



HAL
open science

L'art poétique dans le sound system : l'oralité rituelle des élites toraja contemporaines (Sulawesi Sud, Indonésie)

Dana Rappoport

► **To cite this version:**

Dana Rappoport. L'art poétique dans le sound system : l'oralité rituelle des élites toraja contemporaines (Sulawesi Sud, Indonésie). Péninsule : Etudes Interdisciplinaires sur l'Asie du Sud- Est Péninsulaire, 2020. halshs-03039948

HAL Id: halshs-03039948

<https://shs.hal.science/halshs-03039948>

Submitted on 4 Dec 2020

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.

*Dana RAPPOPORT**

**L'ART POÉTIQUE DANS LE SOUND
SYSTEM. *L'oralité rituelle des élites toraja
contemporaines (île de Sulawesi, Indonésie)***

En dépit de toutes les altérations portées aux pratiques coutumières depuis les débuts de la christianisation en 1913, la société toraja se caractérise par la pratique d'une vie rituelle intense. Il suffit de se promener le long des routes pour assister au défilé quotidien de camions de festoyeurs en route ou de retour d'une fête¹. Cette intensité rituelle contemporaine correspond à la quête de prestige, constitutive des relations sociales toraja. Ce prestige s'acquiert de multiples manières, tant matérielles qu'immatérielles : par la restauration des maisons de famille, par la construction de somptueuses sépultures, par la splendeur ostentatoire des cérémonies, événements permettant aux familles de manifester leur prodigalité et de révéler leur puissance dans leur aptitude à mobiliser une quantité exceptionnelle d'invités, de dons d'animaux, de formes orales et chorégraphiques. Les effets de ce prestige se répercutent de manière diffuse dans la vie des personnes, par leur accès à des places de choix dans les gouvernements locaux, régionaux et national, par leur poids dans les décisions

* Ethnomusicologue, Directrice de recherche au CNRS, Centre Asie du Sud-Est (UMR 8170).

¹ Les données de cet article résultent de deux missions effectuées en 2014 et 2015. Ma reconnaissance va au prêtre Yans Sulo avec qui j'ai partagé de nombreuses aventures et de nombreuses idées sur le sujet, ainsi qu'à mon ami défunt Stanislaus Sandarupa à qui je rends ici hommage. En outre, je remercie Vanina Bouté et Jérôme Samuel pour leurs commentaires précieux sur des versions précédentes de cet article.

collectives et par l'influence croissante de leur nom au-delà des frontières de la région toraja².



Figure n°1. Situation du pays Toraja en Indonésie

² Cet article décrit en particulier le groupe ethno-linguistique Toraja Sa'dan, environ 500 000 personnes qui occupent deux départements des montagnes du sud de l'île de Sulawesi (cf figure n°1) en Indonésie (au nord, Toraja Nord et au sud, Tana Toraja).

Alors que la conversion au christianisme, le fait migratoire et l'indonésianisation laissent présager la disparition des rituels, on assiste au contraire à une surenchère de cérémonies très compétitives, réactivées par l'argent de la diaspora toraja (plus de la moitié du million de Toraja vivrait en émigration dans d'autres régions d'Indonésie, en particulier Papua, Kalimantan et Java)³. Avec le développement socio-économique de la société toraja, l'élite aristocratique traditionnelle s'est vue progressivement défiée par une « nouvelle élite » composée de personnes ayant fait fortune à l'extérieur de la région. L'objet de leur rivalité porte sur leur reconnaissance sociale. Cette nouvelle élite est nommée OKB, un acronyme correspondant à « nouveaux riches » (ind. *orang kaya baru*⁴). D'un œil extérieur, lors des rituels, il devient difficile, voire quasi impossible, de distinguer entre les nobles traditionnels et les nouveaux riches puisque tous les marqueurs de statut de l'aristocratie ont désormais été appropriés par les familles enrichies à l'extérieur.

Je porterai ici mon attention sur l'oralité, un des attributs de statut de la noblesse : autrefois, toutes les paroles, qu'elles soient dites ou chantées pendant les cérémonies, étaient réservées à l'élite traditionnelle ; or, à l'époque actuelle, quiconque le souhaite, pourvu qu'il en ait les moyens financiers, peut inviter un orateur à sa fête. Les cérémonies contemporaines toraja (funérailles, fêtes de maison, mariages) se caractérisent par l'entrée en piste de nouveaux orateurs dont la voix est relayée par de puissants *sound systems* qui occupent désormais tout l'espace sonore. Comment l'oralité rituelle est-elle redevenue, après avoir été interdite, un enjeu stratégique de statut ?

Cet article interroge l'émergence de nouveaux modes d'oralité rituelle dans la société toraja contemporaines. Ces derniers sont-ils

³ En l'absence de statistiques, ce chiffre n'est qu'une simple estimation. En outre, le terme « diaspora » est utilisé dans une acception élargie. Si le terme a d'abord été relié à un traumatisme, avec les années, il a été utilisé pour désigner une migration de masse dont les sujets n'envisagent plus de revenir vivre sur leurs terres d'origine. Il est utile pour désigner une communauté migrante transnationale à l'intérieur d'un espace social transnational qui inclut les non migrants (JONG, Edwin de, *Making a Living Between Crises and Ceremonies in Tana Toraja: The Practice of Everyday Life of a South Sulawesi Highland Community In Indonesia*, Leiden-Boston, Brill, 2013, p. 64).

⁴ Dans l'article, ind. désigne les termes indonésiens ; sans autre précision, les autres termes vernaculaires sont en langue toraja sa'dan.

⁵ L'oralité est une notion confuse, relativement récente, dont il n'existe pas de définition unanime (MOLINO, Jean, « Qu'est-ce que l'oralité musicale ? », [in] J.-J.

réservés aux héritiers de la classe noble traditionnelle ou bien sont-ils devenus un moyen pour les nouveaux riches de monter dans l'échelle sociale ?

Pour les analyser, il faudra d'abord situer la place de l'oralité rituelle avant la christianisation. Après de nombreux bouleversements, les pratiques orales traditionnelles furent radicalement altérées puis remplacées par un nouveau type d'oralité qu'il conviendra de décrire dans un second temps. On verra enfin que ce nouvel « art poétique » contribue à légitimer non plus seulement la noblesse mais aussi les familles ayant réussi à s'enrichir économiquement.

I. L'AUTORITÉ DE LA PAROLE DANS LA SOCIÉTÉ TORAJA PRÉCHRÉTIENNE

Dans la société toraja préchrétienne⁶, l'oralité, en prodiguant l'éloge de la classe noble, jouait un rôle stratégique dans le maintien des statuts, assuré par un groupe d'officiants responsables d'un cycle cérémoniel visant, entre autres choses, à manifester la distinction de la classe supérieure. Or, dès les années 1930 et tout au long du XX^e siècle, l'ensemble du cycle rituel dont dépendaient toutes les pratiques orales a été bouleversé par la christianisation et les migrations de masse. Je retrace dans un premier temps la petite histoire de l'oralité rituelle de la société toraja préchrétienne à la société toraja christianisée.

1. Une société hiérarchisée

La société toraja était traditionnellement divisée en trois ou quatre niveaux de statut héréditaires (*tana'*)⁷. Par niveau de statut, il faut comprendre un système de rangs séparant nobles, gens du commun et

Nattiez (éd.), *Musiques : Une encyclopédie pour le XXI^e siècle*, Paris, Actes Sud, vol. n°5 : L'unité de la musique, 2007, p. 478). Dans cet article, j'emploie oralité rituelle selon ma propre définition que je restreins à la poésie et à la musique pour désigner « ce qui se chante, ce qui se joue ou ce qui se dit selon un modèle formel ».

⁶ La religion traditionnelle (*aluk néné'*) a décliné tout au long du XX^e siècle, par vagues successives. Lors de mes premières enquêtes en 1993, 5% à 10% de la population n'était pas convertie. En 2015, les Toraja non christianisés représenteraient moins de 1% de la population.

⁷ *Tana'* « poteau limite, pieu, vrai, tenu pour valide » (TAMMU, J. & VEEN, Henrik van der, *Kamus Toradja Indonesia*, Rantepao, Jajasan Perguruan Kristen Toradja, 1972, pp. 607-608). *Tana'* désigne un pieu planté dans les rizières pour marquer une limite.

esclaves, impliquant un système de privilèges et d'obligations. Ce système présente jusqu'à aujourd'hui une infinité de variations dans la nomination de ces statuts, le système de promotion à l'intérieur de ces classes et le sentiment d'appartenance au rangs. Quatre niveaux étaient distingués : la « classe d'or », constituée par des « êtres descendus du ciel » propriétaires des rizières ; la « classe de fer », sortes de deminobles, la « classe du bois de palmier », représentée par « les gens nombreux », enfin, la « classe de l'herbe foulée aux pieds » représentée par des esclaves (*kaunan*)⁹. Au nord de la région toraja où j'ai mené mes recherches, cette quadripartition se réduit à une tripartition, nommée ainsi dans le village de mes enquêtes : « les aînés » (*to makaka*) ou les « grands » (*to kapua*), « les gens nombreux, l'épaisseur » (*to buda, to kamban*) et « ceux qui n'ont rien » (*to bongko*)¹⁰. L'appartenance à l'un de ces niveaux de statut impliquait de grandes différences dans tous les aspects de la vie sociale, notamment en ce qui concerne l'habitat et les rituels (à chacun de ces statuts correspondait un cycle rituel différencié, rapide et simple pour les pauvres et long et complexe pour la classe supérieure).

Bien que cette hiérarchie de statuts n'ait jamais été strictement figée (puisqu'il était possible de s'élever ou de descendre dans l'échelle sociale, de gagner ou perdre en statut par le biais du mariage et par la réussite sociale), l'idéologie toraja a toujours valorisé les « êtres véritables » (*tau tongan*) qui constituaient une élite, distinguée par des biens matériels (rizières, buffles, maisons gravées en quadrichromie avec plus de cent motifs différents, santal planté devant la maison)¹¹,

⁸ Le territoire toraja est divisé en trois régions qui se distinguent en fonction de la désignation de la classe noble : un territoire est nommé « le territoire des seigneurs » (*dipuangi*, quand la strate noble est appelée *puang*), un autre est dit « le territoire des pères et des mères » (*dipekaamberan*, quand la strate noble est appelée *ambe'* « père », *dipekaindoran* quand elle est appelée *indo'* « mère »), et un territoire est dit « libre » (*dimadikai* à l'ouest, quand la strate noble est dite *ma'dika* « libre ») (WATERSON, Roxana, *Paths and Rivers: Sa'dan Toraja Society in Transformation*, Leiden, KITLV Press, 2009, pp. 163-164).

⁹ VOLKMAN, Toby, *Feasts of honor: Ritual and Change in the Toraja highlands*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press 1985, p. 61.

¹⁰ Au sein d'un même village, cette tripartition peut être nommée différemment. Ainsi en 2015, à Lempo Poton, selon le chef administratif du hameau, la hiérarchie se partage en trois groupes : les « aînés » (*to makaka*) dont font partie les chefs de village (*ambe' tondok*), ceux du milieu (*to matangnga*) et la multitude (*to kamban*).

¹¹ La plantation d'un santal devant la maison était le signe de l'exécution d'un cycle cérémoniel entier, correspondant à des dépenses très importantes d'un groupe de parenté envers toute la localité.

sépultures ancestrales dans des roches proéminentes) mais aussi par une capacité à exécuter le cycle cérémoniel dans son entier et à dépenser ses richesses pour les partager avec la communauté locale dans des potlachs de grande ampleur. Ces personnes cumulaient l'autorité politique (en tant que « pères de village » *ambe' tondok*), l'autorité économique et l'autorité religieuse. « Ils surpassent tout » (ind. *semua bisa dilalui*, littéralement « ils traversent tout »), me disait en 2015 le chef de commune de Lempo Poton.

Malgré un affaiblissement du modèle hiérarchique, dont le déclin a été progressif tout au long du XX^e siècle, l'aristocratie toraja continue de bénéficier de privilèges tel que le droit exclusif à briguer des postes dans certaines instances – une grande proportion d'entre ses membres jouant un rôle notable dans l'administration et la politique régionale. Durant les élections régionales de 2015 auxquelles j'ai assisté, la population, qui se voyait remettre des enveloppes d'argent par les différents candidats, continuait à choisir comme représentant local ou régional des personnes en vue dans cette catégorie sociale. Il fut d'ailleurs acté, par le gouvernement local (composé des représentants des cantons), que seuls les membres de la noblesse toraja peuvent être élus comme chefs de commune (*lembang*)¹². De même, les représentants des comités AMAN (créés dans toute l'Indonésie pour la préservation des droits des communautés coutumières¹³), souvent en phase avec l'administration locale, sont le plus souvent issus de la classe noble.

2. Légitimée par une catégorie d'orateurs

Dans la religion traditionnelle – dont j'ai pu observer les pratiques entre 1993 et 2001 – maintenir sa place dans l'échelle sociale impliquait l'exécution d'un cycle de rituels relatifs à son rang, lors desquels différents types d'éloges visaient à distinguer des personnes en particulier. Ce cycle, nommé « règle des ancêtres » (*aluk néné'*)

¹² KLENKE, Karin, « Whose Adat Is It? Adat, Indigeneity and Social Stratification in Toraja », [in] HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta (ed.), *Adat and Indigeneity In Indonesia: Culture And Entitlements Between Heteronomy and Self-Ascription*, Universitätsverlag Göttingen, Göttingen Studies in Cultural Property, vol. n°7, 2013, p. 162.

¹³ AMAN, Toraya : *Aliansi Masyarakat Adat Nusantara*, « alliance des communautés coutumières de l'archipel », organisation indépendante visant à protéger les droits des communautés coutumières, implantée depuis 1999 dans 21 régions d'Indonésie (HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta (ed.), *op. cit.*).

était divisé en deux temps : les rituels « du côté du Soleil Couchant » correspondaient au traitement des défunts, puis les rituels « du côté du Soleil Levant » poursuivaient le traitement des défunts en les faisant remonter en amont vers les divinités par une série de rituels de vie dont bénéficiaient aussi l'ensemble du vivant (humains, animaux, plantes). Ces rituels étaient conduits par trois types d'officiants : les officiants du Levant (*to buraké*), les officiant du Couchant (*to mébalun*) et les officiants généralistes (*to minaa*) qui connaissaient, quant à eux, les règles de chaque côté, au Couchant et au Levant. De rang noble, reconnaissables à leur foulard noué autour de la tête, ces officiants se distinguaient des autres membres de la société par leurs compétences oratoires, leur piété, et leurs connaissances des rituels, qui impliquaient le respect de centaines, voire de milliers de règles selon les régions (*aluk*). Ces personnes n'officiaient pas seulement pour les familles nobles, ils servaient aussi la communauté entière lors des rituels collectifs. En outre, c'était des personnes que l'on venait consulter pour tout type de problème. Mon travail de recherche avait notamment porté sur le savoir poétique des derniers officiants non convertis dont j'ai collecté les paroles entre 1993 et 2000.

Le moindre rituel combinait toujours une offrande animale et végétale à une parole formalisée sur le plan métrique, tâches assurées par ces officiants, véritables chefs d'orchestre du rituel qui en maîtrisaient non seulement le canevas mais aussi toutes les paroles correspondantes¹⁴. Pendant les rituels, ces personnes d'autorité parlaient, décidaient, avisaient et conseillaient en groupe toute la noblesse. Dans les grands rituels familiaux, la parole des officiants honorait la noblesse (on les appelait dans ce cas « les orateurs de la noblesse » *to ma' bisara to makaka*). Elle louait l'exemplarité des êtres, vivants ou défunts, par une rhétorique de l'éloge, qui rabaissait implicitement les êtres humains tout autour. Dans ces systèmes de réduction à un rang inférieur, ce n'était pas la façon dont le statut était automatiquement abaissé qui était signifiant, mais les différentes façons de le maintenir ou de le promouvoir. L'anthropologue James

¹⁴ Le rituel, l'oralité et le modèle étaient indissociables comme le souligne souvent la parole rituelle traditionnelle : « En amont nous traversons par les rites, nous prenons l'échelle du Verbe, nous glissons sur la corde du modèle » (*Rekke kitetei aluk, kipelalanni bisara, kiembe' dandanan sangka'*) (extrait d'hagiographie funéraire, RAPPOPORT, Dana, « Speech and Songs in Toraja highlands », [in] Nicole Revel (ed.), *Songs of Memory in Islands of Southeast Asia*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholar Publishing, 2013, p. 73).

Fox montre que certaines sociétés austronésiennes (les sociétés de taille moyenne à filiation bilatérale ou cognatique) sont « centrées sur une seule source » (par exemple, chez les Toraja, un petit groupe d'humains sont considérés comme « descendus du ciel »). Il introduit la notion de « rétrogradation hiérarchique » (*apical demotion*) qui désigne la perte de statut d'un individu par rapport à un autre dans la classe supérieure de la société. Ce système de rétrogradation hiérarchique n'apparaît que dans les sociétés austronésiennes très hiérarchisées, telle la société javanaise par exemple.

Dans un tel système, une seule descendance conserve le statut, et à l'intérieur de cette descendance, dans chaque génération, un seul individu. Tous les autres individus sont automatiquement rabaissés à un rang inférieur et ainsi, perdent leur statut par rapport à un seul point extrême. A moins d'être capable de relier leur filiation à celle du statut le plus haut, ils continuent à perdre en statut. Une telle société a une source unique de préséance avec des modes restreints de relations reconnues par rapport à la source.¹⁵

L'oralité rituelle faisait partie intégrante de ce système de promotion et de réduction qui garantissait la reproduction de l'aristocratie. Dans les rituels funéraires (du côté du Couchant), elle contribuait par exemple à immortaliser des défunts de rang noble qui, par leur transformation en ancêtres, continuaient à veiller sur les vivants. Elle n'avait de cesse de rappeler la filiation divine de la noblesse, leur statut surhumain et donc leur suprématie, même après la mort. La personne de rang noble, élevée au rang d'étoile, y était louée pour ses origines, ses accomplissements économiques et rituels. « Qui lui est comparable ? Qui arrive à sa hauteur ? » (*Minda oya la susinna, La sipalin padaonna*), répétaient les paroles des hagiographies chantées dans les funérailles. Il en était de même dans les grandes fêtes des rituels de vie (du côté du Levant) lors desquelles les nobles et leurs maisons étaient loués dans de longs panégyriques dont voici un extrait de la fin de l'un d'entre eux :

Apa sanganna te tondok
genteranna te pangleon

Quel est le nom de ce village ?
quel est le titre de ce hameau ?

¹⁵ FOX, James, « Austronesian Societies and Their Transformations », [in] Peter Bellwood, James Fox & Darrell Tryon (eds), *The Austronesians*, Canberra, The Australian National University, Research School of Pacific and Asian studies, 1995, pp. 223-224. Citation traduite de l'anglais par l'auteur.

L'art poétique dans le sound system

<i>La kusumbunggi sanganna kuumpu' lando lelana</i>	Je vais lui ajouter un nom je vais élever sa renommée
<i>La kusanga limbong sugi' kuganti lellua langgan</i>	Je l'appellerai vivier de richesses je l'élèverai au-dessus
<i>Masiri'ki' untiro'i la umpata'pai mata</i>	Nous avons honte de le regarder nous aurons honte de porter les yeux sur lui
<i>Lalan rongko' namo ia natalimbung danga-danga napullen lengkua' daa</i>	Tel est son heureux destin entouré de fleurs écarlates haies de galangas attroupées ¹⁶

Cette rhétorique de l'éloge visait à exalter et louer certains êtres, ainsi qu'en témoignent les nombreux équivalents de « louange » (*gente'*, *nani*, *tendeng*, *singgi'*, *karombian*, *sodé-sodé*, *lolloan*, *somba*, *retteng*), plus de huit termes pour signifier la seule idée d'élévation. La louange n'était pas exclusivement destinée aux humains ; les maisons et les buffles avaient aussi droit à leur panégyrique. On disait du buffle qu'il était « célébré » (*somba*) juste avant d'être abattu¹⁷.

Les modes d'oralité se caractérisaient par leur diversité formelle et oratoire : longs récits versifiés, poèmes lyriques de forme aphoristique, réalisations mélodiques variées. Lors de tous les grands rituels, de longs récits, composés de plus de 2 000 vers, étaient déclamés et chantés pendant plusieurs jours par des groupes d'officiants. Un grand nombre d'adresses poétiques étaient prononcées, pour le défunt, pour les ancêtres et divinités et pour les endeuillés. Pour être entendus, les officiants montaient souvent sur des hautes plateformes, plus rarement sur des tours :

Pour quelle raison « celui qui remplace le tambour » est-il monté sur la plateforme à viande interpellé en criant les arrivants ?

Pour quelle cause « celui qui remplace le gong » est-il monté sur l'édifice à l'odeur de viande pour apostropher en hurlant les invités ?

¹⁶ Extrait du chant *Samparan simbong*, [in] RAPPOPORT, D., *Chants de la terre aux trois sangs : musiques rituelles des Toraja de l'île de Sulawesi (Indonésie)*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme 2009, vol. n°2, p. 131.

¹⁷ VEEN, van der, Henrik, *The Merok Feast of the Sa'dan Toraja*, 'S-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1965, 196 p.

Voilà pourquoi je suis monté sur cette plateforme à viande interpeller en criant les arrivants.

Voilà pourquoi je suis sur cet édifice à l'odeur de viande pour apostropher en hurlant les invités.¹⁸

Lors du plus grand rituel du côté du Soleil Levant¹⁹, appelé *bua' kasalle*, deux jours étaient consacrés à la déclamation de louanges, longues et acrobatiques, destinées à célébrer l'ensemble du vivant. Les officiants déclamaient plus de trois heures durant des éloges versifiés personnalisés convoquant un bon destin pour la maison ancestrale et toute sa localité. Du sommet de la tour, perchés à dix mètres de haut, deux à trois officiants scandaient leur vers en alternance, à l'aide d'une petite cloche, s'adressant aux membres de la famille, assis dans un palanquin mobile, relié à la plateforme d'oraison par un tissu. Outre l'éloge des membres de la famille, les membres de la communauté locale étaient loués chacun selon leur statut, y compris les plus pauvres, les enfants et les esclaves. Pour chacun d'eux, la louange exprimait l'espoir d'une prospérité harmonieuse. Outre l'intérêt fonctionnel des tours, ces structures temporaires manifestaient temporairement la place de ces officiants, perchés en hauteur pour projeter leur voix, tels des intercesseurs entre les humains et les dieux, tout près des cieux.

D'un niveau soutenu, la langue poétique utilisée par ces officiants était difficile à comprendre pour la plupart. On peut s'interroger sur l'opacité de cette langue rituelle. Selon Donzelli²⁰, l'usage d'un code ésotérique hautement spécialisé et incompréhensible pour les gens du commun servirait à reproduire l'autorité des élites politiques et religieuses. Cette proposition ne va pas de soi car le langage rituel implique presque toujours une opacité, inhérente à la poésie elle-

¹⁸ Extrait du discours « appeler dans la nuit » (*metamba bongi*). Au cours de la seconde cérémonie funéraire, à deux heures du matin, un buffle était immolé en présence de l'officiant. La poitrine et les poumons étaient suspendus à la plateforme de distribution de viande, puis deux officiants montaient sur cet édifice pour accomplir le rituel *metamba bongi* (KOUBI, Jeannine, *Rambu solo' « la fumée descend »*. *Le culte des morts chez les Toradja du Sud*, Paris, Editions du Cnrs, 1982, p. 181).

¹⁹ Les rituels du Levant étaient hiérarchisés en différents paliers et le rituel *bua' kasallé* était le plus haut d'entre eux (NOOY-PALM, Hetty, *The Sa'dan Toraja: A Study of Their Social Life and Religion*, The Hague, Nijhoff, 1986, 380 p.).

²⁰ DONZELLI, Aurora, « Copyright and Authorship: Ritual Speech and The New Markets of Words in Toraja », [in] David Berliner & Ramon Sarro (eds), *Learning Religions: Anthropological Approaches*, New York, Oxford, Berghahn, 2007, p. 152.

même, qui n'est pas reliée à la stratification sociale. D'autre part, chez les Toraja, ce même niveau de langue est utilisé pour les rituels collectifs dont le but n'est pas de produire de l'autorité (comme, par exemple, les paroles chantées des rituels *bugi'* et *maro*).

Les officiants ne travaillaient pas seuls : pour être efficace, leur parole avait besoin d'être à la fois dite puis chantée en partie par un ou plusieurs chœurs, grâce au relais que jouaient les maîtres de chants, les uns maîtrisant la connaissance des vers, les autres en maîtrisant la profération chantée.

3. Bouleversée par la christianisation

L'arrivée du christianisme dans les hautes terres toraja au début du XX^e siècle a conduit à l'extinction du cycle rituel mais pas à la disparition de tous les rituels. Un petit rappel des faits s'impose pour comprendre la transformation des pratiques orales. En 1913, l'Église Calviniste Réformée hollandaise (GZB, *Gereformeerde Zendingsbond*²¹) s'installa dans le bourg de Rantepao, au cœur des montagnes toraja. La stratégie de Van de Loosdrecht, son premier missionnaire, consista à ouvrir des écoles et à s'allier aux nobles. Mais étant donnée leur résistance à la conversion chrétienne, il décida de se concilier les pauvres et les dépendants, en dénonçant les injustices sociales. Or, pour les Toraja, la richesse étant signe de bénédiction divine, les nobles refusèrent, dans un premier temps, de se convertir. Les décisions de Van de Loosdrecht devinrent de plus en plus autoritaires (interdiction des combats de coq, suppression de la semaine de six jours pour la remplacer par sept, interdiction du marché s'il tombait un dimanche²², suppression des rituels de funérailles). En 1917, la contestation s'acheva par l'assassinat du missionnaire²³. Après

²¹ Quatre courants principaux existaient aux Indes Néerlandaises : calviniste, luthérien, remontrant et mennonite (PELRAS, Christian, « Les églises dans l'Archipel : avènement, histoire, situation actuelle : cinq récentes études », *Archipel*, vol. n°4, 1972, pp. 224-241). Après la Seconde Guerre mondiale, l'Église Toraja a trouvé son indépendance par rapport à l'Église Calviniste Réformée néerlandaise dont l'activité missionnaire a commencé en 1913 dans les hautes terres toraja. L'Église catholique n'a quant à elle commencé à évangéliser les Toraja qu'à partir de 1937.

²² Le temps toraja s'organise autour d'une semaine de six jours, qui se nomme « un marché ». En 2015, l'interdiction du marché s'il tombe un dimanche est devenue effective dans certaines communes.

²³ BIGALKE, Terance W., *Tana Toraja: A Social History of an Indonesian People*, Leiden, KITLV Press, 2005, 395 p.

ces quatre années de présence de Van de Loosdrecht, la mission établit un système plus ou moins démocratique en organisant des comités réunissant des membres de la communauté toraja, chrétiens ou non, pour déterminer les restrictions touchant l'ancienne religion. Se convertir ne revenait pas à tout abandonner de la religion ancienne. La conséquence des différentes réunions entre nobles et chrétiens fut la séparation de la « coutume » (*adat*) et de « la religion » (*aluk*) en deux domaines distincts. En cela, les missionnaires s'attaquaient au rituel en le déplaçant : ils imposaient aux Toraja soit l'abandon pur et simple d'un grand nombre de rituels, soit l'aménagement de certains rituels.

Le résultat des réunions fut finalisé dans la conférence²⁴ de 1929 qui précisa les restrictions apportées au rituel concernant les funérailles, les mariages, les rites agraires et les grands rituels du côté du soleil Levant dont la fête *mérok*. Lors des différentes conférences entre l'Église et les nobles, l'avis des Anciens, organisés en conseil, fut exprimé. Ils exigèrent le maintien de la hiérarchie sociale par la distinction entre « Grands » (ind. *Orang Besar*) et « Petits » (ind. *Orang Kecil*), refusant que les « esclaves » se convertissent, affirmant que la réduction des écarts entre personnes aboutirait à la perte des traditions. Devant la résistance des nobles, les missions protestantes et catholiques permirent aux nouveaux convertis de préserver certaines de leurs anciennes pratiques sous la forme de rituels christianisés, telles que funérailles et fêtes de maison, deux rituels qui subsistent jusqu'à aujourd'hui.

Contrairement à la christianisation en Océanie qui, dès le XVIII^e siècle, proscrivit les traditions musicales²⁵, en pays toraja, les missionnaires néerlandais n'éradiquèrent pas l'ensemble des chants et des danses. Dès 1923, l'oralité des funérailles (récits et chants) fut aménagée pour convenir au dogme chrétien²⁶. La présence d'un officiant chrétien lors des funérailles fut rendue obligatoire et la musique chrétienne fut imposée dans les rituels. Réservée aux défunts de rang noble, à partir d'un ou trois buffles tués, la grande ronde *badong* resta autorisée à certaines conditions : que la parole chantée

²⁴ *Conferentie, Toean2 Pendeta, Goeroe2, Indjil, beberapa Goeroe Kepala Sekolah dan Beberapa Penatoea dari Res* [Conference. Ministers, Catechists, some School Teachers and some Old Men]: Rantepao dan Makale dengan Pemerintah di Kantor Rantepao, 1929.

²⁵ MCLEAN, Mervyn, « Towards a Typology of Musical Change: Missionaries and Adjustive Response in Oceania », *The World of Music*, 1986, vol. n°28 (1), p. 29.

²⁶ RAPPOPORT, D., « Ritual music and Christianization in the Toraja's Highlands, Sulawesi », *Ethnomusicology*, 2004, vol. n°48 (4), pp. 378-404.

vénérait le dieu des Chrétiens et non pas le défunt, qu'elle ne servît pas à diviniser le mort et qu'elle ne fût pas dansé autour de l'effigie funéraire qui elle-même fut interdite. L'Église proscrivit les paroles originelles des rondes en exigeant l'abandon des récits hagiographiques (qui « béatifiaient »²⁷ les nobles) mais autorisa le maintien des mélodies. Une équipe de pasteurs s'occupa de réécrire les paroles de cette ronde funéraire afin de les proposer aux meneurs de chant. Puis au cours du XX^e siècle, la ronde *badong*, l'un des marqueurs de classe les plus importants sur le plan de l'oralité, fut progressivement banalisée : le christianisme fit en sorte que tout défunt, quelle que soit sa classe, pût être chanté sur des paroles adaptées au dogme chrétien. Avant les funérailles, le « comité d'organisation » se réunissait avec un responsable religieux et décidait des vers à chanter ; il en informait alors les chefs de chants. Pendant les funérailles, un représentant religieux devait surveiller le bon usage des vers chrétiens²⁸. Les vers traditionnels les plus discriminants – ceux qui élèvent le défunt au-dessus des autres – furent modifiés. Ainsi le tercet suivant :

<i>Tiromi tu tau tongan</i>	Regardez cet être véritable
<i>tu to natampa deata</i>	créé par les divinités
<i>nakombong To Palullungan</i>	modelé par Celui qui Protège

fut d'abord transformé par :

<i>Tiromi tu tau tongan</i>	Regardez cet être véritable
<i>tu to natampa Puangna</i>	créé par son Seigneur

Puis le premier vers lui-même fut alors proscrit car il induisait une idée de hiérarchie contraire à la pensée chrétienne : l'idée qu'il existe des « êtres véritables » et d'autres « moins véritables », autrement dit, des nobles et des dépendants. Ce vers (« regardez cet être véritable ») fut l'exemple porté comme fer de lance par les chrétiens pour

²⁷ Sur ce terme, voir RAPPOPORT, D., *Chants de la terre [...], op. cit.*, vol. n°1, p. 123.

²⁸ Les chefs de chant ne furent pas tous disposés à accueillir les modifications imposées par l'Église. Pendant une fête de funérailles, à la fin des années 1990, un des grands solistes de la ronde *badong* me raconta comment il se mit à provoquer le représentant chrétien (ind. *majelis*) en l'incitant à souffler les versets de la Bible (*Sura' Madatu*), tout comme les souffleurs de lamentation (*pa' bating*) lancent les vers de lamentation, mais ce dernier refusa.

incriminer l'ancienne religion en tant que « culture diabolique louant l'être humain et non pas Dieu »²⁹.

À la christianisation s'ajoutèrent en 1945 l'obligation pour les citoyens indonésiens de croire en un seul Dieu (Pancasila) ainsi qu'une aspiration au progrès, diffuse dans l'ensemble de l'archipel³⁰. La religion ancestrale toraja fut alors triplement stigmatisée, d'une part, par les chrétiens, d'autre part, par le ministère des cultes indonésien et enfin par le vent de modernité artistique qui soufflait dans tout l'archipel³¹. L'ancienne religion fut néanmoins reconnue par le ministère des cultes en 1970, en tant que variante locale d'un hindouisme à tendance monothéiste et fut classée comme « religion hindoue » (*agama hindu*) – la majeure partie des Toraja s'était déjà alors convertie au christianisme. C'est pourquoi le nombre d'officiants diminua au point de disparaître presque complètement sans que leur savoir soit transmis ni même étudié, entraînant la disparition de tous leurs répertoires vocaux, dont les grands récits chantés et dansés. Une nouvelle vie rituelle fut alors progressivement mise en place, élaborée à partir des reliquats bricolés d'un cycle rituel altéré par les prescriptions du monothéisme chrétien.

4. Altérée par les migrations

Les migrations ont également modifié la perception de la stratification sociale. Les Toraja ont une longue histoire d'émigration, qui se caractérise par un fort attachement des migrants à leur terre d'origine, sur laquelle ils reviennent souvent. Peu d'études existent sur le fait migratoire toraja, néanmoins, Edwin de Jong, dont l'étude porte sur l'économie cérémonielle des Toraja pendant la crise de la fin des années 1990³², consacre un chapitre de son ouvrage à la migration des Toraja dans lequel il montre comment l'exode toraja a donné naissance

²⁹ Ind. *Budaya diabolis yang memuji manusia dan bukan Tuhan*, propos du pasteur Kobong lors du colloque « Inculturation des arts et musique ecclésiale », Rantepao, décembre 1995.

³⁰ BECKER, Judith, *Traditional Music in Modern Java: Gamelan in a Changing Society*, Honolulu, The University of Hawai'i Press, 1980, p. 36.

³¹ RAPPOPORT, D., *Musiques rituelles des Toraja Sa'dan musiques du Couchant, musiques du Levant (Célèbes-Sud, Indonésie)*, Lille, Presses du Septentrion, 1996, p. 466.

³² Cf. *supra*, note 3. Suite à la crise asiatique de 1997, l'Indonésie a connu une crise économique et politique majeure, qui a entraîné la fermeture de nombreuses banques, la chute de la bourse et la banqueroute de milliers d'entreprises.

à une communauté toraja transnationale qui alimente l'économie locale³³.

Selon lui, on peut différencier deux périodes migratoires. Jusque dans les années 1960, les migrations concernaient essentiellement les classes de rang inférieur. Plusieurs courants migratoires se sont succédés, de la vente d'esclaves toraja à la fin du XIX^e jusqu'en Thaïlande et en Malaisie aux travaux forcés pendant l'occupation japonaise en 1942. À cela s'est ajoutée la nécessité pour les classes roturières de financer leurs dettes cérémonielles et leurs impôts exigés par les coloniaux, et de fuir la pénurie alimentaire due à la mainmise des nobles sur les terres. Certains partirent à la recherche d'une meilleure éducation. Après les années 1960, les migrations se firent en masse vers divers endroits selon le statut social : les classes laborieuses (ceux qui travaillaient les terres des nobles) sont parties vers d'autres régions de Sulawesi, vers la Malaisie et Kalimantan, tandis que les classes aisées (propriétaires terriens de rang noble) ont envoyé et continuent d'envoyer leurs enfants à Makassar (au sud de l'île de Sulawesi) et à Java. Ces migrations furent façonnées par le développement local, national et international, ayant favorisé une abondance d'offres d'emploi et de formation (pour les nobles seulement) à l'extérieur des hautes terres. Une fois la communauté toraja reconstituée à l'extérieur, se sont construits des liens de solidarité au sein de cette communauté de migrants et avec les Toraja restés au pays³⁴.

Depuis les années 1980, les migrations des Toraja vers la Papouasie et Kalimantan ont beaucoup augmenté³⁵, sans que l'on puisse connaître le pourcentage migratoire en fonction de l'appartenance sociale. Durant une de mes enquêtes de terrain en 2014-2015, Aras Parura, le tenancier d'un café à Rantepao, ironisait en évoquant l'émergence d'un nouveau rang social toraja, « le rang Papua » (en toraja, *tana' Papua*) qui viendrait s'ajouter aux trois ou quatre autres existants.

Ce phénomène migratoire, qui s'est accru durant les dernières décennies, a des conséquences économiques et sociales sur la vie locale puisque les émigrés reviennent temporairement au pays pour participer aux cérémonies, et, à ces occasions, réinjectent des sommes

³³ Par transnationale, il faut inclure l'Indonésie et la Malaisie car de nombreux Toraja sont allés chercher du travail dans le nord de l'île de Bornéo, près de Kota Kinabalu et Tawau.

³⁴ Cette entente est nommée (ind.) *kerukunan*, littéralement « entente, concorde ».

³⁵ JONG, E., *op. cit.*, p. 83.

d'argent conséquentes. Les élites urbaines toraja, émigrées elles aussi en dehors de la région, ont acquis une notoriété qu'elles réaffirment à leur retour (par les rituels et par la construction des maisons et des tombes) afin de conserver leurs prérogatives. Et en sens inverse, les chefs de cantons des montagnes rendent visite à ces personnes influentes afin de trouver un appui à leur projet de développement. Ces élites doivent leur position non pas seulement à leur réussite financière dans les villes mais aussi et surtout grâce à leurs contributions aux cérémonies dans leur région d'origine. On voit aussi de nombreux émigrés issus de la noblesse, dont le capital socio-politique s'est enrichi en diaspora, revenir au pays et s'investir dans la politique locale³⁶.

II. UNE ORALITÉ REINVENTÉE DANS LA SOCIÉTÉ TORAJA CONTEMPORAINE

Malgré toutes les transformations liées à la christianisation et aux migrations, les rituels persistent à tenir le rôle de poumon de la société toraja. La résilience du rituel s'explique notamment par le maintien de la compétition entre familles et par l'augmentation des revenus liés à l'expansion des réseaux de la diaspora – l'argent, loin d'avoir annihilé les systèmes d'échange traditionnels, a conduit, au contraire, à leur exacerbation. L'obsession de la promotion sociale a entraîné un désir de distinction qui s'est manifesté, entre autres choses, par l'apparition de nouveaux modes d'oralité rituelle.

1. L'obsession du rang réactivée

En 2015, plusieurs termes indonésiens reviennent sur toutes les bouches des Toraja que je rencontre : *genssi* (issu de l'arabe signifiant « prestige, rang »), *prestise* (issu du néerlandais « prestige »), *jempolan* (« champion, meilleur, de premier ordre »), *saingan* (« compétition »). Ces termes montrent que l'objectif premier des rituels – garantir le confort de l'âme du défunt et assurer l'harmonie d'un lignage – se voit supplanté par un enjeu politique de promotion sociale (acquérir prestige et statut par la distribution prodigue de riz,

³⁶ Tel est le cas de deux précédents préfets, le premier, ayant fait fortune en Papua et le second, à Jakarta.

de viande et de formes esthétiques, visuelles et sonores, aux autres familles et villages voisins).

Ce qui a changé en une cinquantaine d'années, c'est l'apparition d'une nouvelle catégorie sociale enrichie à l'extérieur du pays toraja, capable de rivaliser avec « la noblesse de souche » et de prétendre, elle aussi, à la reconnaissance sociale en revêtant les attributs de la noblesse. Alors que le statut noble héréditaire était lié à la propriété foncière, il peut maintenant s'acquérir par une réussite financière indépendante du foncier et hors du pays Toraja. Pour manifester sa réussite et renforcer son statut au sein de la communauté, les funérailles constituent l'une des occasions les plus appropriées pour déployer une outrance cérémonielle sans commune mesure. En 2015, j'observais ainsi que les ambulances résonnaient dans toute la région car les personnes décédées hors du pays toraja étaient ramenées dans leur village et fêtées dans des funérailles aux proportions inégalées.

Cette outrance cérémonielle est rendue possible par le changement de posture des autorités protestantes et catholiques. Alors que l'Église protestante réformée, majoritaire, est longtemps restée hostile aux rituels traditionnels, elle s'est ouverte plus largement à la coutume et tolère désormais, depuis les années 2000, la réintégration de marqueurs de rang qui avaient longtemps été interdits. Elle désire « retrouver les valeurs de l'Évangile dans l'ancienne religion » pour, selon ses mots, « faire vivre une théologie contextuelle ». La plupart des Toraja souhaite donc que les rituels familiaux soient effectués selon la coutume en accord avec le dogme chrétien.

Plusieurs stratégies sont utilisées pour maintenir ou élever son rang, la première étant de manifester sa prodigalité lors de la rénovation des grandes maisons familiales ou lors de funérailles somptueuses qui permettent de partager de la viande de buffle avec tout le voisinage. Cela n'est pas nouveau ; par cette distribution prodigue de viande, la famille maintient sa notoriété et son statut, elle « achète son bon destin » (*alli tua*). Tout comme autrefois, la renommée d'une cérémonie (et donc d'un lignage) se mesure au nombre d'animaux abattus, marque de la réussite familiale. Si, dans la religion ancienne, 24 buffles était le nombre maximal, réservé aux funérailles du plus haut rang, désormais, il en est autrement. En 2015, dans un village de l'est du pays, à Tondon, on me fit part de l'abattage de 261 buffles pour un seul défunt. Laissant libre cours à l'inflation cérémonielle, les autorités religieuses ont fait disparaître le principe des paliers cérémoniels qui réservaient les attributs de rang à quelques familles de

rang noble³⁷. Aujourd'hui, l'abattage surnuméraire permet de gagner de l'estime sociale (ind. *kedudukan dalam masyarakat*). La richesse influe ainsi sur l'attribution des postes de pouvoirs locaux qui s'obtiennent par la distribution d'argent aux habitants.

Multidimensionnelle, la visibilité passe par la réactivation des marqueurs de statut : érection de mégalithes, fabrication d'effigies, érection de mâts cérémoniels, exhibition d'étendards et d'ornements, construction de palanquin sculpté pour le cercueil rouge et or, habillage blanc des parures comme signe de noblesse, constituent autant de signes de distinction matériels auxquels s'ajoutent les chants, les danses et les discours. Un des problèmes souvent évoqué par la noblesse traditionnelle réside dans la démocratisation de ces marqueurs de distinction, car de nos jours, quiconque en a les moyens peut en faire usage. Elle dénonce l'outrage et l'irrespect de ces « nouveaux riches » qui pratiqueraient les rituels avec démesure sans avoir ni la connaissance du savoir traditionnel ni le rang adéquat.

La réussite socio-économique se donne non seulement à voir mais aussi à entendre, grâce à l'apparition de nouvelles formes oratoires, permettant de faire entendre haut et fort sa renommée. Les familles qui en ont les moyens font maintenant usage de tous les ressorts de l'oralité rituelle en invitant des maîtres de cérémonie, substitués des officiants.

2. Les nouveaux orateurs

La relégation des officiants traditionnels a mis fin à la totalité de leur savoir oral sans qu'aucun travail de conservation n'ait été fait, laissant un vide que n'ont pu combler ni les clercs chrétiens, dépourvus de la spiritualité et de la poésie qu'infusaient les officiants, ni les employés des administrations locales plus occupés par le développement touristique que par la conservation patrimoniale, ni même les ethnologues ou ethnomusicologues ayant travaillé sur ces savoirs. Devant cette extinction, dès les années 1980, certaines personnes éduquées, ayant le goût de la rhétorique, ont proposé leur savoir d'orateur, tout d'abord au sein de leur réseau de parenté, puis au-delà, contre monnaie sonnante et trébuchante. Autrefois, les officiants étaient rétribués en gerbes de riz et en viande, au bon vouloir des

³⁷ Autrefois, les nobles, pour être appelés « de vrais nobles », devaient accomplir un long cycle de différents rituels ordonnés en échelons ou paliers, du plus petit au plus grand.

commanditaires. Marten Ruruk, instituteur, est invité depuis une vingtaine d'années pour déclamer de la poésie lors des cérémonies. Cette activité, qui lui permet de boucler ses fins de mois, est devenue pour d'autres, un métier à part entière. Exclusivement masculins, ces nouveaux orateurs se distinguent par leur maîtrise de la diction, par leur goût de la rhétorique cérémonielle et par la marchandisation de leur parole.

Le temps de ces personnes est compté : ils sont employés un à trois jours dans les cérémonies de six jours et ne s'attardent pas au-delà, contrairement aux officiants traditionnels qui étaient les derniers à repartir. Les frais d'orateurs peuvent certaines fois constituer les plus grosses dépenses des cérémonies. L'orateur Sam B. ne se déplace pas à moins d'un buffle (soit au minimum 25 millions de roupies, environ 1500 € en 2019) ; Marten R. touche un million de roupies (environ 60 €) pour une prestation de deux heures à un mariage. « C'est devenu un business » (ind. *sudah dibisneskan*), me dit Yans Sulo, un jeune prêtre catholique de Sangngalla³⁸.

Ayant grandi dans les villes, quelquefois à l'extérieur de la région, élevés dans la religion chrétienne, ces nouveaux orateurs, qui n'ont pourtant jamais connu les rituels préchrétiens, se réapproprient les titres des officiants et le nom des formes orales traditionnelles, sans en restituer les contenus mais en créant leur propre partition vocale. C'est pourquoi les critiques ne manquent pas d'affluer. L'officiant traditionnel Né' Lumbaa, par exemple, un des derniers officiants (converti au christianisme en 2009), ne les apprécie pas en général et juge que « ce n'est pas beau, parce qu'ils mettent devant ce qui devrait être derrière et derrière ce qui devrait être devant. Ils ne disent que ce qui leur plaît, ils mélangent les paroles du Couchant et du Levant »³⁹. Cette remarque révèle que les officiants d'autrefois se référaient à une narration structurée, transmise de génération en génération, alors que les nouveaux orateurs inventent leur propre texte à partir d'emprunts et de création personnelle, sans ordre préétabli.

Un chef de village de Lempo Poton, Tandi Laa, m'expliquait en 2015 la différence entre ce qu'il estimait être « les vrais » et les « faux » officiants :

Ces nouveaux orateurs ne sont pas « des êtres qui savent » [officiant] (*to minaa*). Selon les besoins propres à notre époque, ils

³⁸ Communication personnelle à l'auteur, 2015.

³⁹ Né' Lumbaa, communication personnelle à l'auteur, 22 décembre 2015.

sont embauchés pour les rituels, et pour cette raison, sont appelés *to minaa* mais ce ne sont pas des *to minaa*. Un *to minaa*, c'est quelqu'un qui connaît la coutume, alors dans ce cas seulement, on peut parler de *to minaa*. Quand les gens parlent de *to minaa* maintenant, ils désignent des gens qui ont étudié, qui savent écrire, qui utilisent les livres mais pas le savoir héréditaire. Or le vrai *to minaa*, qui connaît la coutume du Couchant et du Levant, lui n'écrit pas, mais parle à partir de son propre cerveau. Les soi-disant *to minaa* actuels, comme les pasteurs ou les jeunes qui portent des foulards de tête, qui sont appelés *to minaa* par les gens, utilisent l'écriture, mais ce qu'ils lisent n'est pas la vraie coutume, ce n'est pas vrai, ils en christianisent une bonne partie, avec plus ou moins d'habileté.⁴⁰

Tandi Laa souligne ici la dichotomie entre l'oralité et l'écriture. Il pointe ce qu'il considère comme une forme d'usurpation ou d'abus de prise de titre.

Laissons maintenant la parole à Lembang Pong Qinaya, un Toraja né en 1982, rencontré sur les réseaux sociaux (Facebook) en 2014, ingénieur en électricité dans une entreprise d'extraction de minerai, à Sangatta (Kutai Timur, Kalimantan), passionné de musique et pionnier de la revitalisation de la musique traditionnelle en émigration. Il nous explique qui sont ces nouveaux orateurs :

Il est troublant de voir la multitude de MC (*master of ceremony*) se faire payer très cher et qui, d'une manière indirecte, écartent les *to minaa* déjà vieux (...). Tous sont chrétiens et la plupart ne maîtrisent pas les arts vocaux toraja et encore moins le récit chanté *ossoran badong* qui est très long. Les MC ne viennent que pour les trois premiers jours [des funérailles] : le jour du « marché au buffle » (*pasa' tédong*), le jour de la montée du corps sur la tour et le jour de réception des invités. Après cela, ils rentrent chez eux. Les MC viennent lors des funérailles, des mariages et des rituels de maison. En un sens, l'apparition de ces MC est positive car les gens ont l'énergie de commencer à étudier la littérature toraja. Mais dans un autre sens, c'est un recul, car tôt ou tard, les [officiants] *to minaa* seront mis de côté. Et de temps en temps, les MC ne comprennent pas vraiment ce qu'ils disent. Il leur suffit juste d'enregistrer les paroles d'un autre MC, et n'importe qui peut se permettre de devenir MC dans n'importe quel rituel. Ce qui est drôle, c'est que de temps à autre, la langue utilisée par le MC à Makalé [ndlr : région sud] est exactement la

⁴⁰ Yohanes Tandi Laa, 61 ans, Sulu, communication personnelle à l'auteur, 31/12/2015.

langue utilisée par Sam B. [un orateur de la région nord], grâce à la technologie de l'enregistrement.⁴¹

Cette citation décrit l'apparition d'un nouveau type d'oralité, fondée sur l'exhibition de l'éloquence au détriment du contenu, ce qui distingue les MC des officiants traditionnels. Au final, ces nouveaux orateurs qui se font nommer *to minaa* sont des maîtres de cérémonie responsables de l'habillage rhétorique des rituels.

3. Les nouveaux contextes de l'oralité

Dans la société toraja christianisée, les contextes d'oralité ont été réduits aux funérailles, aux fêtes de maison et aux mariages, trois types de cérémonies qui se distinguent par des rituels d'accueil surdimensionnés, comme par exemple dans les funérailles, un cas que je vais à présent décrire à partir de mon observation de plusieurs funérailles dans la plaine de Rantepao, en novembre-décembre 2015.

Des funérailles traditionnelles, les Toraja ont gardé la distinction de durée : plus on était noble, plus les funérailles duraient longtemps – les doubles funérailles étaient constituées de deux cérémonies distinctes de sept jours et sept nuits. Désormais, même si les doubles funérailles ne sont plus pratiquées, plus on est riche, plus la fête dure longtemps, jusqu'à six jours et six nuits. Dans les grandes funérailles de six jours, réservées aux riches et aux nobles qui en ont les moyens, plusieurs étapes structurent le rituel : la réunion des buffles apportés par les enfants du défunt, le déplacement du corps de la maison à la tour funéraire sur laquelle le défunt reposera pendant la durée de la fête, la louange du défunt, l'accueil des invités qui apportent leur contribution animale, l'abattage, le partage de la viande et la mise en sépulture.

Dans la plaine de Rantepao, le maître de cérémonie intervient durant les trois premiers jours. Grâce à un système amplifié performant, sa voix est omniprésente pendant cette durée. Le premier jour, il peut faire l'éloge des buffles apportés par les enfants du défunt. Il déclame alors pendant 30 minutes la « louange des buffles » (*singgi' tédong*) lors d'un rituel qui se nomme « marché aux buffles » (*pasa' tédong*), à l'entrée des bovins dans l'espace cérémoniel. Il enchaîne sur l'éloge des chefs locaux (*to parenggé'*), des chefs religieux (*pindéta*), des chefs du gouvernement (*to ma'parenta*). Cette parole manifeste la

⁴¹ Lembang PongQinaya, extrait de courriel adressé le 27 janvier 2015.

richesse de la famille, même si les invités ne sont pas encore arrivés. Le jour suivant, quand le défunt est descendu de sa maison au champ cérémoniel, un ou deux orateurs montent en haut de la tour funéraire où repose le défunt et clament sa louange (*singgi' to maté*), une louange qui autrefois était réservée à des personnes de très haut rang mais qui, à présent, peut être exécutée pour quiconque en fonction de l'argent donné à l'orateur. Cette tâche peut être répartie entre deux orateurs – il en coûtera plus cher à la famille. Le troisième jour, le plus animé en raison de l'arrivée massive d'invités qui apportent des cochons, l'orateur clame l'arrivée successive des groupes familiaux et locaux, selon des expressions poétiques appropriées à leur rang. Ces déclamations nécessitent une connaissance des groupes de filiation afin de nommer correctement la provenance des gens. Autrefois, ces paroles n'existaient pas : l'entrée des invités était seulement marquée par un frappement de gong. De nos jours, l'accueil des invités s'est développé au point de durer plusieurs jours se transformant ainsi en pôle rituel principal sur la série des six jours. Cette séquence se déroule d'une manière dramatique selon une pratique bien rodée et connue de tous, dans toutes les régions, à la fois du côté des hôtes et des invités. À l'entrée de la fête, l'invité s'arrête au guichet pour que son don – cochon ou buffle ou autre – soit consigné par une équipe responsable de la comptabilité des dons (4 ou 5 comptables au guichet qui donnent des reçus) et afin de payer les taxes sur les dons. Il donne son nom et le nombre d'animaux apportés – deux éléments qui seront alors clamés au micro sur le champ cérémoniel.

Le double mouvement d'entrées et de sorties des invités de l'espace cérémoniel se déroule tel un ballet animé : tout d'abord, l'entrée des buffles et des cochons est dramatisée par la superposition sonore produite par les batteries de mortiers à riz, les psalmodies *retteng*⁴² et les hurlements des porcs déposés au centre. Après l'entrée des animaux, la file des d'invités (ind. *rombongan*) progresse à pas lents (signe de noblesse), précédée par des personnes de la famille hôte, pour rejoindre une tribune d'accueil d'où seront vus les invités de manière temporaire. Pendant leur arrivée, l'orateur déclame, de manière ampoulée et en poussant des cris, certains noms des membres du groupe et leurs dons, selon une rhétorique poétique qui est supposée faire correspondre les métaphores choisies par l'orateur au rang des invités, une fonction à haut risque qui n'existait pas dans les rituels

⁴² http://archives.crem-cnrs.fr/archives/items/CNRSMH_E_2004_017_001_23/

d'antan. « Il s'agit de donner la préséance à certaines personnes parce qu'elles sont appréciées pour ce qu'elles font », me dit l'orateur Sam B⁴³. Cette parole, disent les nouveaux orateurs, est périlleuse car une seule faute peut engendrer des conflits si, par exemple, la hauteur du rang d'une personne n'a pas été correctement formulée selon son attente. Pendant la lente progression des invités, l'orateur prend le temps de nommer au micro le nom de l'invité dans une série de vers. Une autre personne crie au micro le nom du destinataire de l'animal donné par tel ou tel invité (qui l'apporte en retour de dettes à un des membres de la famille hôte). Peu de temps après, une fois que le groupe d'invités s'est assis dans la tribune d'accueil, une autre file de personnes vêtues de blanc ou de noir arrive, quelquefois précédée par une chanteuse et un flûtiste exécutant le chant de lamentation *marakka* ; il s'agit de la famille hôte qui vient saluer les invités et qui leur remet les « ornements de bouche » (noix d'arec, cigarettes, bonbons). Pendant ce temps, devant la tribune des invités, une ronde de chanteurs danse la ronde *badong* (exécutée autrefois pendant six nuits mais esquissée désormais en quelques minutes seulement). Les chanteurs sont payés 18 millions de roupies (environ 1000 €) pour deux jours, soit 200 000 roupies, 12 € par jour et par chanteur.

L'énoncé du nom des invités au micro a pour but de les anoblir en public. Chaque personne étant reliée à deux maisons, par son père et sa mère, il s'agit pour l'orateur de les évoquer d'une manière métaphorique qui permette de ressentir leur élévation sociale. Voici par exemple une manière d'annoncer une personne provenant des régions de Sanggalla' et de Bokin :

*Tumba'mo pantaranak Tumbang Datu / lan mai padang di Bokko
Basse tanganna*

Il vient celui qui a grandi à Tumbang Datu / dans le champ de Bokko
au serment du milieu

Dollokmi to naposulle gayang / anak rampan di lino

Il apparaît le remplaçant du sabre / l'enfant qui vient sur la terre

Digente to pa'kamaya / na lili' padang di Bokin

Il est loué celui qui apporte la guérison / dans toute la région de
Bokin

Tondokna lepong pindan / Tali Barani allo nina'

⁴³ Rantepao, communication personnelle à l'auteur, 2015.

Village rond comme une assiette / Corde Courageuse d'autrefois⁴⁴

Dans cet exemple, les lieux d'origine de l'invité sont évoqués par des toponymes anciens : Sangngalla' est nommé par Tumbang Datu et Bokko ; Bokin est appelé le « village rond comme une assiette ». Par l'usage de syntagmes hyperboliques, l'orateur nomme les villages d'origine de chacun et les attributs de leurs régions, chaque territoire étant associé à une richesse différente : Pangala' est associé aux rizières, Bokin à l'or, Sangngalla' au serment des frères et sœurs, Tallung Lipu aux œufs jaunes, Alang-Alang aux buffles. Pour cette raison, les nouveaux orateurs, qui sont le plus souvent étrangers à la famille, sont désormais obligés d'écrire et de lire leur texte.

Ces nouvelles instances de l'oralité – l'énonciation du nom des invités consistant à élever leur renommée – constituent des moments critiques pour l'ensemble du groupe, car ils sont propices au déclenchement des conflits. Si les Toraja formalisent à ce point la parole pendant les rituels d'accueil, c'est qu'elle est un moyen artistique d'obtenir une forme de reconnaissance sociale tout en s'inscrivant dans la pratique d'arts oratoires anciens utilisant le langage par paires.

III. L'ART POÉTIQUE DANS LE *SOUND SYSTEM*

Qu'ils soient pasteurs, prêtres, maîtres de cérémonie, toutes les personnes dont la parole est amplifiée par les *sound systems*, truffent leur discours d'une langue poétique bricolée de nombreux emprunts à la langue rituelle des officiants. Par l'usage d'un vernis d'apparence archaïque, une stratégie de séduction est à l'œuvre : la nouvelle poésie déclamée séduit les auditeurs par son caractère pompeux renvoyant à une histoire fantasmée. Dans cette langue poétique, plusieurs processus d'invention de la tradition sont à l'œuvre dont trois d'entre eux seront examinés ici : la réappropriation, l'innovation et l'abandon.

1. Réappropriations

Dans les rituels toraja contemporains des années 2015, je reconnais quelquefois des bribes de paroles que j'avais étudiées vingt ans auparavant auprès de groupes d'officiants non chrétiens : je retrouve

⁴⁴ Exemple donné par le prêtre Yans Sulo en 2015.

les mêmes noms de rituels, de fonctions, de discours, et aussi, de manière moins saillante, quelques techniques performatives.

Tout d'abord, les noms de rituels, pourtant interdits par les autorités chrétiennes à un certain moment de leur histoire, sont paradoxalement réutilisés dans la société contemporaine : ainsi, dans la bouche des Toraja chrétiens, il est toujours question de funérailles *dirapa'i* (doubles funérailles préchrétiennes du plus haut niveau), de cérémonies *bua'*, *mangrara* ou *mérok* alors que tous ces noms désignaient des rituels préchrétiens coûteux, complexes et de grande ampleur que probablement aucun jeune orateur n'a eu l'opportunité de fréquenter – à leur naissance, ces rituels étaient déjà proscrits depuis longtemps. La récupération des noms de rituels préchrétiens par les Toraja christianisés correspond à une volonté d'augmenter le prestige en rattachant la cérémonie à un passé ancestral valorisé, reliant ainsi les familles à leurs ancêtres et donc à un niveau de statut élevé.

Les nouveaux orateurs récupèrent, quant à eux, les noms de fonctions traditionnelles. Dans les années 1990, ces nouveaux orateurs ont d'abord été appelés *protokol* parce qu'ils savaient manier la langue protocolaire, puis ils sont à présent nommés tantôt *gora-gora tongkon*, tantôt *MC*, tantôt *to minaa*.

Quand ils ne s'attribuent pas le titre de *to minaa*, un terme déjà expliqué au début de cet article, ces nouveaux orateurs sont appelés *gora-gora tongkon*⁴⁵, littéralement « gorges assises » – un titre qui désignait d'une part, des personnes assises à côté des officiants pendant les cérémonies préchrétiennes pour parler de la coutume, et d'autre part, dans une acception plus large, des personnes de rang noble, habilitées à prendre la parole dans les affaires socio-politiques villageoises. Alors que les officiants étaient chargés des paroles rituelles et des offrandes, les *gora-gora tongkon* aidaient, quant à eux, à la résolution des conflits locaux⁴⁶. L'appellatif *gora-gora tongkon* a donc été repris par les nouveaux orateurs dont certains s'en sont attribués le titre, laissant présumer une autorité oratoire. Tous les orateurs que j'ai rencontrés en 2015 se disent *gora-gora tongkon*, induisant par ce titre leur capacité à régler des problèmes locaux, ce qui peut être remis en doute.

⁴⁵ De *gora* « gorge » et *tongkon* (« s'asseoir », désigne aussi le fait de participer aux funérailles en venant s'asseoir avec les endeuillés, en guise de condoléances).

⁴⁶ Bien souvent, les *to minaa* étaient compétents dans les deux champs, tant religieux que socio-politique, et pouvaient être aussi appelés *to minaa gora tongkon*.

Ces nouveaux orateurs se font aussi appelés *MC* (*Master of Ceremony*), fonction indispensable dans tout type de cérémonie, dont les Indonésiens raffolent. Enfin, on les nomme plus rarement *to ma'parapa* « ceux qui font taire, qui apaisent, qui font tenir les gens tranquilles » ou *to ma'tingga* « ceux qui disent tous les problèmes ».

Les noms qu'on leur attribue ou qu'ils se donnent eux-mêmes recouvrent finalement des types d'autorité de différentes natures, éclairés dans la figure n°2.

Ce tableau laisse apparaître que seuls les [officiants] *to minaa* avaient une autorité spirituelle, tandis que tous les autres orateurs en sont dépourvus. D'autre part, l'éloquence des *to minaa* visait un but différent : alors que les poèmes des officiants étaient destinés aux invisibles (morts, ancêtres, divinités), les paroles formelles des nouveaux orateurs sont destinées aux humains seulement. La parole spirituelle des *to minaa* a laissé la place à la rhétorique des orateurs – la parole spirituelle étant assumée aujourd'hui par les responsables des différentes Églises. Chrétiens depuis leur naissance, les nouveaux orateurs se sont parés de l'attribut vestimentaire du *to minaa*, au point de se coiffer du foulard de tête (*passapu*) réservé aux hommes de savoir, sorte d'usurpation du costume, car leur connaissance de la coutume est faible et, contrairement aux officiants traditionnels, ils ne constituent pas les intercesseurs entre les humains et les entités invisibles. Ils vont même plus loin à présent : pour gagner en prestance et en distinction, les orateurs s'habillent souvent en blanc, imitant probablement en cela les initiés et les officiants des temples balinaï. Cette mode du blanc est une forme de visibilité permettant de distinguer les personnes de l'élite dans les rituels toraja⁴⁷.

⁴⁷ Catherine Basset (courriel personnel à l'auteur, 1/03/2018) indique que dans les rituels balinaï, nombreux sont ceux qui s'habillent maintenant aussi en blanc non pas simplement comme signe de noblesse mais surtout pour signifier un rang hiérarchique distinguant les gens détenteurs de savoirs.

L'art poétique dans le sound system

<i>To minaa</i>	<i>Gora-gora tongkon</i>	<i>Protokol</i>	<i>MC</i>	<i>To ma'parapa', ma'tingga'</i>
« Celui qui sait »	« Gorge assise »	Celui qui fait usage d'une langue protocolaire	« Maître de cérémonie »	Celui qui calme, apaise, fait taire, fait l'éloge des invités
Autorité spirituelle	Autorité politique	Habillage protocolaire	Habillage protocolaire	Habillage protocolaire
Rituels préchrétiens	Vie locale	Rituels chrétiens	Rituels chrétiens	Rituels chrétiens
Éloquence au service d'un contenu rituel, relatif au lien entre divinités, ancêtres et humains	Éloquence au service d'un contenu, relatif aux problèmes socio-politiques locaux, destinée aux humains	Éloquence au service de la forme, destinée aux invités	Éloquence au service de la forme, destinée aux invités	Éloquence au service de la forme, destinée aux invités

Figure n°2. Noms donnés aux nouveaux orateurs des rituels toraja contemporains

L'audace de certains atteint des sommets : l'un d'eux pense concilier les fonctions d'officiant (*to minaa*), de conseiller (*gora-gora tongkon*) et de chef local (*to parengngé'*⁴⁸). Il se décerne lui-même ces titres d'autorité traditionnels. Ce mélange dans les appellations des orateurs (appelés *to minaa*, *gora-gora tongkon*, ou *MC*) dénote un transfert d'autorité.

⁴⁸ Titre attribué aux chefs locaux au sud de Rantepao.



Figure n°3. Un nouvel orateur toraja, Nonongan, 2015

Enfin, ajoutons aux emprunts précédents la récupération des noms de certaines formes rhétoriques utilisées par les officiants. Les jeunes orateurs ont à leur répertoire les poèmes *metamba allo* (« appeler dans le jour »), *mebala kollong* (« protéger le cou »), *massali padang* (« égaliser le sol »), *singgi' tédong* (« louange des buffles »), *singgi' to maté* (« louange du défunt »), qui sont autant de noms de formes rhétoriques anciennes. *Metamba allo* (« appeler le jour ») ou *mangrimba* (« éventer pour faire partir »), ou *mebala kollong* (« protéger le cou ») consistait à proférer des mots pour échapper à la malédiction ou au danger (par exemple, si on allait à une fête funéraire sans apporter quelque chose, pour ne pas être maudit par l'âme du défunt) : il s'agissait de demander la grâce. Dans la plaine de Rantepao, « la louange des buffles » (*singgi' tédong*) est déclamée le jour du « marché aux buffles », lorsque tous les buffles sont amenés sur le lieu cérémoniel. Cette parole vise à valoriser la famille du défunt en exaltant la réussite économique de ce dernier – car seuls les enfants du défunt sont tenus d'apporter des buffles qui seront tués puis partagés avec les villages environnants. *Sampa'* est aussi un terme réemployé par les nouveaux orateurs. À l'origine, *sampa'* désignait une partie de narration. À présent, les nouveaux orateurs profèrent ce qu'ils appellent *sampa' to tongkon* (« l'histoire des endeuillés ») lorsqu'ils nomment le rang des invités qui arrivent dans l'arène de la fête par des paroles ampoulées. Le nom des formes est récupéré mais le contenu n'est plus le même : l'oralité rituelle, tout en gardant l'apparence d'une parole ancienne, est comme vidée des éléments substantiels qui en constituaient le cœur.

Enfin, certaines techniques performatives sont aussi réutilisées, telle que celle du poème *retteng*, énoncé autrefois sur un motif psalmodique par un seul chanteur entre certaines pièces de rondes *badong*. Un cri d'appel « *lé, lé, lé !* » encourageait un partenaire à réciter un *retteng*. Pendant le chant, chaque chanteur, situé dans le cercle, avait la main gauche sur l'épaule de son voisin, et, dans sa main droite, tenait un morceau de bois qu'il déplaçait de bas en haut au rythme des paroles⁴⁹. Ce vers, improvisé en soliste ou chanté à plusieurs solistes, n'était exécuté que si un buffle, au moins, était sacrifié. L'originalité de ce répertoire était liée au mode de déclamation du vers, caractérisée par l'apocope – ou l'élision momentanée de la dernière syllabe de chaque octosyllabe à la fin d'une respiration⁵⁰. Certains orateurs réutilisent ce mode de déclamation qui consiste à appauvrir harmoniquement la fin de certains mots.

2. Innovations

Ces appropriations s'accompagnent d'innovations sur le plan des techniques performatives. Tout d'abord, on remarque un nouveau positionnement des orateurs dans l'espace. Les Toraja ont conservé des éléments de spatialisation des cérémonies traditionnelles. Par exemple, dans les funérailles traditionnelles, le corps emballé dans son couffin rouge et or était placé sur une tour pendant toute la durée des secondes funérailles. Le chant funéraire traditionnel disait à propos d'une noble défunte :

<i>Daomo ditiro langgan</i>	En haut, elle attire les yeux
<i>ia disondong pentiro</i>	elle captive le regard
<i>to dao lempo datunna</i>	cet être sur la noble tours ⁵¹

Or dans les funérailles contemporaines, le système de sonorisation est désormais placé sur cette tour et c'est de là que les nouveaux orateurs déclament leurs paroles. Ce n'est donc plus vraiment le mort qui est au centre du rituel pendant les trois premiers jours mais l'orateur qui investit à la fois visuellement et auditivement tout

⁴⁹ VEEN, v. d. H., *The Sa'dan Toradja Chant for the deceased*, 'S-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 16-17.

⁵⁰ RAPPOPORT, D., *Chants de la terre [...]*, *op. cit.*

⁵¹ Extrait de l'hagiographie *Ossoran badong*, 1993, vers 439 et suiv. [*in*] *ibid.*, vol. n°2, p. 67.

l'espace. Il se place alternativement en haut et en bas de cette tour. Autrefois, les officiants se plaçaient sur des plateformes⁵² pour se faire entendre mais jamais sur la tour du défunt à qui ils s'adressaient d'en bas. Or les nouveaux orateurs, qui pourraient se faire entendre du bas de la tour grâce à leurs micros sans fils, montent dorénavant sur la tour du défunt.

D'autre part, les orateurs ne parlent plus jamais au milieu de la nuit. Autrefois, les officiants s'adressaient au défunt en pleine nuit (« appeler dans la nuit », *metamba bongi*⁵³). Mais à présent, ils travaillent durant les heures ouvrables. Ajoutons à cela l'usage de gestes spéciaux tels que le balancement du chapeau retourné, qu'ils expliquent comme un signe d'éparpillement de la parole – tout ce qui est dit devant être diffusé entre tous, les humains, la nature et le Créateur.

Enfin, la dramatisation de la projection de la voix est fondée sur de longues tenues vocales, aiguës et intenses, sur l'usage du cri visant à produire un effet de stupeur sur le public (*kwé !*), sur une intonation standardisée et sur l'hyperbole. Les anciennes adresses traditionnelles ont été récupérées tels que *Puang é !* « Eh ! Dieu ! ». Tandis que les officiants énonçaient cette formule sans trop d'intensité, actuellement, cette adresse est hurlée dans un micro. Dans les années 2000, l'électricité a conquis les zones montagneuses, popularisant de ce fait la télévision et la musique d'ambiance, et permettant l'usage de la sonorisation dans les grands rituels collectifs, modifiant le paysage sonore des rituels.

Les *sound systems* sont composés d'un ensemble d'enceintes et d'amplificateurs, et d'autres appareillages tels que table de mixage et jeu de micros sans fils. Loués par les familles pour les cérémonies, ils permettent de sonoriser la voix des orateurs (maîtres de cérémonies, représentants religieux, organisateurs), les groupes de musique électro (*musik elekton*) ou tout simplement pour diffuser des musiques actuelles. La manière de propager la voix dans l'espace des cérémonies s'est ainsi modifiée. Alors que les officiants projetaient leurs paroles à voix nue, les nouveaux orateurs, munis de micros sans fil, diffusent

⁵² Autrefois, l'officiant montait sur la « tour à viande » (*lakkean duku*) pour partager la viande de buffle avec les ancêtres de la région, citant le nom des fondateurs des maisons afin qu'ils ne sentent pas offensés si leur nom n'était pas cité.

⁵³ KOUBI, Jeannine, *Rambu solo' « la fumée descend »*. *Le culte des morts chez les Toradja du Sud*, Paris, Editions du Cnrs, 1982, p. 180.

leur voix dans l'ensemble de l'espace, depuis n'importe quel point, avec un fort goût pour la réverbération et la surmodulation.

La médiatisation des cérémonies s'est aussi considérablement transformée. Depuis un certain nombre d'années déjà, les familles embauchent un caméraman afin que leur cérémonie soit non pas seulement filmée mais montée par une société de production, pour en conserver une trace et surtout pour la diffuser sur différents supports – télévision, ordinateur, téléphone portable. La possibilité de dupliquer, de conserver et de faire rayonner la visibilité de la cérémonie est un enjeu important pour les familles et les orateurs eux-mêmes car elle permet d'ajouter de la valeur et du prestige.

Les nouveaux maîtres de cérémonie sont donc vus non pas seulement à la cérémonie elle-même mais aussi à la télévision et sur les réseaux sociaux, ce qui contribue à leur renommée. À Rantepao, dans le bourg principal, les programmes de la chaîne locale (PT Toraja Media Mandiri) diffusent en continu des événements de la vie (de l'île, de la région, de la province) : des rituels familiaux (funérailles, mariages et fêtes de maison), des rituels chrétiens (messes de mariage, anniversaires, consécration des personnels de l'Église) et des cérémonies gouvernementales. Les rituels des grandes familles sont les plus appréciés : on peut y admirer et y évaluer les combats de buffles, les parures, les décorations, le grand nombre d'invités. L'édition filmique des rituels est montée selon un principe de dissociation entre l'image et le son : le son direct est remplacé par une musique pop indonésienne, hormis les discours religieux et la présentation des invités. Le plaisir des téléspectateurs ou des internautes provient de la reconnaissance des personnes, de l'appréciation esthétique et de l'évaluation du statut. L'exhibition du statut par la performance cérémonielle est dorénavant reproductible à loisir, grâce aux moyens technologiques : une première fois pour le groupe de parenté (lors de l'exécution réelle), une seconde fois à la télévision pour un public local, et une troisième fois, pour tous, par des clips diffusés sur internet via Facebook ou YouTube, ce qui permet d'étendre un peu plus sa circulation⁵⁴. Les techniques modernes de reproduction des images et surtout de circulation des images animées dotent les familles d'un capital spécifique en les distinguant.

⁵⁴ ADAMS, Kathleen, « Families, Funerals and Facebook: Reimag(in)ing and Curating Toraja Kin in Translocal Times », *TRANS: Trans –Regional and –National Studies of Southeast Asia*, 2015, vol. n°3 (2), pp. 1-28.

3. Abandon

La disparition de la plupart des formes orales anciennes a entraîné l'anéantissement d'une vision du monde et de la capacité à la dire. Les anciens chants révélaient une cosmologie, une conception de l'humain par rapport aux dieux, une conception de l'espace, du monde, de la vie, de la mort, une représentation des relations, des familles, du statut⁵⁵. Ces représentations ne se disent plus. Face à ce vide, et car il fallait bien dire quelque chose aux défunts, les nouveaux orateurs ont créé leur propre corpus de paroles qu'ils ne partagent pas avec les autres orateurs, car de nos jours, on l'a vu, la parole se monnaie. Le corpus textuel de chaque orateur se constitue par enregistrement sur téléphone portable, par influences familiales, par la consultation de livres photocopiés ou bien en allant quelquefois consulter les officiants (désormais christianisés et qui donc n'officient plus) pour noter quelques-unes de leurs paroles. Chacun recycle des éléments rhétoriques anciens glanés ici ou là, se réapproprie des particularités de style et quelques techniques de l'oralité ancienne. Il n'y a donc pas de corpus collectif dans ces discours contrairement à la tradition (autrefois les officiants pouvaient réciter ensemble). S. B. m'explique qu'il a conçu une trame systématique pour ses discours⁵⁶, une trame composée selon ses mots de paroles d'accueil (ind. *penyambutan*), de paroles d'élévation (ind. *penghargaan*), de paroles de paix (*basse to dolo*) et de paroles d'envoi (ind. *menyampaikan pesan*). Dans leurs discours, on retrouve en condensé des thèmes et des figures de styles issus de la poésie liturgique traditionnelle. On relève l'utilisation d'un jeu de métaphores d'usage (la vaste mer, le grand bassin, la route, le voyage du défunt, l'ascension, la chance, le salut), un certain type de vocabulaire et de parallélisme propre à la rhétorique rituelle préchrétienne. La construction narrative très élaborée des paroles non chrétiennes a totalement disparu.

À l'abandon des formes s'ajoute aussi la perte de presque toutes les techniques oratoires psalmodiques, ainsi que de la pratique collective. Contrairement aux Anciens qui se retrouvaient à plusieurs dans les rituels, les nouveaux orateurs viennent seuls. Cette perte de sociabilité est double : moins de sociabilité entre orateurs eux-mêmes, rivalisant pour leurs services mais aussi perte de la sociabilité entre les

⁵⁵ RAPPOPORT, D., *Chants de la terre [...]*, op. cit., vol. n°2, pp. 31-33.

⁵⁶ Rantepao, courriel personnel à l'auteur, 18/12/2015.

orateurs et la famille, puisque ces MC viennent parler un ou deux jours seulement et ne restent pas jusqu'à la fin des rituels. Autrefois les officiants partageaient officier ensemble et partageaient un savoir. Désormais, le savoir individualisé est l'enjeu de convoitises⁵⁷.

CONCLUSION

L'aspiration à la renommée a toujours été le propre des élites toraja. Or la simple visibilité n'a jamais suffi à la construire. Il ne suffisait pas d'être propriétaire d'une grande maison gravée en quadrichromie pour devenir un « être véritable » (*tau tongan*), il fallait aussi la dire et la manifester par l'exécution d'une suite de rituels, du côté du Soleil Couchant au côté du Soleil Levant, ce qui induisait l'exhibition de sa réussite par les dons de viande. Ces actions devaient non pas seulement être vues mais aussi être adressées aux divinités et aux ancêtres. Chez les Toraja, la renommée se construit par la perception visuelle et la perception auditive, toutes deux intrinsèquement liées.

Dans le modèle préchrétien, les familles nobles étaient chantées et louées par des officiants et des chanteurs pendant plusieurs jours, avec l'objectif de transformer les défunts nobles en ancêtres divinisés, notamment grâce à l'oralité rituelle combinée à la construction d'artefacts. Dans le modèle contemporain, toutes les personnes qui en ont les moyens peuvent manifester leur réussite en employant des orateurs qui la font connaître haut et fort. J'ai essayé de montrer plus haut comment les élites toraja, anciennes et nouvelles, font usage des mots, rayonnant plus loin grâce aux nouvelles technologies (vidéo, internet, sonorisation), afin de rivaliser en statut.

Même dépouillés de leur contenu ancien, ces nouveaux discours poétiques continuent à jouer un rôle essentiel par un double aspect : d'une part, la parole agit pour la renommée de la famille en l'inscrivant dans une ancestralité prestigieuse, quand bien même cette ancestralité n'est en fait jamais vérifiable. Elle consolide le rang en faisant mine de relier le défunt à son ascendance noble, elle manifeste la puissance de la famille qui a les moyens d'employer un orateur. D'autre part, la parole agit pour la renommée des invités qu'elle élève au rang de pseudo-princes ; elle les éblouit acoustiquement ; elle met en danger les positionnements de chacun dans l'échelle sociale, car il

⁵⁷ Enfin sur le plan de la performance, on peut noter la perte de résistance physique à l'effort. « [Les nouveaux orateurs] ne savent plus tenir une heure debout », me dit le prêtre Yans Sulo en décembre 2014.

existe toujours le risque d'être mal nommé et de subir ainsi un affront. Elle produit donc une double distinction (la famille et ses invités). De plus, en s'imposant acoustiquement, elle écrase les autres possibilités d'expressions rituelles et neutralise ainsi les contre-pouvoirs potentiels. L'oralité rituelle de ces nouveaux maîtres de cérémonies, dépourvue de fonction spirituelle, manifeste un capital social, nécessaire à l'affirmation des familles. Il s'agit pour tous d'un combat pour le rang qui se joue dans la révélation de son positionnement social au moyen d'une surcharge de perception auditive et visuelle.

Cette oralité théâtralise donc une distinction, mais dépourvue d'une valeur spirituelle, un regret souvent exprimé par les gens eux-mêmes, qui déplorent la perte d'une fonction religieuse de la parole poétique au profit de la compétition sociale. À l'unité de la filiation d'une maison se serait substitué l'individualisme d'une seule famille qui recherche une popularité en exhibant sa richesse. « C'est moi qui suis le plus fort », dit l'acte rituel. « Autrefois, disent-ils, un chef toraja devait être humble et dire 'allons, faisons le tous ensemble', mais à présent, il n'y a plus qu'une seule personne qui décide du rituel. On fait savoir partout que 'ah oui ! c'est lui qui a tué tant de buffles, à 600 millions de roupies' et d'une manière privée, cela ne profite qu'à lui ». Cette individuation des familles par ces démonstrations sonores inouïes est devenue un fait caractéristique de la société toraja contemporaine. Comme le souligne Donzelli⁵⁸, la marchandisation de la parole a donné lieu à l'individualisation des discours et au souci du copyright.

On se demandait au départ si ces nouveaux modes d'oralité étaient réservés aux héritiers de la classe noble traditionnelle. On a vu qu'ils sont aussi devenus l'attribut de tout Toraja souhaitant manifester sa réussite socio-économique et élever son statut. Le démantèlement des élites traditionnelles, déstabilisées et concurrencées par les nouveaux riches dont le capital s'est constitué hors des hautes terres, s'ajoute à la relégation définitive des détenteurs du savoir ancestral : tout cela a contribué à la perte de repères chez les jeunes Toraja qui, bercés depuis l'enfance par la liturgie chrétienne, n'ont pas connu les rituels anciens mais souhaitent néanmoins se positionner socialement pour exister dans cette société, à moins de rester en émigration sans jamais remettre les pieds au village. Face à cette crise existentielle qui est aussi l'objet d'interrogations au sein des Églises principales toraja, les

⁵⁸ DONZELLI, A., *loc. cit.*

Toraja ont voulu retrouver la saveur du passé en l'adaptant aux exigences du christianisme et du monde contemporain. Le *sound system* manifeste la réussite en exhibant le signe d'une technologie partagée dans le monde entier. Les Toraja savent utiliser toutes les ressources contemporaines pour se rattacher à un passé prestigieux qu'ils ne savent souvent même plus nommer.

La permanence de l'éloge relie les nouveaux orateurs aux anciens officiants. Mais en préférant la scène amplifiée, la *musik élektan* et les MC aux chants des chœurs et des officiants, les valeurs d'exhibition et de marchandisation de l'oralité sont désormais privilégiées. Néanmoins, la valeur spirituelle de l'oralité rituelle pourrait se renouveler et trouver peut-être davantage sa place en diaspora plutôt que dans les villages toraja, qui se remplissent et se vident deux fois par an au gré des cérémonies.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAMS, Kathleen, « Club Dead, Not Club Med: Staging Death in Contemporary Tana Toraja (Indonesia) », *Southeast Asian Journal of Social Science*, 1993, vol. n°21 (2), pp. 62-72.
- , *Art as Politics: Re-crafting Identities, Tourism, and Power in Tana Toraja, Indonesia*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2006, 286 p.
- , « Families, Funerals and Facebook: Reimag(in)ing and Curating Toraja Kin in Translocal Times », *TRaNS: Trans –Regional and –National Studies of Southeast Asia*, 2015, vol. n°3 (2), pp. 1-28.
- BECKER, Judith, *Traditional Music in Modern Java: Gamelan in a Changing Society*, Honolulu, The University of Hawai'i Press, 1980, 254 p.
- BIGALKE, Terance, *Tana Toraja: A Social History of an Indonesian People*, Leiden, KITLV Press, 2005, 395 p.
- DONZELLI, Aurora, « Copyright and Authorship: Ritual Speech and The New Markets of Words in Toraja », [in] David Berliner & Ramon Sarro (eds), *Learning Religions: Anthropological Approaches*, New York, Oxford, Berghahn, 2007, pp. 141-161.
- FOX, James J., « Austronesian Societies and Their Transformations », [in] Peter Bellwood, James Fox & Darrell Tryon (eds), *The Austronesians*, Canberra, The Australian National University, Research School of Pacific and Asian studies, 1995, pp. 214-228.
- JONG, Edwin de, *Making a Living Between Crises and Ceremonies in Tana Toraja: The Practice of Everyday Life of a South Sulawesi Highland Community In Indonesia*, Leiden-Boston, Brill, 2013, 332 p.
- KLENKE, Karin, « Whose Adat Is It? Adat, Indigeneity and Social Stratification in Toraja », [in] Hauser-Schäublin, Brigitta (ed.), *Adat and Indigeneity In Indonesia: Culture And Entitlements between Heteronomy*

- and Self-Ascription*, Universitätsverlag Göttingen, Göttingen Studies in Cultural Property, vol. n°7, 2013, pp. 149-165.
- KOUBI, Jeanine, *Rambu solo' « la fumée descend »*. *Le culte des morts chez les Toradja du Sud*, Paris, Editions du Cnrs, 1982, 530 p.
- MCLEAN, Mervyn, « Towards a Typology of Musical Change: Missionaries and Adjustive Response in Oceania », *The World of Music*, 1986, vol. n°28 (1), pp. 29-43.
- MOLINO, Jean, « Qu'est-ce que l'oralité musicale ? », [in] J.-J. Nattiez (éd.), *Musiques : Une encyclopédie pour le XXIème siècle*, Paris, Actes Sud, vol. n°5 : L'unité de la musique, 2007, pp. 477-527.
- NOOY-PALM, Hetty, *The Sa'dan Toraja: A Study of Their Social Life and Religion*, The Hague, Nijhoff, 1986, 380 p.
- PELRAS, Christian, « Les églises dans l'archipel : avènement, histoire, situation actuelle ; cinq récentes études », *Archipel*, 1972, vol. n°4, pp. 224-241.
- RAPPOPORT, Dana, *Musiques rituelles des Toraja Sa'dan musiques du Couchant, musiques du Levant (Célèbes-Sud, Indonésie)*, Lille, Presses du Septentrion, 1996, 597 p.
- , « Ritual music and Christianization in the Toraja's Highlands, Sulawesi », *Ethnomusicology*, 2004, vol. n°48 (4), pp. 378-404.
- , *Chants de la terre aux trois sangs : musiques rituelles des Toraja de l'île de Sulawesi (Indonésie)*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2009, vol. n°1 : 211 p., vol. n°2 : 180 p., dévédérom.
- , « Speech and Songs in Toraja highlands », [in] Nicole Revel (ed.), *Songs of Memory in Islands of Southeast Asia*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholar Publishing, 2013, pp. 75-108.
- TAMMU, J. & VEEN, Henrik van der, *Kamus Toradja Indonesia*, Rantepao, Jajasan Perguruan Kristen Toradja, 1972, 692 p.
- VEEN, van der, Henrik, *The Merok Feast of the Sa'dan Toraja*. 'S-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1965, 196 p.
- , *The Sa'dan Toradja Chant for the deceased*, 'S-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1966, 91 p.
- VOLKMAN, Toby A., *Feasts of honor: Ritual and Change in the Toraja highlands*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1985, 216 p.
- WATERSON, Roxana, *Paths and Rivers: Sa'dan Toraja Society in Transformation*, Leiden, KITLV Press, 2009, 510 p.