les étrangers. Les sphères de la famille et de la communauté paysanne sont séparées de celle des étrangers ; la sphère des femmes est séparée de celle des hommes. En revanche, la sphère des hommes et celle des femmes forment à travers le couple et la famille un tout complémentaire par rapport aux autres. »¹⁰⁹

Ainsi, lors d'une fête de mariage, l'union du couple se manifeste entre autres par le fait que le mari et son épouse mangent ensemble publiquement. Au cours de la fête, les invités mangent assis par terre en cercles dans le patio de la maison, mais en deux groupes séparés ; celui des femmes et des enfants se trouve plus près de la cuisine. Les invités d'un statut plus élevé sont servis les premiers. Deux personnes passent les assiettes pour que les époux reçoivent leur repas en même temps. Si les invités sont célibataires ou que leur conjoint n'est pas présent, c'est l'homme qui est servi en

¹⁰⁹ VOKRAL Edita, *Qoñi-chiri*, Abya-yala, Cayambe, 1991, p. 209 (notre traduction).

premier. Parfois les invités de statut plus élevé (le curé, l'officier d'état civil, les parrains) sont invités à manger le repas principal dans la maison.

La famille prend son repas quotidien dans la cuisine¹¹⁰, les hommes et les invités s'assoient sur les bancs de terre, la femme (et les filles ou la belle-mère) qui a cuisiné s'assied sur un petit banc en bois, à côté de la *q'oncha*. La femme sert le repas ; s'il y a plusieurs invités, le couple qui a le statut le plus élevé est servi le premier et l'homme est servi d'abord, puis la femme, les autres couples en suivant dans l'ordre, puis vient le tour des célibataires (d'abord les hommes) et finalement des enfants selon leur âge. La composition du repas varie selon la qualité des invités et le niveau économique de la famille qui invite.

Le déroulement des repas à Saint-Livres respecte également des règles sociales hiérarchiques, mais celles-ci sont moins marquées qu'à Tinkipaya : en général, la famille mange à la cuisine ; les hommes, les femmes, les enfants et les invités mangent tous à la même table, chaque membre de la famille a sa chaise et sa place ; la nourriture est posée au milieu de la table et, le plus souvent, c'est la femme qui sert, plus rarement l'homme.

Les invitées sont servies en premier, puis les invités. C'est ensuite le tour du mari, puis celui des enfants (selon leur âge) ; la maîtresse de maison se sert en dernier. Cependant il arrive très souvent que les enfants soient servis en premier parce qu'ils sont « énervés » : ils pourront ainsi terminer de manger rapidement pour aller jouer et se « calmer » à moins qu'ils ne soient punis et doivent aller dans leur chambre. Ainsi, à Saint-Livres, l'ordre du service distingue aussi la sphère des hommes et celles de femmes, puisque celles-ci sont servies en premier, et ceux-là en second. À Tinkipaya, l'ordre hiérarchique distingue d'abord le couple, et ensuite le sexe.

« La socialisation des enfants se réalise de façon privilégiée à travers les repas, mieux que par les longs discours, les jeunes comprennent le statut de chacun lors du déroulement du repas. La position spatiale de chacun, l'ordre de distribution de la nourriture, la séparation éventuelle des sexes, l'existence de morceaux réservés à certaines catégories de personnes permet aux jeunes d'intérioriser les codes sociaux en usage. »¹¹¹ La socialisation des enfants de Saint-Livres s'élabore en suivant l'exemple des parents lors du déroulement des repas, mais les règles sont plus nombreuses qu'à Tinkipaya et surtout verbalisées. Parfois ces règles font du repas un moment de conflit entre parents et enfants.

¹¹⁰ A Tinkipaya, la cuisine n'a pas de fenêtres mais seulement deux ouvertures rectangulaires pour la ventilation, une porte et un toit de paille ; la cuisine est donc l'endroit le plus chaud de toute la maison. Dans la cuisine il y a deux bancs d'adobe et, dans un coin à droite, se trouve la *q'oncha*. (cuisinière en terre construite par la femme) qui a trois trous pour poser les marmites ; les trous ne sont pas parfaitement ronds pour que la fumée puisse sortir. Les *q'onchas* sont basses et la femme cuisine assise au moyen d'ustensiles de cuisine très peu nombreux. Le combustible utilisé est le bois et la bouse de vache et de lama.

¹¹¹ DESJEUX Dominique, *Le sens de l'autre. Stratégies, réseaux et cultures en situation interculturelle*, UNESCO, Paris, 1991, p. 93.

Conclusion

L'analyse comparative entre ces deux sociétés paysannes est rendue difficile par leur extrême diversité. Cependant, tant à Saint-Livres qu'à Tinkipaya, les décisions économiques et familiales importantes sont prises communément par la femme et l'homme.

La famille est le ciment de ces deux sociétés rurales. Le rôle de chaque membre de la famille dans la production et la préparation de la nourriture est clairement défini car il contribue au maintien de l'harmonie du couple, de la famille et de la communauté.

Pour produire la nourriture, il existe une indispensable complémentarité, mais les rôles diffèrent selon les lieux. Ainsi, à Saint-Livres, tous les membres de la famille ne participent pas en même temps aux activités de production : généralement l'homme travaille aux champs tandis que la femme s'occupe des enfants. De plus, à Saint-Livres, le travail agricole exige des connaissances techniques que l'homme a acquises dans des écoles spécialisées ; souvent la femme ne les possède pas et, par conséquent, si l'on a besoin de main-d'œuvre supplémentaire, on préférera engager du personnel formé plutôt que de recourir à la main-d'œuvre familiale. Ainsi, une plus grande spécialisation de la main-d'œuvre induit une plus faible complémentarité entre les membres de la famille dans les activités de production.

A Tinkipaya, aux principaux moments de la production (semaines, récolte, etc.) la participation de tous les membres de la famille est requise et tous travaillent en même temps : chacun a une tâche spécifique à accomplir qui complète les autres activités. Ainsi, les membres de la famille acquièrent les connaissances nécessaires grâce à leur participation et à l'observation ; ils possèdent donc le savoir-faire requis. Voilà pourquoi à Tinkipaya, la complémentarité est plus grande qu'à Saint-Livres.

Comme le dit José MUCHNIK, la nourriture est « un véhicule des représentations, [...] associées à un système de valeurs, à une culture alimentaire locale [...]. L'alimentation au même titre que le langage est une forme d'expression, [...] avec des sons et des sens, avec des dits et des non-dits, avec des paroles et des silences »¹¹².

¹¹² MUCHNIK José, *op. cit.*, pp. 14-15.

Bibliographie

- ARIES Paul, *La fin des mangeurs. Les métamorphoses de la table à l'âge de la modernisation alimentaire*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997, 174 p.
- DAUPHIN TINTURIER Anne-Marie, « Se nourrir pour vivre », *Journal des Africanistes*, tome 66, n° 1-2, Paris, 1996, pp. 9-36.
- DESJEUX Dominique, *Le sens de l'autre. Stratégies, réseaux et cultures en situation interculturelle*, UNESCO, Paris, 1991, 169 p.
- GOODY Jack, *Cuisines, cuisine et classes. Centre de création industrielle*, Centre Georges Pompidou, Paris, 1984, 405 p.
- MENDOZA Fernando, FLORES Willer, LETOURNEUX Catherine, *Atlas de los ayllus de Chayanta*, vol. I, Territorios del Suni, La Paz, 1996, 61 p.
- INSTITUT D'ETHNOLOGIE, *Identité alimentaire et altérité culturelle*, Institut d'ethnologie, Neuchâtel, 1995, 259 p.
- MUCHNIK José, *L'Afrique côté cuisines. Regards africains sur l'alimentation*, Syros, Paris, 1994, 192 p.
- VOKRAL Edita, *Qoñi-Chiri. La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el altiplano del Perú*, Abya-yala, Cayambe, 1991, 377 p.

Collection Itinéraires

Notes et travaux

- N° 64 *La Déclaration de Doha et l'Accord sur les ADPIC. Confrontation et sens*
Séverine DEBONS (2002, 42 p.) CHF 12.–
- N° 63 *Où va le Pérou ? Bilan du fujimorisme et questions pour l'avenir*
Sous la direction de Claude AUROI et Sandra BOSSIO (2002, 123 p.) CHF 12.–
- N° 62 *Prétextes anthropologiques V*
Textes réunis et édités par Alessandro MONSUTTI et Gilbert RIST
(2002, 82 p.) CHF 12.–
- N° 61 *Néolibéralisme au Pérou (1990-2000). Bilan et perspectives de la politique économique*
Carlos NIETO (2001, 64 p.) CHF 12.–
- N° 60 *De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration*
Marie-Andrée CIPRUT, avec la coll. de Antoinette LIECHTI, Alfredo CAMELO
& Maryelle BUDRY (2001, 80 p.) CHF 12.–
- N° 59 *Précarité et exclusion à Genève : une face cachée de la Suisse. Intervention de Réalise (1984-2000)*
Mathieu LEWERER et Christophe DUNAND (2001, 39 p.) CHF 12.–
- N° 58 *Prétextes anthropologiques IV*
Textes réunis et édités par Y. DROZ, A. MONSUTTI et G. RIST
(2001, 91 p.) CHF 12.–
- N° 57 *Le défi social du développement. Notes critiques*
Christian COMELIAU (2000, 32 p.) CHF 5.–
- N° 56 *Modernisation agraire, oligarchies et mouvements paysans au Brésil. Une évaluation historique*
Jacky BUFFET (2000, 34 p.) CHF 12.–
- N° 55 *Prétextes anthropologiques III*
Textes réunis et édités par Yvan DROZ et Gilbert RIST (2000, 119 p.) CHF 12.–
- N° 54 *Propriété intellectuelle. Quels enjeux pour les pays en développement ? (...)*
Dossier de l'Annuaire Suisse-Tiers Monde 1998 (1999, 116 p.) CHF 12.–
- N° 53 *Prétextes anthropologiques II*
Textes réunis et édités par Yvan DROZ et Gilbert RIST (1999, 97 p.) CHF 12.–
- N° 52 *De la monoculture de la vache à l'autoexploitation. Quelle économie pour quelle agriculture ?*
Yvan DROZ (1998, 63 p.) CHF 12.–
- N° 51 *Prétextes anthropologiques*
Textes réunis par Gilbert RIST et Yvan DROZ (1998, 91 p.) CHF 12.–

N° 50	<i>Investissements éthiques et solidaires – Le cas de la Suisse</i> Kristin BARSTAD (1998, 75 p.)	CHF 12.–
N° 49	<i>Socio-anthropologie de la décentralisation en milieu rural africain.</i> <i>Bibliographie sélective et commentée</i> Jean-Pierre JACOB, Giorgio BLUNDO (1997, 118 p.)	CHF 12.–
N° 48	<i>L'apport de la diaspora au renouveau vietnamien.</i> <i>Les Vietnamiens de Suisse</i> Bertrand LAMON (1997, 102 p.)	CHF 12.–
N° 47	<i>Démocratie et nouvelles formes de légitimation en Afrique.</i> <i>Les Conférences nationales du Bénin et du Togo</i> Sous la direction de Jean ZIEGLER (1997, 50 p.)	CHF 12.–
N° 46	<i>Feeding Asia in the Next Century</i> C. AUBERT, G. ETIENNE, J.-L. MAURER (1996, 72 p.)	CHF 12.–
N° 45	<i>Développement rural et libéralisation économique en Inde.</i> <i>Le cas de l'Etat d'Orissa</i> Marie THORNDAL (1996, 89 p.)	CHF 12.–
N° 44	<i>Comment mieux coopérer avec le Brésil ?</i> <i>Aide des ONG et relations économiques de la Suisse</i> Gérard PERROULAZ, Serge GHINET (1995, 58 p)	CHF 12.–
N° 43	<i>From Bonafide Citizens to Unwanted Clandestines : Nepali Refugees from Bhutan</i> Rebeka MARTENSEN (1995, 76 p.)	CHF 15.–
N° 42	<i>Réseaux et stratégies migratoires entre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire. Histoire de vie d'un migrant</i> Prosper KAMBIRE (1994, 82 p.)	CHF 12.–
N° 41	<i>Questions de « genre » ? Réflexions autour des rapports sociaux de sexe dans l'emploi et dans l'institution</i> Yvonne PREISWERK et al. (1994, 98 p.)	CHF 8.–
N° 40	<i>Guide d'approche des institutions locales (GAIL). Méthodologie d'étude des acteurs locaux dans le monde rural</i> Jean-Pierre JACOB et al. (1994, 40 p.)	CHF 10.–
N° 39	<i>El rol de las mujeres en las estrategias de subsistencia: el caso del Ecuador</i> Jessica LOPEZ PINTO (1993, 63 p.)	CHF 8.–

Etudes du développement

N° 16	<i>Médiation et développement. L'émergence des ONG et des passeurs culturels à Kuna Yala (Panamá)</i> Mònica MARTINEZ MAURI (2003, 76 p.)	CHF 12.–
N° 15	<i>Les entrepreneurs marocains. Un nouveau rôle social et politique face au Makhzen ?</i> Simon PERRIN (2002, 110 p.)	CHF 12.–

Nº 14	<i>Sphère financière contre économie réelle. Le cas de la crise financière thaïlandaise</i>	
Olivier CASSARD (2001, 81 p.)		CHF 12.-
Nº 13	<i>Une greffe de l'Etat inédite.</i>	
<i>Le clan corse, de la segmentarité à la décentralisation</i>		
Charaf ABDESEMED (2000, 55 p.)		CHF 12.-
Nº 12	<i>« Ecotourisme » ou « tourisme durable » entre la théorie et la pratique. Principes déclarés et arguments publicitaires en Amazonie</i>	
Dorothy Jula PREZZA (2000, 86 p.)		CHF 12.-
Nº 11	<i>Género, ajuste estructural y trabajo : Análisis a través del Banco Mundial y del caso del Perú, Lima 1986-1993</i>	
Roxana ORUE (1998, 115 p.)		CHF 12.-
Nº 10	<i>The Andean Cocaine Industry : A Maze with no Way out? Failures of the U.S.' « War on Drugs »</i>	
Vanessa PEAT (1998, 77 p.)		CHF 12.-
Nº 9	<i>Secteur informel et politiques publiques en Afrique Acteurs et conceptions</i>	
Marie-Joséphine NSENGIYUMVA (1996, 73 p.)		CHF 12.-
Nº 8	<i>Les éleveurs, l'Etat et les agriculteurs au Burkina Faso. L'exemple de la région du centre-ouest</i>	
Yves DELISLE (1996, 79 p.)		CHF 12.-
Nº 7	<i>Niños y jóvenes en situación de calle espacio y campo social. Ciudad de Córdoba, Argentina</i>	
Patricia MAZZINI (1996, 178 p.)		CHF 12.-
Nº 6	<i>Le secret de l'unité de santé.</i>	
<i>Les agents de santé de base et les matrones en Guinée-Bissau</i>		
Mary-Josée BURNIER (1993, 109 p.)		CHF 12.-
Nº 5	<i>Agriculture de subsistance et technologie appropriée. Impact de l'ICTA à Quesada, Guatemala</i>	
Ileana VALENZUELA (1991, 180 p.)		CHF 12.-
Nº 4	<i>Les jardins de la sécheresse. Tamazalak versant ouest de l'Aïr</i>	
Ulrike MIX (1988, 135 p.)		CHF 5.-

Pratique et réflexion

Nº 9	<i>La démarche d'appui institutionnel au secteur de la santé. Programme médico-sanitaire bénino-suisse</i>	
Valérie BOLOUDANI (1998, 77 p.)		CHF 12.-
Nº 8	<i>L'entreprise coopérative et de type coopératif : pour une analyse économique hétérodoxe</i>	
Souleymane SOULAMA (1997, 36 p.)		CHF 10.-
Nº 7	<i>Le système de Programmation – Suivi – Evaluation (PSE) dans une démarche d'appui institutionnel</i>	
D. FINO, S. GUINET, C. DUNAND, P. UVIN (1996, 77 p.)		CHF 12.-

- N° 6 *Démarche d'appui institutionnel.*
De l'analyse des acteurs à un processus de renforcement institutionnel
D. FINO et S. GHINET (1995, 57 p.) CHF 8.-
- N° 5 *L'appui institutionnel au Niger. Résultats d'un atelier de réflexion*
Peter UVIN *et al.* (1994, 60 p.) CHF 8.-