Nourrir les pierres : guna dewa et nuba nara de l'île de Flores (Lamaholot, Flores, Indonésie)

Dana Rappoport

▶ **To cite this version:**

Dana Rappoport. Nourrir les pierres : guna dewa et nuba nara de l'île de Flores (Lamaholot, Flores, Indonésie). Thomas Galoppin; Cécile Guillaume-Pey. Ce que peuvent les pierres. Vie et puissance des matières lithiques entre rites et savoirs, Presses Universitaires de Liège„ pp.253-276, 2021, Religions. Anthropologie-Histoire, comparatisme, 978-2-87562-273-0. halshs-03039880

HAL Id: halshs-03039880
https://shs.hal.science/halshs-03039880

Submitted on 6 Aug 2022

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

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

Collection *Religions*
Comparatisme – Histoire – Anthropologie
12

Ce que peuvent les pierres

Vie et puissance des matières lithiques entre rites et savoirs

sous la direction de
Thomas Galoppin et Cécile Guillaume-Pey

Presses Universitaires de Liège
2021

« Nourrir les pierres » : *guna déwa* et *nuba nara* de l'île de Flores (Lamaholot, Indonésie)

Dana Rappoport

CNRS, Centre Asie du Sud-Est

À l'extrême pointe de l'île de Flores, sur la presqu'île de Tanjung Bunga en Indonésie orientale, peuplée d'habitants de langue lamaholot[1], certaines pierres font l'objet de pratiques cultuelles[2]. Dans les années 1960, elles ont été fortement réprouvées par l'Église catholique, celle-ci reprochant aux paysans d'idolâtrer (ind. *menyembah batu, pemujaan berhala*)[3] ces pierres. Dieu seul devait être l'objet de leur adoration. En 1965, des milices, parties à la recherche de communistes et accompagnées des jeunesses catholiques luttant contre toute forme de religiosité polythéiste, pénétrèrent dans les villages puis tentèrent d'anéantir les objets de culte traditionnels, mais l'entreprise se solda par un échec : les villageois cachèrent

1. Le terme « lamaholot », exonyme, désigne un groupe linguistique austronésien qui s'étend sur plusieurs îles de l'Est indonésien (Flores, Solor, Adonara, Lembata). Les locuteurs du lamaholot, au nombre de 200 000 environ, se nomment rarement « lamaholot » mais plutôt « gens de l'intérieur des terres » (*ata kiwan*). La majorité des habitants pratique l'essartage (riz et/ou maïs sont les deux types de céréales cultivées).

2. Cet article, dont les données proviennent de plusieurs missions de terrain menées depuis 2006 en accord avec le Ministère de la recherche indonésien avec le soutien de Ninuk Kleden au LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia), résulte de la confiance que m'ont accordée tous les habitants des villages de Waiklibang et de Keka' sur un sujet si sensible. Je remercie Cécile Barraud, Cécile Bonduelle, Cécile Guillaume-Pey, Thomas Galoppin et un relecteur extérieur pour leurs commentaires avisés sur des versions précédentes de cet article.

3. Ind. *menyembah*, « s'incliner, se prosterner, implorer, supplier, révérer, adorer », ind. *pemujaan*, « vénération », ind. *berhala*, « idôle ». Les termes vernaculaires précédés de l'abréviation ind. sont en indonésien tandis que les autres sont en langue lamaholot (dialecte Tanjung Bunga). Dans cette région, comme dans beaucoup d'autres régions d'Indonésie, la majorité des habitants est bilingue.

leurs pierres et les remplacèrent par des galets pris sur la plage[4]. Dans les années 1970, une fois que les habitants furent déplacés de leurs villages, le dénigrement de ces pratiques rituelles se poursuivit : à l'école, nombre d'élèves furent humiliés par leurs instituteurs. Jonas Koten me rapporta les propos de son institutrice qui affirma devant toute sa classe : « il ne faut pas faire comme Jonas dont la famille donne à manger aux pierres et qui adore les esprits », remarque à laquelle Jonas rétorqua avec audace : en quoi l'adoration de la Vierge Marie différait-elle de l'adoration des pierres ? Malgré ces multiples tentatives d'éradication, les habitants de cette presqu'île ont continué à nourrir leurs pierres, sans plus être importunés par l'autorité catholique.

En 2011, plusieurs mésaventures me laissèrent sans voix. Les clichés que je fis de leurs pierres-autels, malgré l'autorisation d'un villageois qui m'accompagnait, me mirent dans l'obligation de payer une amende rituelle. À l'époque, j'ignorais encore la puissance attribuée à ces pierres. Or les deux tas que je photographiai (dont l'un dans un village désormais inhabité[5]) restent au cœur des dynamiques locales. Le premier est ensanglanté au moment de partir pour des raids, le second représente l'autel de la divinité du riz, le lieu de son meurtre et de sa métamorphose[6].

Quels pouvoirs prête-t-on à ces pierres auxquelles on parle, que l'on nourrit, que l'on borde et que l'on honore de diverses façons ? Dans quels types de rituels et pour qui agissent-elles ? Dans cet article seront distingués deux types de pierres : les *guna déwa*, petites pierres mobiles, qui peuvent être transportées par les humains mais qui peuvent aussi se déplacer de leur propre gré ; et les *nuba nara*, pierres de dimension plus importante, qui sont groupées et fichées en terre. Après avoir exposé leurs caractéristiques propres, je comparerai ces deux types de pierres et leur traitement rituel afin d'éclairer la manière dont s'articulent les relations entre groupes sociaux, territoire et souveraineté.

LES *GUNA DÉWA* : PIERRES ET ESPRITS AUXILIAIRES

Sur cette presqu'île de Tanjung Bunga, les humains entrent en relation avec plusieurs types d'entités invisibles. Citons notamment à Waiklibang : les esprits auxiliaires (*guna déwa*), les esprits du village (*lewo ha'ak kelik* et *lewo tana*), les esprits des monts (*ilé wolo*), les invisibles de la maison (*ela'*), les esprits terriens et marins (*nitun* et *harin*), les « esprits de l'Est et de l'Ouest » (*timu warat*) appelés

4. En 1965, un coup d'État (nommé G 30 S, *Gerakan 30 September* « Mouvement du 30 septembre ») mena à une effroyable répression du parti communiste et de ses sympathisants, réels ou supposés, et à des violences de masse dans toute l'Indonésie. Il marqua la destitution du président Soekarno et la prise du pouvoir de l'État indonésien par le Général Suharto pendant trente-trois ans (MADINIER [2014]).

5. Depuis 1965 à Waiklibang et depuis 1985 à Keka', les villageois ont quitté leur village d'origine pour s'installer plus près de la mer, à la demande du gouvernement, mais les villages d'origine, quelquefois nommés « vieux villages » (*lewo okin*), restent utilisés pour les rituels.

6. RAPPOPORT (2017).

aussi *bénakan'*, les esprits des défunts (*kewokot*), les ancêtres en haut (*kaka bapa*), les morts ensanglantés (*mei*), les entités « Soleil Lune Terre » (*Léra Wulan Tana Ekan*) et « Mère Sén Père Champ » (*Ema Sén Bapa' Man*)[7]. Parmi ces nombreuses catégories d'esprits avec lesquels les humains interagissent, seuls les *guna déwa* se présentent sous une forme lithique[8].

Fig. 1. *Guna déwa*, Keka', 19 juillet 2012. © Photo : Dana Rappoport.

Les *guna déwa* désignent des esprits auxquels les humains attribuent la faculté de satisfaire leurs attentes, d'ordre personnel ou collectif. Ces esprits peuvent toutefois les menacer si les humains leur manquent de respect. Les *guna déwa* se présentent le plus souvent sous l'aspect de galets, de différentes tailles, gris ou noirs, de forme oblongue ou ronde (Fig. 1) qui se distinguent des pierres ordinaires (*wato*) par leur contour, par la déférence qu'on leur témoigne, par les noms qui leur sont donnés et par le principe vital qu'on leur attribue. Ils peuvent aussi, mais plus rarement, être matérialisés par des biens précieux tels que défenses d'éléphants, gongs, tambours, colliers ou autres[9]. Les *guna déwa* peuvent, enfin, se manifester sous une forme animale (oiseau, rat, serpent, poisson le plus souvent[10]). Ils peuvent

7. Cette liste est propre au village de Waiklibang (desa Ratulodong), l'un des deux villages où j'ai mené mes recherches, mais le modèle d'une pluralité d'invisibles est commun à l'ensemble de la presqu'île. En général, après chaque séquence oratoire (*tutu marin*) psalmodiée à toute vitesse lors des rituels domestique ou collectif, des offrandes sont apportées, dans un ordre précis, à ces esprits multiples, en différents lieux situés autour de la maison où se déroule le rituel.

8. Les esprits des défunts, appelés au cimetière, sont matérialisés par le biais de la noix d'arec.

9. Des références existent pour la région voisine de la presqu'île, dite Lewolema : Graham (1991), p. 41-42, 97. En outre, Kohl (2009), ayant travaillé dans cette même région, consacre trois pages de son livre aux *guna déwa* mais ne mentionne pas de matérialisation lithique de ces esprits.

10. Il en va de même dans la région Lewolema, voir Graham (1991), p. 98 ; Kohl (2009), p. 115.

aussi disparaître de la vue et pénétrer dans le corps de certains humains, leur conférant alors une puissance hors du commun, en plus de leur propre énergie vitale. J'examinerai ici la forme lithique des *guna déwa*, prédominante dans cette presqu'île, en commençant par leurs caractéristiques générales avant de distinguer différentes catégories liées à des échelles de la société lamaholot.

Caractéristiques générales des guna déwa

Guna et *déwa* sont deux termes d'origine sanscrite qui, jusque dans la langue lamaholot, au fin fond de l'Indonésie orientale, ont gardé les sens d'efficacité positive, de puissance, d'abondance et de multiplication[11]. En lamaholot, le terme *guna*, quand il est utilisé seul, désigne les facultés prodigieuses dont sont dotées certaines personnes tandis que le terme *déwa*, toujours accolé à *guna*, n'a pas de sens connu — bien souvent, dans cette langue, les deux mots d'un syntagme sont synonymes[12]. *Guna déwa* désigne une puissance bénéfique aux humains[13]. Dotées d'une valeur inestimable, les pierres *guna déwa* appartiennent à des clans ou à des personnes. En général, elles ne s'échangent pas mais peuvent être usurpées, ce qui explique pourquoi des gardiens veillent sur elles[14].

Leur origine est variée : certaines ont été trouvées dans les champs ; d'autres ont été transmises par les générations précédentes ; d'autres encore ont été vues en rêve. Le lien entre serpents et *guna déwa* est récurrent : il arrive que des humains, dans leur champ, rencontrent un serpent, qui aussitôt disparaît. La moindre de ses traces, tels que ses excréments par exemple, est alors prélevée, conservée puis remplacée par une pierre qui sera ensanglantée, puis déposée dans le grenier à riz du champ à cultiver et à laquelle sera conféré le statut de *guna déwa*.

---

11. En sanscrit, *guna* recouvre un grand nombre d'acceptions telles que « qualité, bonne ou mauvaise, mérite, vertu, excellence, usage, efficacité, bon résultat, effet, multiplication, abondance ». En javanais, il prend le sens de pouvoir surnaturel, magie (*guna-guna*) (Andrea Acri, c. p., 2018).

12. Le terme est de toute évidence emprunté au terme sanscrit *Déva*, attesté dans la littérature védique, et qui dans l'hindouisme signifie « divin, dieu, déité, être céleste, roi, souverain, homme divin » (*Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*, http://monierwilliams.com, consultation 25/09/2018).

13. Dans la langue voisine de Tana 'Ai (groupe sikka), *guna déwa* est attesté en tant qu'esprits de défunts. Après trois rituels funéraires, l'esprit du défunt quitte le village comme *guna déwa* et part habiter dans la forêt du domaine cérémoniel, d'où il peut être convoqué par ses descendants quand ils en ont besoin. Dans cette population, les esprits se manifestent sous une forme lithique uniquement dans les rituels de cure, lors desquels un guérisseur utilise une pièce de bois nommée *guna* et une pierre nommée *déwa*. Lewis (1988), p. 271.

14. Un cas rare d'échange m'a été rapporté : à Keka', des pierres *guna déwa* ont été obtenues en échange d'une femme. Dépourvus de défense d'éléphant pour obtenir une épouse (l'ivoire étant l'unité d'échange principale de la prestation matrimoniale), les « preneurs de femmes » (*opu*) de Leworahang ont payé le clan Koten avec ces cailloux, ce qui est un cas unique d'échange de pierres.

Les *guna déwa* possèdent certains attributs qui les apparentent à d'autres existants. Leur énergie de vie (*tuber manger*, « corps ombre ») est semblable à celle des humains, des animaux, des plantes, de la terre, des maisons ou d'autres objets en forme de contenant car tout ce qui enveloppe de la vie est doté d'énergie vitale. La perte d'énergie vitale implique la maladie ou la mort. Alors que l'énergie vitale des humains peut être capturée par d'autres existants[15], celle des *guna déwa* est, en principe, inaliénable. Cependant, ces pierres peuvent parfois prendre feu. En 2018, la gardienne des *guna déwa* du clan Wulon Géni me raconta qu'elles pouvaient s'enflammer comme les humains et que, pour cette raison, lors de l'invasion du village par les milices en 1965, le risque était grand de les voir partir en fumée. Un autre signe d'anthropomorphisation réside dans leur nomination : elles portent des noms d'humains, le plus souvent masculins, tels des noms d'ancêtres[16]. Les humains ont une relation empathique avec ces pierres qu'ils chérissent pardessus tout. Organisées selon des liens de parenté, avec une « mère » (*ina*) et ses « enfants » (*ana'*), les pierres sont rassemblées dans des corbeilles de forme carrée (*kota*, *désé* ou *bewajak*) et soigneusement stockées au plafond des maisons coutumières[17] (Fig. 2 et 3).

Fig. 2. Place des *guna déwa* dans la « maison des boîtes » (*lango kota'*), Keka', 19 juillet 2012. © Photo : Dana Rappoport.

15. Graham (1991), p. 37-38.

16. À Waiklibang, les *guna déwa* sont nommées Resi Gula Ado Péhan, Puru Hawan Ma Boli, Siga Buga Tuli Nara (mentionnés aux vers 700 et suivants du récit chanté *Haman Opak Bélun Gurun Gawak Be'ola Tugu*, que j'ai enregistré le 8 novembre 2006 au vieux village de Waiklibang, noté ultérieurement par l'abréviation HOB). Au village de Keka', les *guna déwa* sont nommées Suban Pulo Laga Burak Pati Kibo Belala Manuk.

17. Les clans se réfèrent respectivement à une maison mère (*lango suku*) dans laquelle sont stockés les biens collectifs de leur clan.

Fig. 3. Agus Koten descend les corbeilles de *guna déwa*, Keka', 19 juillet 2012.
© Photo : Dana Rappoport.

Enfin, une des caractéristiques de ces pierres, maintes fois mentionnée avec étonnement par leurs propriétaires, est leur faculté d'apparition, de disparition et de multiplication. Selon les moments, elles s'en vont puis reviennent encore plus nombreuses, ainsi, « quelquefois il y en a moins, quelquefois il y en a plus ». Quand tous les « enfants » s'en vont, il n'en reste qu'un avec « la mère ». Puis le lendemain, quelques-unes reviennent et la corbeille se remplit à nouveau. Elles s'en vont pour leurs propres besoins, peut-être contrariées par les actions des humains. À la mort de leur gardien, si les *guna déwa* s'entendent avec ses descendants, elles restent ; dans le cas contraire, elles s'en vont.

> Ce qui est étrange, c'est que par moments, la corbeille est pleine, et d'autres fois, elle est remplie à moitié seulement. Pourquoi le nombre augmente ou diminue-t-il ? Et s'il diminue, où vont-elles ? Peut-être sont-elles affamées ? Les *guna déwa* sont issues de notre imagination, c'est quelque chose qu'on ne comprend pas. Où vont-elles et d'où viennent-elles ? Ce sont comme des esprits. […] C'est quelque chose que les gens ne peuvent connaître ni avec les yeux, ni avec la tête. Elles vont et viennent par elles-mêmes, nous ne savons pas comment. Elles ont un *tuber manger* (« corps ombre »). Elles ont une force de vie. Elles peuvent se multiplier ou bien diminuer. (Bapa' Kobus Brinu, Keka', juillet 2018.)

Kobus, frère du gardien des *guna déwa* du village de Keka', manifeste ici sa perplexité face au mode d'existence de ces pierres. Leur connaissance leur pose problème car si les humains voient bien des pierres, ils perçoivent confusément qu'il s'agit d'autres choses :

> Quand nous, humains ordinaires, nous les regardons, nous voyons des pierres. Mais selon les *guna déwa*, ce sont des êtres, ou bien j'ai l'impression que ce sont des humains. Elles seules le savent. (Bapa' Krowé Koten, Waiklibang, juin 2011.)

Dans nos entretiens, les personnes que je rencontre butent, hésitent et restent démunies pour expliquer de quoi il s'agit, comme s'il leur était impossible de m'expliquer la nature de ces pierres. Cependant, les rituels fournissent plusieurs clés de compréhension permettant, notamment, de les différencier.

Différentes catégories de guna déwa

Sur la presqu'île de Tanjung Bunga, trois catégories de pierres peuvent être distinguées : les *guna déwa* d'individus particuliers (pierres de chance), les *guna déwa* des clans (pierres d'abondance) et les *guna déwa* du territoire coutumier (pierres de souveraineté). À Waiklibang, ces trois catégories, explicitées ci-dessous, sont nommées respectivement : 1) *guna ike' kelawek* 2) *guna déwa wua' élut* 3) *guna déwa lewo tana*.

La première catégorie est constituée par les pierres détenues par des individus au statut particulier, comme des guérisseurs ou des chanteurs. Nommées *guna ike' kelawek* (« *guna* de vitalité et de puissance »), elles assurent à leur propriétaire une protection, une aide à la guérison, à la réussite et des aptitudes remarquables telles que vivacité, éloquence, charisme, talent musical, force de travail, endurance, courage, vitesse, circonspection, voire invulnérabilité. Dès leur plus jeune âge, les guérisseurs reçoivent des pierres de manière inexpliquée, qu'ils gardent soigneusement dans un petit sac en tissu. D'autres personnes « rencontrent » ces pierres à la suite d'un rêve :

> Il rêve qu'il va le rencontrer le lendemain. Et le lendemain, il rencontre soit un serpent, soit une pierre d'affûtage, soit un poisson de mer. Il y a un chemin. Il rêve qu'il entre dans le poisson : il sort, il entre, il sort, il entre et il ressort par la bouche du poisson et par son estomac. Donc il ressort par sa bouche, de cinq à sept fois. Pour le clan Brinu et Kélen, c'est cinq fois, pour le clan Koten, sept fois. Puis il sort et la pierre d'affûtage est alors sur la tête du poisson ; il la rapporte. Autrefois, ces choses étaient chères ; ils en cherchaient et les achetaient pour une centaine de sacs de riz ; ils pouvaient l'échanger contre une défense d'éléphant et achetaient alors cette pierre d'affûtage. Mais celle qu'ils achetaient n'était pas la même que celle du rêve. Celle du rêve, c'est une *guna déwa*, si bien que [grâce à elle], même un champ vide réussira toujours à donner. (Bapa' Kobus, Keka', 18 février 2011.)

Bapa' Kobus, chanteur du village de Keka', utilise désormais cette pierre d'affûtage (Fig. 4) lors des semailles afin que son champ et sa famille prospèrent. Malgré son étrangeté, la citation renseigne sur le lien entre les *guna déwa* et les animaux.

Tout se passe comme si cette pierre d'affûtage surgissait ici de la relation avec le monde animal. Le rêve d'avalement sans agressivité marque l'extraordinaire. La pierre surgit du poisson. Lisse et longue, par sa puissance, elle explique les aptitudes hors du commun de son détenteur pour des activités nécessitant une expertise particulière[18]. On dit d'ailleurs de ces personnes qu'« elles ont du *guna* », une puissance qui les distingue des individus ordinaires. Dans le rêve évoqué ci-dessus, l'humain transite plusieurs fois dans le corps de l'animal. Comme dans d'autres sociétés austronésiennes, ce lien privilégié avec l'animal est la prérogative des experts qui détiennent ces pierres[19].

Fig. 4. Pierre d'affûtage et son fourreau végétal, Keka', 2018. Taille : environ 15 cm.
© Photo : Dana Rappoport.

La seconde catégorie comprend les *guna déwa* de clans (*guna déwa wua' élut*, « *guna déwa* de la noix d'arec et de la pierre d'affût »), c'est-à-dire les pierres détenues par certains clans en particulier[20]. Chaque clan se singularise par un nom et des objets de culte — dont les *guna déwa* font parfois partie —, le clan étant à la fois un groupe de parenté et un groupe cultuel[21]. Sur la douzaine de clans du village de

18. Kohl (2009), p. 116, Rappoport (2016), p. 168.

19. Sur le lien entre experts, pierres et ancêtres, voir par exemple Luquin (2004).

20. Dans le dictionnaire du dialecte de Lewolema, *wua' wato (kaka bapa')*, « noix d'arec pierre (aînés pères) » désigne les choses sacrées des ancêtres (Pampus [2001], p. 266). Il est précisé que ces choses sont nourries.

21. Chez les Lamaholot occidentaux (de l'île de Flores), la notion de clan (*ama* ou *suku*) renvoie à un groupe de filiation unilinéaire partageant un patronyme, des ancêtres, un chef, une « grande maison » et des prohibitions alimentaires.

Waiklibang, seuls six détiennent des pierres *guna déwa*[22]. Si les autres n'en ont pas, c'est soit qu'ils les ont perdues, soit qu'ils n'en ont jamais hérité. Ces pierres sont déposées dans des corbeilles au plafond des maisons de clan (*langо suku*) (Fig. 2). Par leur histoire et la puissance qu'elles manifestent, les *guna déwa* valorisent les clans qui les possèdent.

La troisième catégorie englobe les *guna déwa* du territoire coutumier (*guna déwa lewo tana*, « *guna déwa* du village-terre »). Ce dernier correspond à l'espace partagé par une communauté de clans unie par un calendrier rituel et par un mode d'alliance préférentiel. Cette communauté de clans est structurée en deux types de clans complémentaires : les « clans souverains » (*suku raja tuan*) et les « clans auxiliaires » (*suku nipa talé*). Les premiers décident du calendrier rituel et de l'usage de l'espace pour tout le territoire coutumier. L'un des clans souverains, l'aîné généralement, garde les *guna déwa* du territoire coutumier dans la « grande maison » (*langо bélen'*) dont il est responsable au « vieux village » (*lewo okin*)[23]. Un des lignages de ce clan a pour tâche de « rester assis dans la maison » (*tobo langо*) pour veiller sur les *guna déwa*[24], qui constituent pour son clan des emblèmes de puissance et d'autorité, un peu comme les joyaux de la couronne dans certaines royautés occidentales. Conservées dans des corbeilles, ces pierres sont apportées dans tous les rituels d'intérêt général du territoire coutumier, qui ont lieu souvent au vieux village (Fig. 5)[25].

Sur la photo (Fig. 5), dans une grande corbeille (*kota bewajak bélen'*), posée sur plusieurs tissus, sont rassemblées quatre petites corbeilles quadrangulaires (*kota bewajak kéni*), correspondant aux quatre clans souverains (Koten, Kélen, Hurit, Maran). On distingue en outre une corbeille plus étroite et circulaire qui contient, sous la forme de noix d'arec, les ancêtres du territoire coutumier (*kaka bapa lewotana*) qu'un ancien est allé « accueillir à la tombe » ; hors de la grande corbeille, une autre petite corbeille contient une pièce de bois (*kajo*), attribut de protection du territoire coutumier. Enfin, une défense d'éléphant est posée devant la grande corbeille.

22. Trois clans « souverains » (*raja tuan*), Maran, Koten et Liwun et trois clans « auxiliaires » (*nipa talé*), Ojan, Wulon Géni et Sogén.

23. Voir note 5.

24. À Waiklibang, ce fut le rôle que Béra Bélén Maran avait attribué à son troisième fils, Rappoport (2010), p. 238.

25. Elles peuvent être transportées du vieux au nouveau village si besoin.

Fig. 5. Corbeilles de *guna déwa*, Waiklibang, 2017. © Photo : Dana Rappoport.

Les *guna déwa* appartenant à cette catégorie sont évoquées dans les chants rituels. Dans le chant d'origine du riz, le clan souverain aîné parle au nom des autres :

Suku go'é pulo kaé	Mes dix clans déjà
wu'u go'é léma kaé	mes cinq prohibitions déjà[26]
Guna wuhun pulo kaé	Dix *guna* déjà
déwa naé' léma kaé	cinq *déwa* déjà
Tobo pia nuhun wutun	Asseyez-vous au bout de ma bouche
paé pi a wéwé wakon	posez-vous sur la pointe de ma langue
Paken wati nodi mu	Avant de parler correctement
lai wati nodi bene	avant de parler justement[27]

Ces quelques vers montrent le lien entre la souveraineté, les *guna déwa* et l'éloquence. Dans les deux premiers distiques, les chiffres dix et cinq manifestent l'abondance des clans et des *guna déwa*. En tant qu'attributs des clans, les *guna déwa* conditionnent la bonne fortune d'un territoire coutumier. En second lieu, les *guna déwa* favorisent l'éloquence, condition de l'autorité. Ces esprits auxiliaires aident ainsi les clans souverains à diriger en leur procurant l'art des mots « justes » (*mu*).

26. *Wu'u* se dit aussi *wungun*. GRAHAM (1991), p. 95 explique le terme *wugun* comme une caractéristique d'un clan lié à une prohibition souvent alimentaire. Ainsi, la prohibition devient une marque d'appartenance au groupe.

27. Cet extrait est issu du chant *Haman Opak Bélun, Gurun Gawak Be'ola Tugu*, enregistré le 8 novembre 2006 à Waiklibang, vers 711 et suivants. Il est chanté lors des rituels agraires, à quatre reprises dans l'année, par un ou plusieurs orateurs des clans souverains.

La division de l'autorité se révèle par la répartition des pierres entre clans souverains, comme l'évoque l'extrait de chant suivant (*gokén*), chanté lors des semailles :

Kaka wia Pain Béra	L'aîné Pain Béra
ama wia Jon Nara	le père Jon Nara
Déin nala wekan guna	Se tient debout partage les *guna*
sadik nala dorok déwa	se dresse et divise les *déwa*
Guna pé Ado Péan	Ces *guna* Ado Péan
déwa pé Maboli	ces *déwa* Maboli
Ado Péan Maboli	Ado Péan Maboli
Puru wai ata molan	Puru la source le guérisseur
Pékaka di no'on arin	Aînés et cadets
peama di no'on talé	issus du même cordon[28]
Kaka goén Pain Béra	Mon aîné Pain Béra
ama goén Jon Nara	mon aîné Jon Nara
Pana na'an géré ilé	Marche monte vers la montagne
témawit na'an lodo watan	avance descend vers la plage
Kénikat pe'en oi ana	Voici la mesure du modèle
beleli pi'in nulun walén	la coupe transmise[29]

Dans cet extrait de chant, le partage des pierres *guna déwa* légitime la division de la souveraineté entre deux clans aîné/cadet, Maran et Koten. Dans cette région, la souveraineté est souvent divisée en deux, trois ou quatre clans, dont un est chargé de garder les pierres *guna déwa* du territoire coutumier. Dans les deux villages de mon étude (Waiklibang et Keka'), les pierres, trop nombreuses, ont été divisées entre clans souverains. À Keka', le clan cadet (nommé Brinu), responsable de la « maison des corbeilles » (*lango kota'*), est en charge des pierres du territoire coutumier tandis que le clan aîné (nommé Koten « tête ») conserve ses propres pierres pour son usage personnel.

L'extrait du chant ci-dessus évoque aussi l'efficacité thérapeutique attribuée à ce type de pierres. Les *guna déwa* du territoire coutumier portent le nom de « guérisseurs » (*ata molan* « être qui soigne ») : Ado Péan, Maboli, Puru Hawan. À Keka', les galets sont frottés sur toutes les articulations du gardien des pierres afin

28. Ce qui signifie que les deux clans souverains, Koten et Maran, sont reliés par les mêmes parents.

29. Extrait de répertoire chanté *gokén*, vers 9-24, enregistré en 2007 à Waiklibang (https://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_I_2007_006_001_260/). *Oi-nulun* désigne une pièce de bois rectangulaire dans la maison coutumière (*lango bélen'*).

d'écarter les souffrances articulaires des habitants ; dans ce même village, les galets du clan Koten proviennent de leur ancêtre Ilé, un guérisseur qui avait la capacité de voir les esprits terriens et marins (*nitun* et *harin*).

Ces pierres agissent comme les protectrices de ce territoire en répondant aux besoins fondamentaux de tout groupement humain : se nourrir (garantir l'abondance des moissons), se défendre (faire respecter son territoire) et assurer la paix entre ses membres (résoudre les conflits entre les clans).

En tant qu'esprits auxiliaires, les *guna déwa* se caractérisent ainsi par leur mobilité, leur complexité ontologique, leur mode d'appartenance et leur champ d'action respectif (certaines bénéficiant seulement à l'individu qui les possède, d'autres à un clan particulier, et d'autres enfin à une alliance de clans partageant un territoire commun).

LES *NUBA NARA* : PIERRES-LIEUX ET TERRITOIRE COUTUMIER

Alors que les *guna déwa* sont transportables, les pierres *nuba nara*, de taille plus importante, sont fixées au sol. Ces dernières présentent de nombreuses analogies avec les « pierres-lieux » de Vanuatu décrites par J. Bonnemaison[30] : d'origines variées, sexuées, considérées comme des enfants, ce sont des réceptacles d'esprits ou d'ancêtres qui délimitent un territoire.

Les Lamaholot n'ont pas de plates-formes mégalithiques comme leurs voisins d'autres régions de l'île de Flores[31], mais ils possèdent une variété de pierres réparties sur tout leur territoire. Dans les villages lamaholot jusqu'à l'île d'Alor, le terme *nuba nara* désigne un groupe de pierres cérémonielles (Fig. 6). Certaines constituent un tas duquel surgit une pierre dressée en forme de *lingam*[32] (considérée comme la « mère » entourée de ses « enfants »), d'autres sont disposées en cercle avec une pierre au centre (au cœur des places de danse), ou bien en cercle sans pierre centrale, ou encore en forme de table ou de plate-forme avec des pierres allongées, voire en tas informel. *Nuba* qui n'a pas d'autre signification que « pierre-lieu » peut s'employer seul[33] ; *nara*, « groupe, ensemble », implique l'idée d'une

30. BONNEMAISON (1997), p. 81.

31. Pour ne citer que quelques exemples : sur les places des villages ngada, les monolithes *ture* figurent des tombes d'ancêtres utilisées comme lieux d'offrandes pour invoquer leur protection, MOLNAR (2000), p. 199. Dans certains villages de la région de Sikka, les autels en pierre (*wu'a du'a mahe mo'an*), constitués de plusieurs pierres plates et d'une pierre dressée, représentent les lignages du groupe, BUTTERWORTH (2008), p. 43.

32. Dans l'hindouisme, le *lingam* est une pierre dressée faisant l'objet principal de culte dans les temples shivaïtes, dans les sanctuaires et au foyer familial.

33. *Nuba* n'a pas d'origine sanscrite connue (Andrea ACRI, c. p., 2018). En langue kédang (sur l'île voisine de Lembata), *nuba* signifie « centre, milieu, pierres cérémonielles » et *nuba nara* signifie « lieu cérémoniel au milieu du village » (SAMELY [2013]). À Sikka, il signifie « embouchure ». *Béla* serait synonyme de *nara*.

pluralité[34]. Elles peuvent aussi être nommées en langue poétique, *nuba béla* (sans autre signification). *Nuba nara* renvoie donc à un ensemble, à un groupement de pierres distinctes de tailles à peu près semblables. Chaque territoire coutumier de la presqu'île se définit par ses pierres cérémonielles *nuba nara*, dans les espaces habités et inhabités (sur les rivages, dans la forêt, dans les anciens sites d'habitat, devant les banians, sous la terre ou sous l'eau). Elles sont considérées comme des « lieux dangereux » (*duan geraran'*) que les humains doivent respecter par un comportement approprié[35].

Fig. 6. *Nuba nara*, « vieux village » (*lewo okin*) de Waiklibang, novembre 2006.
© Photo : Dana Rappoport.

Ces pierres structurent l'espace des « vieux villages », sites d'habitats aujourd'hui inhabités : on les trouve au centre des deux places de danse réparties de part et d'autre du temple coutumier (*koko balé*). Un groupe de pierres est placé sur la place de danse (*naman*) du côté de la montagne et un autre sur la place de danse (*nédun*) du côté de la mer, comme le soulignent les vers du chant suivant :

Nuba pia naman tukan	*Nuba* au centre de la place de danse
béla pia nédun lolon	*béla* au milieu de la place de danse guerrière

34. *Nara* désigne souvent un groupe d'hommes invités à moissonner. Le terme *nara* est probablement un emprunt au sanscrit qui signifie « homme, hommes, mari, héros, personnes » (*Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*, http://monierwilliams.com, consultation 25/09/2018).

35. Rappoport (2017).

Nuba Lado Harin	*Nuba* Lado des esprits marins
béla nimun' watan	*béla* du giron de la plage[36]

Les pierres du côté de la montagne (*raé*), liées à la divinité du riz, sont considérées comme féminines tandis que celles du côté de la mer (*lau'*) comme masculines. Cette distinction de genre s'exprime dans le nom des pierres[37]. Sur la place « masculine » (du côté de la mer), un autre groupe de *nuba nara,* un peu à l'écart, est destiné aux raids, pratiqués exclusivement par les hommes.

L'origine des *nuba nara* est variée. Quelques-unes ont été apportées par les clans durant leur migration, d'autres ont surgi seules, provenant d'un humain transformé en pierre, tel Sani Lagadoni, un enfant dont la mère a été capturée par des esprits et dont Bapa' Méo Koten, un spécialiste rituel (*Ténuén lewo tana*)[38] de Keka', m'a raconté l'origine :

> La pierre Sani vient d'un humain. Sa mère Timu, femme de Belalo, avait un père, Nene' Ilé (« montagne »), guérisseur (*ata molan*), marié à Teran. Alors que Timu était enceinte et malade, son mari Belalo demanda au père Ilé d'aller rechercher l'énergie vitale (*upen tube*) de sa femme. Les esprits malfaisants (*benakan'*) l'avaient emportée et cachée dans un bateau, à Bateok [près de Keka']. Pour traverser la mer, Ilé utilisa une coque de noix de coco. Les esprits malfaisants voyant les assistants d'Ilé [les *guna déwa*] arriver, enfermèrent l'énergie vitale de Timu dans une marmite. Les assistants de Nene' Ilé [les *guna déwa*] se rendirent au bateau et lui demandèrent de revenir ; elle répondit de l'intérieur : "repartez, je ne peux pas vous suivre, ils me retiennent, je suis enfermée sous leur emprise ; une fois que j'aurai accouché, je vous enverrai le bébé". Ils l'avaient enfermée avec des objets en fer, elle ne pouvait pas soulever le couvercle car elle était sous leur domination. Elle dit : "Attends jusqu'à la pleine lune et tu trouveras mon enfant sur la plage." Ilé dit alors au mari de Timu qu'il ne pourrait pas retrouver l'énergie vitale enfermée de sa femme, mais qu'il ira chercher le bébé sur la plage. Le mari Belalo dit à Teran, la femme d'Ilé, d'aller voir sa femme Timu à la lueur d'une torche. Elle alla la voir, appela sa fille, qui répondit et mourut instantanément. Puis, Ilé rêva que sa fille lui annonçait : "Demain, viens me retrouver à la plage et trouve Sani Lagadoni Pati Taga Lamarawa." Il descendit à la plage et vit qu'une pierre avançait toute seule de la mer à la terre. Une trace restait dans la terre. En voyant cela, le père prit la pierre, puis rentra à la maison et rêva de nouveau. "Père, occupe-toi bien de moi, s'il y a une quelconque difficulté, appelle-moi, viens et je te donnerai [ce que tu demanderas]." C'est bien notre pierre, et elle est encore là. Quand ici dans ce village, il y a des problèmes (de maladie, de sécheresse), les vieux viennent demander à cette pierre la guérison. Ils appliquent de

36. Extrait du chant HOB, vers 823-824.

37. Les premières sont nommées de manière usuelle *Pun Pati Lepa Tala* et les secondes *Lado Harin (Nimun' Watan)*, Lado étant un surnom courant attribué aux hommes et *harin* désignant les esprits marins. En fait, ces dernières s'appelaient autrefois *Lado Baut* (*Lado*, nom masculin, *baut*, « s'amasser »), mais leur nom fut remplacé par un nom provenant du village de Lamanabi.

38. Littéralement « un vieux du territoire coutumier ».

la noix de bancoul sur la pierre et sacrifient un cochon. C'est une pierre qui flotte sur l'eau, elle est grosse. (Bapa' Méo Koten, c. p., Keka', 24 juillet 2010.)

La pierre de ce récit a survécu au raz-de-marée de 1992 qui a pourtant ravagé toute la côte, ce qui est le signe, selon les habitants, de sa puissance. Située sur la plage, elle peut encore être vue, mais seules de rares personnes connaissent sa localisation. Que les pierres proviennent d'humains me fut confirmé dans les deux villages de mon étude. Ce lien avec les humains est aussi sensible par le sort des placentas qui, après avoir été suspendus dans les arbres à la naissance des garçons, se transforment en *nuba*.

Dans les mythes d'origine, qui sont tous chantés, les *nuba nara* sont nommées[39] selon un genre, masculin le plus souvent (comme Sani Lagadoni Pati Tagalarawa, Adopéhan, Lado Harin Nimun' Watan), féminin, ou les deux à la fois[40]. Certaines parties des noms sont signifiantes : par exemple, Lado Harin Nimun' Watan peut être décomposé en Lado (nom de personne), Harin (esprit marin), Nimun' (« du même giron »), Watan (« plage »). Les noms ont deux formes, abrégée et complète, cette dernière étant énoncée dans les chants lors des rites agraires (semailles et moisson), comme le montre ce distique rappelant comment des humains rencontrent la divinité du riz Nogo Ema' (Tonu Wujo) sur certaines pierres *nuba nara* :

Pun Pati Lepa Tala Nogo mau	Pun Pati Lepa Tala, lieu de rencontre de Nogo
Ina Gili ne Balia Ema' motin	Ina Gili ne Balia, lieu de rencontre d'Ema'[41]

Chaque *nuba* a une histoire et un usage différents. Dans le « vieux village » (*lewo okin*) de Waiklibang, la pierre Lado Harin a été apportée par le clan Lohayong de l'île de Keroko Puken tandis que la pierre Pun Pati Lepa Tala, plus récente, a été plantée par un homme à qui elle est apparue en rêve, quelques générations auparavant :

> La pierre Pun Pati Lepa Tala appartenait à Bapa' Puru Maran qui l'a donnée à la collectivité. Il dormait en haut de la grande maison. Une nuit, il rêva que la *nuba* poussait par le bas ; le lendemain matin, il l'a prise et l'a plantée jusqu'à aujourd'hui. Mais il dit que cette pierre est destinée à tous. Voici quatre générations. Quand il l'a plantée, il l'a donnée à tous. Cette pierre *nuba* est donc destinée à Tonu Wujo [la divinité du riz]. Quand on veut planter le riz ou pour autre chose, on lui donne à manger. Elle mange de la viande de porc, de chèvre, de poulet, elle est ointe du sang de la tête de l'animal. Tonu Wujo est venue

39. À Waiklibang, elles se nomment par exemple Lado Harin, Nara Onen Nara Ono, Nitun jadi, Punpatilepatala, Ratu Lolon, Uak, Uta Woi, Timu Béto, Eko Doro, Soro Boro.

40. À Waiklibang, la pierre invoquée pour obtenir la pluie se nomme Timu Béto Hein Péni / Wato Dola Taluk Wai, distique qui combine féminin dans le premier vers (Timu Béto Péni) et masculin/féminin dans le second (Wato, Talu sont masculins et Dola, « grande pierre blanche », féminin), Bapa' Kebojan, c. p., 14 février 2011.

41. HOB, Vers 46-51. Nogo Ema' (dont les deux parties du nom sont divisées entre les deux vers) est un des principaux noms de la divinité du riz, souvent nommée aussi Tonu Wujo.

> sympathiser avec Bapa' Puru. Dans son rêve, il a vu cette femme et s'est levé, voyant qu'elle arrivait d'en bas : Oh ! c'est Tonu Wujo, alors je vais planter cette pierre afin que dès que nous nous occupons de Tonu Wujo, nous lui donnions à manger et il est sûr et certain que notre travail produira quelque chose. (Bapa' Kebojan, c. p., Waiklibang, 10 juin 2010.)

Dans son explication, Bapa' Kebojan (orateur coutumier) révèle une même logique : tout se passe d'abord comme si, par un même mouvement de surgissement du bas vers le haut, la pierre poussait telle une plante, puis était ensuite replantée par l'homme, sous sa forme lithique, tout en étant de nouveau associée à la plante (Tonu Wujo), la divinité du riz. Ici, la pierre laisse la trace d'une vision rêvée pour rappeler l'humanité de la plante comestible.

La plupart des gens associent en outre les pierres *nuba nara* aux esprits marins et terriens, *harin* et *nitun*, qui circulent sur le territoire, des puissances invisibles qui peuvent résider dans les grandes maisons, dans les arbres et dans les pierres et qui sortent régulièrement de leur gîte pour se déplacer. Ils logent temporairement ici ou là, par moments sur les pierres *nuba nara*. C'est parce que les pierres *nuba* sont les lieux de passage de ces existants qu'elles importent aux humains. « Là où il y a des *nuba*, il y a des *nitun* », me dit quelqu'un du village de Keka'. Les *nuba nara*, constitutives des territoires coutumiers, marquent l'espace de points craints par les humains[42].

À l'instar des *guna déwa*, les *nuba nara* se distinguent des pierres ordinaires par leur complexité ontologique. Souvent liées au monde onirique, ces pierres sont associées à des invisibles de nature diverse : divinité du riz, esprits marins et terriens, humains pétrifiés, ancêtres. Les relations entre pierres et esprits peuvent prendre différentes formes. Dans le cas des *guna déwa*, le lien entre pierre et esprit est insécable : l'esprit se confond avec la pierre. Il en va de même pour les *nuba nara* considérées comme des ancêtres pétrifiés[43]. L'association de ces « pierres-lieux » à d'autres catégories d'esprits peut cependant être plus lâche comme on l'a vu dans le cas des esprits marins et terriens (*harin* et *nitun*) pour lesquels les *nuba nara* constituent un support temporaire.

Qu'elles soient fichées en terre ou conservées dans des corbeilles aisément transportables, ces pierres procurent chance, prospérité, éloquence et autorité aux humains. Mais il ne suffit pas d'en « posséder » pour bénéficier de leur puissance.

---

42. RAPPOPORT (2017).

43. Pour d'autres cas de lithomorphoses, voir l'article de V. Robin dans ce volume. Voir également GUILLAUME-PEY (2016).

Nourrir les pierres, un mode d'interaction entre humains et puissances lithiques

Les pierres *guna déwa* et *nuba nara*, au cœur de nombreuses interactions avec les humains, restent mystérieuses à leurs yeux, un mystère qui n'est pas seulement lié à leur surgissement mais également à celui de la croissance végétale[44]. Leur capacité de multiplication permet de saisir leur importance lors des rituels agraires, les pierres ayant la faculté de faire fructifier les récoltes — abondance et multiplication étant, rappelons-le, au fondement même du terme *guna* dans son acception sanscrite. À Keka', les pierres *guna déwa* du territoire coutumier sont nommées par sept noms d'hommes, ceux des sept frères de la divinité du riz (Tonu Wujo), arrivés en même temps que les clans souverains sur le territoire[45]. Elles sont ainsi mobilisées avant chaque étape importante du cycle agraire :

> Les *guna déwa* donnent de la chance. Tonu Wujo [la divinité du riz] a dit : "place une pierre (ind. *batu*), donne-lui à manger, va semer au champ et c'est sûr que tu auras une bonne récolte, fais un rituel." Les *guna déwa* parlent alors au maître [du champ] : "Toi, apporte cette pierre (ind. *batu*) chaque année avant de semer, puis une fois que tu as semé, fais une offrande, donne un poulet, fais l'offrande d'abord, puis nous travaillerons, c'est sûr que nous aurons un bon résultat, puis prends ces *guna déwa*." Les pierres surgissent et font tout savoir, c'est sûr qu'elles font tout savoir, voici pourquoi les gens apportent tout le temps les *guna déwa* [dans leur champ], depuis autrefois jusqu'à aujourd'hui, et le rituel, ils doivent le continuer. Les *guna déwa* procurent la chance par les pierres, beaucoup de pierres et chaque année, il faut les nourrir. (Johan Koten, c. p., Keka', 30 janvier 2011, traduit de l'indonésien.)

Ces *guna déwa* parlent, ordonnent, et aident les humains à faire fructifier les champs. Elles peuvent en outre leur venir en aide pour rénover une maison coutumière, réconcilier des clans, partir en raid, appeler la pluie, gagner un match de football ou encore donner congé à l'âme d'un défunt. Les *nuba nara* sont elles aussi utilisées pour résoudre le même type de problèmes, mais uniquement lorsqu'ils concernent l'ensemble des clans d'un territoire coutumier. Aller demander la pluie aux *nuba nara* est un acte accompli tous les ans, tant la saison sèche est longue et tant la pluie vient à manquer. Demander de la puissance dans les raids ou dans les matchs de football est encore fréquent. À Keka', le dernier raid perpétré en 2005, précédé la veille d'une offrande aux *nuba nara*, fut conclu par un meurtre dont les suites sont encore sensibles aujourd'hui. Un autre souhait consiste à demander aux pierres la protection contre les puissances néfastes et l'obtention de faveurs. Enfin,

---

44. J'emprunte cette idée à Paul Mus (1933), p. 376. Chez les Lamaholot, le mystère de la croissance végétale est au cœur du mythe d'origine du riz évoqué plus haut, un mythe dans lequel *guna déwa* et *nuba nara* sont constamment nommés et qui narre la métamorphose d'une fille, après sa mise à mort, en plante, Rappoport (2016).

45. Les noms sont Topi, Lumi, Bala Harut, Pati, Kopon, Musi, Guna.

ce que les humains espèrent acquérir par-dessus tout, est une force mentale (*ike'*, *wengin nain*) leur permettant d'affronter n'importe quel type de situation.

Ces attentes impliquent des formes de réciprocité entre les humains et les pierres. « Les *guna déwa*, me dit encore Johan Koten, il faut s'en occuper, sans quoi elles nous feront souffrir, elles peuvent manger l'âme des humains. » En prendre soin consiste à entrer en communication avec elles, par le biais d'offrandes. Il s'agit donc pour les humains de les nourrir, de les habiller et de leur parler. Pour cela, il faut les manipuler avec précaution. Quand les corbeilles sont sorties, les pierres sont habillées (et non pas enveloppées) de tissus de valeur (*ago paké* « décorer de vêtements »), en signe de respect.

Le nourrissage rituel tient une place centrale dans la relation entre les humains et ces pierres. Il s'effectue soit dans le cadre d'un repas cérémoniel qui leur est tout spécialement dédié, soit au moment du repas des humains lors de n'importe quel rituel.

Le repas cérémoniel des *guna déwa* a lieu dans les maisons respectives des clans qui en sont possesseurs. À Keka', ce repas est appelé « donner une part aux *guna déwa*, partager avec les *guna déwa* » (*pa'u umen guna déwa*). Offert par le chef coutumier du clan, ce repas est organisé à certaines étapes du cycle agraire (ouverture d'un nouveau champ coutumier, semailles, première moisson du maïs, moisson du riz, foulage, chasse). Bien que les mets varient selon les clans et selon les villages, il s'agit toujours de nourriture cuite et comestible accompagnée aussi des éléments de la chique de bétel (Fig. 7). Lors du nourrissage des pierres, les humains leur font preuve de la plus grande déférence.

Fig. 7. Repas rituel des *guna déwa* à l'arrivée du premier maïs, clan Hokon, Keka', 6 février 2011. © Photo : Dana Rappoport.

Hormis ce repas cérémoniel, *nuba nara* et *guna déwa* sont nourries chaque fois que les clans se rassemblent pour un rituel. Il est dit alors qu'on nourrit de manière honorifique (*pa'u bota*) ou bien, comme dans le cas précédent, qu'on leur donne leur part (*umen guna déwa*, « la part des *guna déwa* », *pa'u nuba gotak béla*, « nourrir les *nuba*, alimenter les *béla* »)[46].

Le respect envers les pierres se manifeste aussi par leur préséance. *Guna déwa* et *nuba nara* sont toujours nourries en premier comme le dit la prière : « Les *guna* mangent d'abord, les *déwa* boivent avant[47]. » Lors des offrandes, la quantité de pierres varie selon la taille et l'implication plus ou moins grande du village. Si le rituel se déroule dans la « grande maison » coutumière du clan souverain aîné, plusieurs corbeilles de pierres sont disposées dans une très « grande corbeille » (*kota bélen'*) sur le lit-autel[48] (*werada*) (Fig. 5). Mais dans un rituel plus restreint, ne concernant qu'un ou deux clans (Fig. 8), ou lors d'un rite funéraire (*nebo*), une seule corbeille est disposée, soit sur le lit-autel de la maison, soit sur le lit vide du défunt qui devient alors, lui aussi, un autel. À chacune de ces occasions, les galets restent plutôt à l'intérieur des corbeilles sans même que les couvercles soient soulevés. Quand les premiers sacrifices d'animaux commencent, sur le lit où les corbeilles sont « habillées », le sang chaud est oint sur les couvercles végétaux où sont déposées ensuite d'autres substances comestibles (liquides, gâteaux, bétel, riz, etc.[49]). La parole rituelle (*tutu marin*) dit alors qu'on leur a donné leur part à tous (*soron pai pulo umen kaé, nein pai lema lamak kaé*, « la part a été donnée à dix, le riz a été donné à cinq »).

46. En Indonésie, le nourrissage des pierres puissantes accompagné de paroles rituelles est mentionné dans plusieurs populations, et bien décrit notamment chez les Toraja de Mamasa (Buijs [2017], p. 132).

47. *Guna gan nolo, déwa nenun wahan*, HOB, vers 1920-1921.

48. Le *werada* désigne une plate-forme de la taille d'un lit, utilisée comme autel pendant les rituels, et comme lit au quotidien.

49. Le sang, la chaux et d'autres résidus de substances alimentaires liquides et solides s'accumulent d'un rituel à l'autre sur le couvercle des corbeilles, ce qui leur donne un aspect épais et brouillé. De temps à autre, les corbeilles sont changées.

Fig. 8. Offrandes aux *guna déwa* lors d'une réconciliation entre clans Liwun et Ritan, Waiklibang, 14 juillet 2018. © Photo : Dana Rappoport.

Le soin apporté au dispositif esthétique par l'habillage des pierres des plus beaux tissus, la retenue des officiants, la lenteur de leurs gestes dans l'offrande, la préséance des pierres lors du repas, la qualité de la parole rituelle, composée de distiques versifiés, et l'onction de sang, sont autant d'éléments qui témoignent du respect exceptionnel réservé aux « pierres-esprits » (Fig. 9 et 10) à la mesure de l'attente des humains envers elles. Les maladies qui affectent les humains sont souvent interprétées comme la résultante d'un manque de respect envers les pierres, les ancêtres, et autres puissances invisibles.

Fig. 9. Offrandes aux *guna déwa*, Waiklibang, 14 juillet 2018. © Photo : Dana Rappoport.

Fig. 10. Offrandes aux *nuba nara* (Lado Hari' Nimun' Watan), Waiklibang, vieux village (*lewo okin*), 2018. © Photo : Dana Rappoport.

Quand ils offrent à manger aux pierres *nuba nara*, l'offrande a en fait plusieurs destinataires : elle est destinée aux esprits *nitun* et *harin*, aux ancêtres, aux humains qu'ils n'ont pas connus, transformés en pierre, et à toutes sortes de puissances auxquels ils demandent la protection[50]. En outre, l'offrande alimentaire aux *nuba nara* se distingue des autres, car contrairement à la terre qui a besoin de sang, elles ont faim de viande cuite, de riz et de vin de palme. Néanmoins, selon chaque village, les variations sont multiples.

En plus de l'offrande de nourriture, les pierres reçoivent une sorte d'offrande musicale. Lors des grands rituels collectifs (rites agraires ou rites dédiés aux édifices coutumiers), après avoir nourri les *guna déwa* se déroule une grande veillée de danse inter-clanique autour des *nuba nara*. La veillée de danse se nomme « rassembler au centre », le centre étant précisément marqué par ces pierres. La suite de danses se nomme *lian naman* (« chanter sur la place de danse »). Pendant plus de douze heures d'affilée, jusqu'à l'aube, ornés de plumes blanches, garnis de grelots de pieds, ceinturés de coquillages, brandissant des armes, les chanteurs-danseurs progressent lentement, dans un mouvement centripète autour des *nuba nara*, dans le sens inverse des aiguilles d'une montre.

Les offrandes aux pierres, tant verbales que sanglantes, sont faites dans le cadre de rituels de « paiements » (*paté*) et d'« achats » (*hopé*). À Waiklibang, par ces offrandes, il s'agit de « payer les mots [en trop] », les mauvaises paroles dites ou même simplement pensées, et « d'acheter la moisson » (*hopé éhin bata wa'in*) car les humains « prennent » aux entités qui règnent sur le territoire.

50. Chaque entité invisible est nourrie différemment. À Keka', les *benakan'*, esprits malfaisants, ont droit à un repas présentant une corbeille contenant quatre coquetiers tressés remplis de riz cuit, de morceaux de poulet, de bouts de coton et d'un œuf au milieu (Rappoport sous presse 2021).

Guna déwa et *nuba nara* ne sont pas les seuls destinataires de ce paiement. Par l'offrande de nourriture aux pierres, il s'agit finalement de communiquer avec plusieurs destinataires. Les ouvertures des invocations (*tutu marin*), psalmodiées à très grande vitesse avant les mises à mort sanglantes, mentionnent d'abord les deux souverains mâle et femelle (« Souverain Soleil Lune et Souveraine Terre »)[51], puis les esprits des ancêtres (« Mère Bâton d'Ivoire et Père Rocaille[52] »), puis les *guna déwa*. Tous se voient offrir une part. Les *guna déwa* constituent le troisième groupe de convives invité par la psalmodie et le sacrifice[53]. Une fois appelés, le poème dit qu'ils « s'assoient au milieu de la maison » et même sur l'autel, à côté des chefs de clans souverains. Beaucoup d'autres existants ne sont pas appelés, mais tout de même nourris, ailleurs que sur les corbeilles. Le rassemblement des destinataires principaux (*guna déwa* et ancêtres) est matérialisé par la grande corbeille contenant plusieurs petites corbeilles (Fig. 5). Même si elles sont au cœur du rituel, les *guna déwa* ne doivent pas être considérées comme des puissances isolées : elles sont actives en relation avec d'autres puissances.

Conclusion

Qu'elles soient fixes ou mobiles, « rencontrées » suite à une vision onirique, ou simplement trouvées puis plantées en terre, *guna déwa* et *nuba nara* jouent un rôle central dans la vie des habitants de la pointe orientale de l'île de Flores. Organisées selon des relations de parenté (mère-enfants), ces pierres se distinguent avant tout des pierres ordinaires par la puissance qu'elles détiennent et les attentions dont elles font l'objet. Les humains leur offrent ainsi ce qu'il y a de plus précieux pour leur subsistance — nourriture cuite, boissons, noix d'arec et feuilles de bétel — mais également des tissus de valeur et des paroles soignées. Dans les deux cas (*guna déwa* et *nuba nara*), les humains nourrissent ces pierres pour les contenter afin qu'eux-mêmes puissent survivre. Si tel n'était pas le cas, leur existence serait entravée par la malchance, la maladie ou la mort. Les bienfaits que procurent les pierres (l'abondance, la chance, l'harmonie) résultent du transfert de substances (le sang et la nourriture cuite) et aussi de mots, de performances oratoires et/ou chantées qui peuvent être accompagnées de danses.

La comparaison des *guna déwa* et des *nuba nara* permet d'éclairer un aspect de l'organisation sociale de cette presqu'île indonésienne. Les *guna déwa* dépendent avant tout des individus et des groupes sociaux (clans et alliances de clans) tandis que les *nuba nara* sont associées au territoire coutumier et aux esprits qui y résident. Alors que les *guna déwa* ont le clan pour unité, les *nuba nara* réfèrent à la totalité des clans et donc au territoire coutumier dans son ensemble. Aux *guna déwa*, les humains demandent à être soutenus et accompagnés dans une quête

51. Ratu Réra Wulan Nini Tana ékan.

52. Noms de personnes défuntes de haut rang (Ema' lau' Kajo Bala, Bapa' lau' Wato Tonu).

53. *Guna pulo kaé, déwa lema kaé.* Vers 696, HOB.

plutôt individuelle (pour une personne ou un clan particulier) ; aux *nuba nara*, ils demandent l'harmonie générale entre les clans du territoire coutumier, la pluie et de bonnes moissons pour tous. Les pierres agissent donc à des échelles distinctes : les *guna déwa*, pierres mobiles, sont en relation avec des composantes de la société (individus ou groupes), tandis que les *nuba nara*, pierres fixes, concernent la globalité du territoire, la société tout entière.

En outre, l'intentionnalité attribuée aux deux types de pierres diffère : alors que les *guna déwa* aident et protègent les humains, les *nuba nara*, en tant que logement temporaire d'esprits potentiellement vengeurs, régulent l'adhésion à la loi commune. Ainsi, le sentiment envers les deux types de pierres n'est pas le même : alors que les *guna déwa* réconfortent tout en imposant le respect, les *nuba nara*, qui imposent la crainte, protègent l'ensemble du groupe et fédèrent l'énergie collective. Ces différences se reflètent dans les relations que les humains nouent avec les pierres en contexte rituel et induisent une variation de proximité spatiale et émotionnelle au quotidien. Gardées dans les maisons, les *guna déwa* sont ainsi plus proches des humains avec lesquels elles partagent les repas les plus importants. Alors que les *nuba nara,* situées à l'extérieur, sont visibles par tous, les *guna déwa* demeurent cachées, sauf pour le clan qui en a la garde lors des repas cérémoniels, seul moment où les pierres sont sorties de leur corbeille. Bordées de tissus, placées à hauteur d'homme, au centre de l'autel où sont assis les chefs coutumiers, elles sont entourées du plus grand soin lors des offrandes sanglantes. Par leur accès réservé, leur exposition ritualisée et leurs modes de transmission, elles jouent un rôle capital dans les dynamiques d'autorité, légitimant le statut de spécialistes — chanteurs et guérisseurs — et l'autorité des clans souverains.

Portant des noms d'ancêtres, certaines pierres rappellent en outre l'histoire migratoire des clans de Flores. Le lien à l'ancestralité dans cette société pose néanmoins question car contrairement aux sociétés stratifiées d'Indonésie orientale dans lesquelles les ancêtres sont fréquemment figurés à l'image des humains par des effigies en bois, comme par exemple chez les Toraja[54], ici, le support lithique ne figure pas un ancêtre bien qu'il en porte le nom : la pierre n'est au fond qu'une trace, ténue, du lien avec les ancêtres. Peut-être car certains d'entre eux, disent les habitants de cette presqu'île, ne sont pas humains.

Bibliographie

Allerton, C., *Potent Landscapes: Place and Mobility in Eastern Indonesia*, Honolulu, 2013.

Bonnemaison, J., *Les Gens des lieux. Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tana*, Paris, 1997.

Buijs, K., *Personal Religion and Magic in Mamasa, West Sulawesi: The Search for Powers of Blessing from the Other World of the Gods*, Leyde, 2017.

54. Nooy-Palm (1979).

BUTTERWORTH, D., *Lessons of the Ancestors: Ritual, Education and the Ecology of Mind in an Indonesian Community*, Melbourne, 2008.

GRAHAM, P., *To Follow the Blood: The Path of Life in a Domain of Eastern Flores*, Canberra, 1991 (thèse de doctorat, Australian National University).

GUILLAUME-PEY, C., « Les "pots-esprits" et leurs "maisons". Étude d'un complexe d'objets rituels chez les Sora », *Archives de sciences sociales des religions*, 174 (2016), p. 303-326.

KOHL, K.-H., *Raran Tonu Wujo: Aspek-aspek inti sebuah budaya lokal di Flores Timur*, Maumere, 2009.

LEWIS, E.D., « A quest for the source: the ontogenesis of a creation myth of the Ata Tana Ai », dans J.J. FOX (éd.), *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*, Cambridge, 1988, p. 246-281.

LUQUIN, E., *Abondance des ancêtres, abondance du riz : les relations socio-cosmiques des Mangyan Patag, île de Mindoro, Philippines*, Paris, 2004 (thèse de doctorat, EHESS).

MADINIER, R., « La tragédie de 1965 en Indonésie : une historiographie renouvelée, une mémoire toujours tronquée », *Archipel*, 88 (2014), p. 189-212.

MOLNAR, A.K., *Grandchildren of the Ga'e Ancestors: Social Organization and Cosmology among the Hoga Sara of Flores*, Leyde, 2000.

MONIER-WILLIAMS, M., *Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*, online : http://monierwilliams.com, 1899.

MUS, P., « Cultes indiens et indigènes au Champa », *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 33, 1 (1933), p. 367-410.

NOOY-PALM, H., *The Sa'dan Toraja: A Study of their Social Life and Religion. I. Organization, Symbols, Beliefs*, La Haye, 1979.

PAMPUS, K.-H., *Mué moten koda kiwan: Kamus bahasa Lamaholot. Dialek Lewolema. Flores Timur*, Francfort, 2001.

RAPPOPORT, D., « L'énigme des duos alternés à Flores et Solor (Lamaholot, Indonésie) », *Archipel*, 79 (2010), p. 215-256.

RAPPOPORT, D., « Why do they (still) sing stories? Singing narratives in Tanjung Bunga (Eastern Flores, Lamaholot, Indonesia) », *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*, 17-2 (2016), p. 163-190.

RAPPOPORT, D., « Singing in dangerous places (Flores, Lamaholot, Indonesia) », *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 18-5 (2017), p. 462-482.

RAPPOPORT, D., « Acheter la moisson, payer les mots. Réflexion sur des formes d'échange en Indonésie orientale », *Moussons*, 37, (2021) (sous presse).

SAMELY, U. et BARNES, R., *A Dictionary of the Kedang Language*, Leyde, 2013.