

Anthropologie religieuse de l'Afrique subsaharienne

Grégoire SCHLEMMER

Chargé de conférences

***Ridum* : un concept de tradition dans une « société traditionnelle »**

MA démarche d'ethnologue paraît parfois étrange à mes hôtes Kulung Rai, une population de l'Himalaya népalais : en plus de ne savoir rien faire, je m'intéresse souvent à des choses jugées sans intérêt. Certains sujets font cependant exception : ceux qui, semble-t-il, ne vont de soi pour personne. C'est le cas du *ridum*. Ce mot revient systématiquement en réponse à mes questions sur les choses de la vie rituelle : on fait ceci ou on dit cela car « le *ridum* est ainsi ». J'ai donc rapidement découvert l'importance du *ridum* dans cette société, dont l'usage que je viens d'évoquer nous amène immédiatement à le rapprocher de notre notion de *tradition*. Mais avant de se contenter de cette traduction, je propose d'explorer le champ sémantique de ce terme polysémique, d'en comprendre les usages et de saisir ce qui les relie. L'existence d'un tel terme n'est en effet pas si fréquent : on ne nomme pas forcément les choses les plus importantes, celles qui sont si fondamentales que l'absence de recul empêche de les saisir, et qui ne nécessitent de toute façon pas nécessairement d'être énoncées. Profitons donc de l'occasion pour saisir aux mieux les nuances et variations de l'emploi du terme de *ridum*. On pourra alors lire ce travail comme une tentative de penser une société par ses propres termes – même s'il ne s'agit pas forcément de prendre ce que l'on en dit pour argent comptant ni de s'y réduire.

Cette exploration peut aussi, en retour, nous aider à enrichir notre notion de tradition et, ce faisant, espérer participer à construire un appareil conceptuel moins ethnocentré. Enfin, on apercevra peut-être en arrière-plan deux autres sujets de préoccupations légèrement esquissés : un questionnement méthodologique sur la manière d'approcher des notions abstraites sans référent évident, et un questionnement sur l'épistémologie de ce que l'on pourrait nommer le « savoir traditionnel »¹.

-
1. J'entends par épistémologie les fondements, implicites et explicites, de discours et d'actions, en l'occurrence ceux associés au *ridum*, qui ont trait au rituel ou à ce que l'on nomme le « religieux ». Je souhaite ainsi mettre l'accent sur les formes de légitimité que porte le *ridum*. Pour une démarche proche, plus centrée sur les modalités d'apprentissage de la tradition, voir P. Déléage, « L'épistémologie des savoirs traditionnelles », dans R. Asséo, et al. (éd.), *L'animisme parmi nous*, Paris 2009, p. 147-154.

Ri désigne une tige, une liane ou une plante grimpante. Une ligne, donc, mais aussi une lignée. « Quel est ton *ri* ? » (*as keu ri*) demande-t-on pour connaître le clan d'une personne. Si l'on définit la tige ou la liane comme un axe vivant qui s'accroît en donnant naissance à des feuilles qu'il relie, on saisit pourquoi ce terme, ainsi que celui de *pow*, « tronc », est utilisé aussi pour désigner un clan.

L'origine de *dum* est moins claire. Il peut signifier « chercher les traces » (*pāilyāunu* en népali). Ce sens est compatible avec le terme tibétain qui renvoie aux mythes et aux récits². *Ridum* pourrait alors se traduire par « chercher les traces de, ou raconter, sa lignée », ce qui sied bien à son sens premier qui est « généalogie ». « Dire » (*pima*) son *ridum*, c'est réciter sa généalogie, ou plus exactement une longue liste de clans donneurs de femme, sur plusieurs générations³.

Ces lignées maternelles, dites « lignées de la terre » (*bohori*), forment la chair qui perpétue la lignée, paternelle, « de l'os » (*tupri*). L'ensemble des lignées matrilinéaire et de la lignée patrilinéaire forment le *ser*, le principe actif ou la force qui fait le clan. *Ser* est consubstantiellement associé aux ancêtres : il se compose de l'ensemble des ancêtres du clan, tout en permettant la transformation des morts en ancêtres. Il inclut aussi les esprits domestiques (« ceux de la maison », *khimpikeu*) que ces ancêtres ont honorés de leur vivant et qu'ils transmettent à leurs descendants. C'est d'ailleurs pourquoi le *ridum* du maître de maison doit être récité lors des rituels destinés à ces esprits domestiques, communs à tous les Kulung, mais qui se spécifient par leur ligne de transmission. *Ridum*, *bohori*, *ser* : ces termes, qui m'ont été présentés comme plus ou moins synonymes, sont tous traduits en népali par *kul*, du sanskrit *kūla*: groupe, tribus, clan. Le *ridum* porte ainsi toujours une idée de collectif.

Le *ridum* se « dit », mais surtout, se « fait » (*moyam*) ; on dit aussi qu'il se « prépare », s'« apporte » ou s'« amène ». Selon ses usages, il désigne les éléments – artefacts et surtout aliments – nécessaires à un rituel ; voire la notion même de rituel⁴. Il faut toutefois garder à l'esprit qu'il ne peut être traduit par « rituel » que

-
2. C. Ramble (cité dans M. Gaenzle, « Interaction of an Oral Tradition : Changes in the Muddum of the Mewahang Rai of East Nepal », dans G. Toffin [éd.], *Nepal : Past and Present*, Paris 1990, p. 117-125).
 3. Pour un sacrifiant, on récite en fait les noms rituels de clan des femmes mariées (c'est-à-dire les clans alliés) de son père, grand-père et arrière-grand-père, voire arrière-arrière-grand-père, et pour chacune de ces femmes, à nouveau, les clans alliés de leur père, grand-père et arrière-grand-père, voire arrière-arrière-grand-père. Ce qui donne une liste de 40 à 50 clans environ.
 4. « Que requiert ton *ridum* ? » (*mridum hare uci*) peut demander un officiant qui ne sait pas ce qui est précisément requis pour honorer tel esprit domestique. « Mon *ridum* est prêt » (*mridum cupsa*) peut-il ensuite dire une fois assemblés les différents éléments nécessaires à la réalisation d'un rituel ; ou « il faut emmener ce *ridum* » (*mridumnga khaimcue*) lorsqu'il remet des aliments à un assistant rituel en guise de compensation, ou encore « amener le *ridum* » (*mridum taim*) pour évoquer la nécessité qu'ont les familles à amener de la bière et des céréales pour les funérailles d'un membre du clan. Le terme peut même parfois être traduit par rituel. « Faire le *ridum* de *Diburim* »

dans certains cas. Il n'est pas, en kulung, de terme englobant tout ce que nous identifions comme tel⁵. La plupart des actions que je nomme rituel sont désignés par un terme spécifique relevant souvent du vocabulaire commun, associés à la puissance sur laquelle il doit agir : lever les cornes [données par] des morts de malemort, faire tomber l'échelle du revenant, dépoussiérer de la malédiction, tuer la puissance du feu, etc.

Il y a néanmoins bien un vocable qui unit toutes ces pratiques : celui de *risiwa*, que l'on peut le traduire par « incantation ». *Risiwa* désigne en effet un acte de parole particulier, en ce qu'il est très formalisé, qu'il ne se *dit* pas mais se *fait* – nous dirions « se récite accompagné de gestes » – de manière psalmodiée, dans une « langue des origines » (*sumring*) – en fait plutôt un lexique, que l'on ne dit pas être composé de mots, mais de « noms originels » (*dapsning*), généralement formés de doublés (*domkhom*). Par exemple, en langue des origines, *ridum* se dit *ridum-hodum* ; *hodum* est donc le doublé de *ridum*. Ou encore, le nom de clan *tomocho* a pour nom originel *sambelu-tupsima-titilu-moleima* – et c'est ce type de nom originel que l'on prononce lors de la récitation des généalogies *ridum*.

Ridum désigne donc, d'un côté, la généalogie et le clan, et de l'autre, les rituels et les incantations. Le lien entre ces acceptions vient du fait que les rituels et incantations ont été transmis *via* les lignes généalogiques, par les ancêtres ; *ridum* désigne cet héritage ancestral. « Le *ridum* désigne mes gens, mes parents. C'est aussi les manières de faire des premiers temps », résume ainsi Bakhat Dhan. Transmission ancestrale des manières de faire : on a là assez précisément une définition de ce que nous nommons « la tradition ». *Ridum* – ou *mudum*, qui est alors souvent préféré⁶ – prend ici son acception la plus large, qui nous fait saisir l'importance de ce terme.

(*mdiburim ridumngayo moyam*), signifie faire le rituel à Diburim – mais cela ne vaut que pour quelques rituels, sans que je n'en comprenne la logique. « Le *ridum* suffit ! » (*ridum tate ka !*) peut-on dire pour signifier que tel rite fut accompli comme il faut, et si un officiant ne sait pas faire tel rituel, il pourra dire : « je ne peux amener le *ridum* » (*konga ridum tai tue ono*).

5. S'il n'existe pas de terme générique pour « rituel », certains termes désignent des types de rituels : faire un rituel aux entités domestiques sans autel (*aim cim*), ramener une entité par un voyage rituel (*sim*), honorer un esprit sur un autel (*dom*), nourrir un esprit sur un autel et le ramener par un voyage rituel (*bim*) ; faire une promesse de culte (*reem*), etc.
6. Le terme le plus fréquent dans la littérature sur les groupes rai, dont les Kulung font partie, est celui de *mudum* (que l'on retrouve dans la littérature sur la question parfois écrit *mundhum*, *muddum*, *muddhum*). Les Kulung utilisent aussi ce terme, perçu comme pan-rai (sachant que chaque groupe rai parle sa propre langue), voire comme issu du népalé, la lingua-franca de la région. Par contraste, *ridum*, que l'on retrouve néanmoins aussi dans d'autres langues rai (Bahing, Thulung, Nachering, Dumi, Koyee et peut-être d'autres), est employé dans un sens plus spécifique, entre Kulung, souvent en contexte rituel. On trouvera une présentation de la notion de *ridum*, *mudum* ou apparenté dans les ethnographies des différents groupes rai : N. Allen, *Miyapma : Traditional Narratives of the Thulung Rai*, Katmandou 2012 ; C. Hardman, *Others Words*.

Sans le *ridum*, me dit Nandaswor, « on est des orphelins, on n'est plus kulung, on est comme des animaux, on ne peut traiter les morts, on devient fou ou malade », associant ici l'appartenance à un collectif au principe d'humanité, et le traitement des morts à la santé mentale et physique. « Être des orphelins » : cette idée de racine renvoie au sens premier de généalogie, qui détermine la place d'un individu dans le groupe. Dans le rituel, c'est d'ailleurs la mention de son clan qui, avec le sexe et le rang de naissance, définit le sacrificiant. Le *ridum* détermine l'identité individuelle par une position dans un collectif, qui l'englobe. *Ridumcha* : « enfants du *ridum* », se nomment parfois les Kulung dans les incantations. Cette expression ne signifie pas que ceux qui ne seraient kulung n'auraient pas de *ridum*, mais qu'il est différent ; « leur *ridum* est ainsi » (*Khoci ridum a moeïci*)⁷. Car tous les groupes humains sont censés avoir un *ridum*, puisqu'il est aussi la source de l'humanité. Cette humanité implique le respect des règles, et notamment le bon traitement des morts qui en fait des ancêtres. Les récits des temps anciens⁸ racontent comment le premier humain se distingue de ses frères notamment par le fait que ceux-ci ne respectent ni les règles (grand frère singe n'en fait qu'à sa tête), ni leurs parents (grand frère Tigre, pris par l'*hybris* de la chasse, tua sa mère), ni des rituels (grand frère Ours, qui découvrit sa mère morte, la mangea au lieu de l'enterrer). Homme, le puîné, doté de l'entendement (*saniwa*, qui à la fois découle des, et permet les, règles sociales), dut remédier à leurs erreurs.

Sans le *ridum*, on ne saurait pas non plus gérer les relations avec le monde et les nombreuses infortunes qui en découlent. « Nous devons faire notre *ridum*, sinon nos yeux et nos oreilles seront fermés, nos bras et nos jambes seront brisés », me dit Parasuram. Le *ridum* est considéré comme un moyen de communication et d'action sur des puissances variées – un esprit de mort, la puissance du feu, une entité de la forêt, le pouvoir sorcellaire, une épidémie, etc. – dont l'action sur les humains est à peu près systématiquement synonyme d'infortune. On dit alors que ces entités sont *isa*, terme qu'on me glosa comme signifiant « mauvais », « brisé »,

Notion of Self and Emotion among the Lohorung Rai, New York 2000 ; M. Gaenszle, *Ancestral Voices : Oral Ritual Texts and their Social Contexts among the Mewahang Rai of East Nepal*, Münster 2002. Profitons de la note pour préciser que ce travail est issu de mes discussions et entretiens avec des Kulung (essentiellement des hommes adultes), par le média du népali, la langue nationale et véhiculaire du pays, lors d'une quinzaine de séjours effectués durant ces trois dernières décennies à Mahakulung, Solu-Khumbu.

7. Cette relativisation du *ridum*, qui implique sa conscientisation, vient nuancer l'idée que la tradition doit s'ignorer pour être efficace – idée formulée par E. Weil « Tradition and traditionalism », *Confluence* II (1953), p. 106-116, et reprise par G. Lenclud, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain* 9 (1987), p. 110-123.
8. Contrairement à ce à quoi l'on pourrait s'attendre, « dire le *ridum* » n'implique par la récitation des récits « des temps anciens » (*sumnipu*), disons les « mythes », pourtant structurés par une généalogie, idéalement continue, qui relie les premiers êtres aux actuels Kulung. On parle en l'occurrence de la « rencontre avec les enseignements des origines » (*sumnitumlo-leleitumlo*).

« en colère ». Le rituel les apaise par un don de parole et de nourriture et tente de négocier une bonne entente. La logique qui s'en dégage est que les infortunes sont la conséquence des inéluctables frictions avec les entités qui cohabitent le monde. Ainsi, le *ridum* œuvre à la préservation du groupe, au bon ordre des choses et à la gestion des relations entretenues avec les forces cachées du monde, avec lesquelles les Kulung sont en relation. C'est ainsi que la société a su se perpétuer dans le temps, malgré les dangers de l'existence.

Pour agir sur ces forces du monde, la prononciation des noms originels vient comme connecter les êtres, les choses et les gestes qu'ils désignent à ce qui serait leur prototype ancestral, leur forme originelle et pure et, ce faisant, activer la puissance qu'ils pouvaient avoir dans ce temps des origines. C'est ainsi qu'une branche de châtaigner peut œuvrer comme armure, ou une coiffe de plumes comme flèche invisible. Ceci nous amène à remarquer que, de fait, toutes les manières de dire et faire héritées des ancêtres ne sont pas dites relever du *ridum*, mais uniquement celles qui relèvent d'un *registre singulier* du dire et du faire. De même, un des éléments qui permet de caractériser une incantation *rishiwa* est de ne pas s'adresser à un récepteur évident. Bakhat Dhan se souvient que, lorsque son père lui dit qu'ils allaient maintenant se rendre à Yowna, le lac source de toutes les rivières du monde et réservoir de la vitalité, il lui demanda s'il lui fallait prendre son sac ; et son père rit et lui répondit que non, qu'on y « allait par le *ridum* » (*mridum a khate*). Ici, *ridum* est utilisé pour qualifier une action spéciale, symbolique, dirions-nous.

Cette dernière caractéristique du *ridum* me permet de préciser pourquoi je n'ai pas retenu certaines notions qui auraient pu former une traduction alternative à celle de « tradition ». Le fait que les Kulung font souvent référence au *ridum* pour justifier des pratiques qui s'imposent tout en étant apparemment arbitraires ou difficilement compréhensibles m'amène à distinguer la « tradition » de la « coutume ». D'ailleurs, pour désigner les pratiques que l'on sait variables selon les groupes mais qui ne relèvent pas de prescription, on utilise le terme népali *calan*, « manière de faire, habitude ». Cette même caractéristique rend aussi difficile de faire du *ridum* le soubassement d'une ontologie particulière, au sens que lui donne Philippe Descola, à savoir un mode d'identification déterminé par les similitudes et les différences entre soi et les existants, qui détermine une manière d'habiter le monde et organise l'expérience du monde de manière non réflexive⁹. Le *ridum* n'a pas l'évidence d'un mode d'être au monde : son décalage d'avec les pratiques normales le dote au contraire d'une inévitable dimension réflexive. Ce caractère non évident ou relativement arbitraire des choses du *ridum* s'accorde par contre bien avec les domaines des entités spirituelles et de l'action rituelle, les premières marquées par la difficulté d'expérimentation directe, les seconds par le caractère obscur des liens de causalité entre ce qui est fait et les résultats escomptés. Ceci pourrait mener à rapprocher le terme de *ridum* de notre notion de « religion ». Mais il s'en distingue aussi sur de nombreux points. Définir le *ridum* ne nécessite pas de faire référence à des entités spirituelles ni même à du sacré ou à des croyances. Il

9. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris 2005.

ne désigne pas un domaine séparé (qui serait par exemple distinguable de la magie, de la technique, ou du profane). Il place en son cœur des rituels pour nous non spécifiquement religieux tel que le mariage, tandis qu'il exclut les très nombreuses techniques rituelles de divination et de guérisons empruntées aux voisins – soit une part conséquente de ce qu'on désigne souvent comme le chamanisme, du fait de ne pas avoir cette dimension d'héritage ancestral, qui forme le cœur du *ridum*¹⁰.

Les différentes caractéristiques que nous avons mentionnées nous aident finalement à comprendre l'attitude des Kulung (si l'on me permet cette fiction d'un sujet collectif) envers le *ridum* – et, de manière plus générale des collectifs humains par rapport à la tradition. Le *ridum* impose le respect, parce qu'il est tout à la fois un héritage et qu'il est efficace. Mais il ne fait pas l'objet de croyances, il ne se conjugue pas avec un terme d'adhésion. Tentant de faire traduire en kulung la formule : « je respecte le *ridum* »¹¹, Bakhat Dhan me répond : *ridum muyo* : « je fais le *ridum* », inscrivant ainsi à nouveau son propos dans le registre du faire. Le *ridum* est doté d'une efficacité intrinsèque. Il s'agit d'un discours et de gestes performatifs par excellence – ce qui expliquerait qu'incantations, langue rituelle, et noms originaux, qui devraient relever du discours, s'expriment surtout en termes d'action. Le *ridum* n'est pas composé de dogmes ou autres assertions auquel il faudrait adhérer ; il s'agit plutôt de manières de faire qui s'imposent à ceux qui héritent du *ridum* ; alternativement à la formule : le *ridum* « se fait », on dit que le *ridum* « se refait », qu'il « se reproduit » (*khoom*). On pourrait même dire que le *ridum* façonne et englobe les Kulung. On dit ainsi que l'on « va dans le *ridum* » (*ridumpi khaim chua*) et que « dans notre *ridum*, il faut faire ainsi » (*oki ridumpi orona moyam*). Il a un caractère prescriptif et impératif. « Le *ridum* est ainsi » ! (*I ridumnga on tong kong !*) ou « le *ridum* donnera des problèmes ! » (*ridum athase !*), dit-on aussi pour justifier d'un interdit, par exemple, ou toute chose sans

-
10. Je détaillerai cette argumentation dans un travail qui devrait paraître prochainement. Il est toutefois intéressant de mentionner que le terme de *ridum* tend de plus en plus à désigner un *dharma*, le terme utilisé au Népal et en Inde pour traduire la notion occidentale de religion, alors qu'il était perçu comme relevant d'un ordre différent, et donc compatible avec des pratiques issues de ce que l'on nomme l'hindouisme et le bouddhisme. Ceci entraîne une forme de « religiosisation » du *ridum* : volonté de standardisation, voire de canonisation, quête d'une écriture, de temple, de statues, etc. Ceci va de pair avec une tentative de patrimonialisation, qui cherche à « spectaculariser » des rituels pour se présenter à un extérieur – et notamment l'État – comme un collectif distinct et soudé – la logique d'appartenance prenant ainsi le pas sur la logique d'efficacité. Il s'agit là d'évolutions récentes qui sont étroitement associées au développement d'associations indigénistes tenues par la diaspora urbaine et qui s'inscrivent dans l'ethnicisation de la politique post-démocratisation depuis les années 1990.
11. *Mānnu* : « To consider, accept, like; obey, listen to, heed; observe, follow out; feel », R. Turner, *A comparative and etymological dictionary of the Nepali language*, Londres 1931, p. 504. C'est le terme utilisé pour parler d'un rapport que l'on peut entretenir avec les divinités (*devatā*) et les religions (*dharma*). Il ne ferait pas sens, même en népalé, d'utiliser ici le verbe « croire », *biśvās*.

raison apparente faite dans le *ridum* ; plus qu'un moyen d'action, le *ridum* paraît ici comme un agent de l'action.

Ceci fait que l'on peut se passer de toute évaluation critique du *ridum*. En forçant le trait, on pourrait dire que le *ridum* ne s'explique pas, il explique. Les Kulung peuvent s'interroger sur la raison d'être de tel ou tel élément, se plaindre des contraintes qu'il leur impose (notamment en termes de sacrifice), mais cela ne constitue ni une réfutation ni une remise en cause du *ridum*, uniquement une incapacité à le porter et le comprendre. Ses caractéristiques peuvent être vues à la fois comme une force et une faiblesse. Une force car, ce faisant, le *ridum* s'impose en se passant du consentement et de l'adhésion des Kulung ; non par une orthodoxie, mais une orthopraxie, qui fait jouer le rôle et les actions que le rituel impose. Ce peut aussi être une faiblesse, car le caractère normatif et autoréférentiel du *ridum* peut entraîner un effet de détachement par rapport à lui, puisqu'il peut se passer de toute adhésion. D'ailleurs, on ne s'attribue jamais un propos du *ridum* : il est formulé accompagné du postfix *the*, qui est une marque de discours rapporté (que l'on peut traduire par : « il est dit que »).



Si le *ridum* a une efficacité intrinsèque, on peut se demander pourquoi il n'est pas toujours efficace. Qu'est-ce qui vient expliquer les potentiels échecs du rituel, si par exemple une infortune ne cesse pas ? Et si les prescriptions du *ridum* ont une finalité, pourquoi ne sont-elles pas toujours comprises ? La réponse des Kulung est simple : c'est qu'il peut-être mal mis en œuvre¹².

Son efficacité n'opère que s'il est fidèlement reproduit. Or, le *ridum* est toujours présenté comme raccourci, parcellaire, voire tronqué.

Parasuram me disait :

On dit qu'au temps des origines, à l'ère de vérité, tout parlait. Maintenant, il n'est plus que les hommes. Quand on demandait où aller, le chemin répondait « par ici ! » Quand on demandait aux arbres : « qui es-tu ? », ils répondaient : « je suis tel arbre ! » On dit lors des mariages : « Du temps des pères, du temps des grands-pères, la bière et les pierres parlaient, dit-on, les routes et les chemins parlaient, dit-on. Maintenant, ils ne parlent plus. De grand-père et grand-mère, nous n'avons plus. Nous ne savons plus rien, nous ne reconnaissons plus rien. Et nous restons ainsi, aveugles et ignorants ». Mais même ce discours s'est perdu ; avant, il était très long ; maintenant, on fait court. On fait « comme si », uniquement pour que notre *ridum* ne se perde pas.

En plus de cette rupture de communication avec les différents existants du monde, l'argument avancé de manière récurrente pour expliquer cette perte de la connaissance du *ridum* est celui de la difficulté de sa transmission. Celle-ci résulterait

12. Sur cette question du rapport au *ridum* et plus généralement du doute, je renvoie à mon article : G. Schlemmer, « Le scepticisme des informateurs de terrain : calvaire de l'enquêteur ou matériaux pour une analyse anthropologique ? », dans D. Picherit et R. Voix (éd.), *Pratiques de terrain et discours scientifiques en Asie du Sud*, New Delhi 2004, p. 104-113.

de plusieurs causes : il y a son caractère oral (« nous, on ne retient que ce que nos oreilles ont entendu. Mais mon fils retient la moitié de ce que j'ai entendu, et son fils pareil, et à la fin il ne reste plus rien. Il reste que le souffle, des bouts de poils » ; Parasuram), il y a le désintérêt des jeunes (« le discours du début, maintenant, les jeunes ne veulent pas écouter, cela ne les intéresse pas » ; Nandaswor); ce désintérêt étant notamment lié à la modernité (« dans cet âge de l'ordinateur, les jeunes sont léthargiques et ne pensent qu'à l'argent qu'ils vont gagner » ; Kancha Manne).

La transmission du *ridum* n'est effectivement pas simple. On dit que le *ridum* doit venir tout seul, se « lever » en soi. Ce sentiment d'un savoir autogénéré est peut-être produit par le fait qu'il ne s'enseigne pas, mais se reproduit, par écoute et observation progressive, sans explication, des nombreux rituels réalisés pour soi ou pour ses voisins et auxquels on peut assister dès l'enfance¹³. Les anciens discutent parfois de l'origine et de la signification de tel mot ou de tel geste, mais il n'y a pas de véritables explications, ce qui ne facilite pas forcément la rétention de propos et de gestes non évidents.

Les seules séances de transmission sont pour les spécialisations religieuses mais elles sont là aussi mimétiques : l'élève se tient à côté du maître et reproduit les gestes et paroles de ce dernier. Cet apprentissage requiert donc un bain immersif. « C'est lentement, en écoutant et regardant les anciens ici et là que, progressivement, on devient soi-même un ancien », me dit Churong.

L'apprentissage du *ridum* demande du temps et de la motivation, ce qui nous amène aux problèmes soulevés par les anciens. C'est après le mariage que les hommes commenceront à devoir réaliser des rituels : ceux pour les esprits-maladies transmis par le *ridum*-généalogie de leur femme et/ou de leur mère, et qui deviendront leurs esprits domestiques. Et l'âge venant, ils devront accepter de jouer un rôle plus important dans les rituels en assumant une des nombreuses tâches dévolues aux anciens, lesdits « pères-incantateurs » (*risibu-papabu*) qui assistent les spécialistes rituels¹⁴. Le *ridum* n'est donc ni du ressort des jeunes ni de celui des femmes (sauf celles qui sont les chamanes) qui ont alors peu de raison de lui porter intérêt et d'en retenir les gestes et paroles.

De plus, la bienséance veut que, durant les rituels, ceux qui n'assument pas un rôle d'ancien jouent le rôle d'aide (au service, à la préparation des éléments rituels ou la découpe de la viande sacrificielle). Devant vaquer à différentes tâches en coulisse, ils n'assistent au déroulement des rituels que par petites bribes. Ajouter à

13. On ne dit pas que le *ridum* « s'apprend » (*daeima* ou *incima*) mais, selon que l'on veut désigner la part plutôt verbale ou manuelle, on dira soit que le *ridum* se « reconnaît » *cheima*, soit qu'il se « pratique » (au sens d'un savoir-faire) *lema*.

14. Les spécialistes rituels (officiant aux rituels pour la fertilité du territoire, aux funérailles, au culte à la divinité tutélaire du groupe, et les devins-guérisseurs ou « chamanes »), sont dits être choisis par les entités spirituelles qu'ils doivent honorer, ce qui se révèle par une divination (parfois prédisposée par l'existence d'une lignée, d'un savoir-faire, de rêves, d'une pression des anciens), mais leur élection nécessitera tout de même l'approbation des anciens.

cela les petites variations dans les incantations de chaque ancien et spécialiste fait qu'on ne peut retenir un texte précis, mais une trame, dont il faut saisir la structure. Il faut donc relativiser la responsabilité des jeunes, ou du moins des jeunes actuels : le *ridum* est le fait des anciens, et Nandaswor, ancien de renom, me confessa : « Moi non plus, étant jeune, je n'étais pas intéressé par ces incantations récitées par les anciens de leur voix rauque ! Maintenant, je peux les réciter, sans les avoir apprises ».

Mais il est vrai qu'il y a aussi un effet d'époque. D'autres sources de distraction (c'est là que jouent les écrans), mais aussi le développement de l'école (à la fréquentation toujours croissante depuis ses débuts dans les années 1950) et les migrations (qui prirent elles aussi de l'ampleur dans les années 1950, et qui se font de plus en plus longues et lointaines) restreignent fortement le temps que les jeunes peuvent passer à assister aux rituels. Par ailleurs, les pratiques relatives au *ridum* ont tendance à être déconsidérées par les « savants », les « politiques », les réformateurs religieux et les évangélistes.

L'idée que, comme toute tradition, le *ridum* se perd, s'explique aussi par le fait qu'un héritage ancestral est perçu comme ne pouvant évoluer qu'en diminuant et en se corrompant, puisqu'il est considéré comme étant un produit figé du passé. Il est pourtant possible de constater que le *ridum* connaît *de facto* des évolutions¹⁵.

Mais pour être légitimes, elles semblent devoir respecter des critères précis. Ce peut être leur attribution à des entités spirituelles, par révélation transmise via le rêve ou les divinations des « devins » (*mop*). Si elles sont attribuées aux humains – qui peuvent procéder par ajouts, substitutions, adaptations, emprunts, créations –, elles doivent alors être considérées comme des transformations mineures, comme de simples adaptations. De plus, et particulièrement en cas d'innovations plus conséquentes, ces changements doivent toujours être, d'une manière ou d'une autre, rattachés au passé : créer de nouveaux noms originels pour pouvoir introduire des éléments inédits dans des rituels, effectuer des pratiques que l'on dit ancestrales mais qui se seraient un temps perdu, etc.

Il faut enfin, et surtout, que les conditions concrètes de transformation, et les acteurs qui en sont responsables, soient rapidement oubliés afin que l'énoncé ou la pratique passe pour une donnée collective, donc anonyme, et dont on parlera en employant le postfixe déjà mentionné de *the*, qui désigne les propos rapportés, de source indéfinie et qui forme la marque des propos relevant de la tradition¹⁶.

15. Les innovations peuvent être motivées par de multiples raisons, plus ou moins conscientes, que ce soit des raisons pratiques (comme la disparition de tel élément rituel requis devenu introuvable), la perte de sens de tel rituel, devenu trop en décalage avec le monde actuel, ou encore le besoin de souder de nouveaux collectifs, voire de servir de nouveaux intérêts ou affirmer de nouveaux statuts. On peut aussi ranger dans les innovations toutes les pratiques empruntées aux populations voisines, et dont certaines finissent par être pensées comme relevant de la tradition.

16. Sur les modalités d'évolution de la tradition, voir R. Hamayon, « Tracteur et hypoténuse. Quelques tours de la pensée symbolique dans les sociétés mongoles », dans

Le fait qu'il existe de possibles innovations qui sont acceptées comme faisant pleinement partie du *ridum* nous impose de préciser que l'on ne peut décréter a priori ce qui relève ou non du *ridum*. Ceci doit nous amener à une précaution méthodologique consistant à poser que, pour l'observateur extérieur, relève du *ridum* ce que les gens disent en relever. D'ailleurs, pour tautologique qu'elle soit, cette définition a l'avantage de faire oublier un instant le référent difficilement saisissable auquel renvoie ce terme, et de mettre en lumière le *ridum* tel qu'il se donne concrètement à voir, ou plutôt à entendre : comme un mot, œuvrant comme une qualification, voire une labélisation, qui valide comme héritage ancestral telle pratique ou tel énoncé¹⁷. L'élément ainsi labélisé se trouve relever de cette épistémologie particulière précédemment évoquée qui le rend prescriptif, auto-référentiel, etc. Il devient ainsi porteur de cette légitimité intrinsèque au *ridum* et, de manière générale, à ce que l'on nomme la « légitimité traditionnelle »¹⁸.

On peut alors proposer une dernière explication à ce discours sur le *ridum*, devenu parcellaire et tronqué, à savoir que, en plus ou indépendamment des faits objectifs pouvant venir l'étayer¹⁹, l'idée qu'une tradition se perd serait constitutive de l'idée

B. Koechlin, F. Sigaut, J. Thomas (éd.), *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer : mosaïque sociographique*, Paris 1987, p. 689-696. Sur le lien entre énoncé sans auteur et autorité, voir C. Severi, « Autorité sans auteur. Formes de l'autorité dans les traditions orales », dans A. Compagnon (éd.), *De l'autorité. Colloque annuel du Collège de France*, Paris 2008, p. 93-123.

17. Sur la tradition comme revendication autant qu'héritage, voir les travaux de J. Pouillon, « Tradition : transmission ou reconstruction » dans J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris 1975, p. 155-173 ; « Plus ça change, plus c'est la même chose », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 15 (1977), p. 203-211 ; G. Lenclud, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain* 9 (1987), p. 110-123 ; J.-L. Amselle, « Retour sur "l'invention de la tradition" », *L'Homme* 185-186 (2008), p. 187-194.
18. M. Weber, « Les trois types purs de la domination légitime », *Sociologie* 3/5 (2014), p. 291-302.
19. Que le *ridum* est en dernière instance un processus de labélisation n'implique pas, comme le note N. Belmont à propos de la tradition en général (« La tradition, entre mémoire et invention » *Ethnologie française* 45/3 [2015], p. 569-574), qu'il ne soit qu'une construction idéologique fondée sur un processus de filiation inversée. Il est très effectivement de nombreux éléments qui sont des héritages du passé, et il peut donc bel et bien y avoir des situations d'importantes pertes de transmission. La comparaison avec les villages et les groupes voisins qui se disent issus d'ancêtres communs permet, à défaut de traces du passé, de se faire une idée des récurrences et variations dans le *ridum*. Ceci révèle à la fois une assez grande homogénéité des récits mythiques, de la structure et des techniques rituelles, mais aussi d'importantes variations dans le vocabulaire, la manière dont les éléments et les séquences rituelles se composent. Quoi qu'il en soit, on peut penser que le *ridum* et, de manière plus générale, les traditions, se composent d'un mélange de pratiques anciennes héritées du passé, qui ne font plus nécessairement sens, mais qui peut-on supposer, cimentent le collectif par l'imposition de règles qui lui sont spécifiques, et d'éléments plus récents et plus évidents, car plus en phase avec les réalités actuelles.

même de tradition. Cette idée de perte est évaluée à l'aune d'un *ridum* idéal, que personne n'est capable de décrire. C'est peut-être parce que ce *ridum* idéal se réfère moins au *ridum* tel qu'il fut un temps qu'à un pur idéal du *ridum*. Un des effets de ce discours est de permettre de rendre compte du décalage entre cet idéal du *ridum* – unique, vrai, immuable, cohérent, rempli de sens et efficace – et les manières concrètes dont il est appréhendé et reproduit : de manière obscure, variable, mystérieuse, incertaine. Ceci peut à la fois pousser à une quête de sens et de cohérence et, en même temps, à une obéissance stricte. « Le *mudum*, on le fait sans savoir, parce que les anciens l'ont fait. Alors on fait comme ils ont fait », me dit Jit : n'étant jamais entièrement saisissable dans ses tenants et ses aboutissants, il vaut toujours mieux s'en tenir à une reproduction fidèle, ce qui renforce son aspect normatif.

Une autre conséquence de cette idée d'un *ridum* idéal mais inatteignable est que, dans l'impossibilité de rapporter le *ridum* réel au *ridum* idéal, personne ne peut assurer mettre en œuvre le véritable *ridum*. Et comme un élément ne peut être dit relever du *ridum* que s'il est partagé, il y a nécessité d'un consensus. La chose n'est pas sans conséquences dans une société segmentaire qui tend perpétuellement vers le factionnalisme. Le *ridum* réunit et unit des gens aux nombreux conflits, qu'il permet, dans un subtil équilibre, de transcender par le consensus que requiert l'action, tout en permettant la compétition et les critiques sur la manière dont les uns et les autres le conçoivent et le mettent en œuvre.

La labélisation d'une pratique comme *ridum* est bien porteuse d'autorité, mais d'une autorité diffuse, que personne ne peut véritablement s'approprier²⁰. Il est ainsi possible, et même probable, que l'on se soit toujours plaint de la perte du *ridum*, comme peut-être de toute tradition. Les traditions se veulent un héritage du passé mais elles ne s'actualisent de fait que dans le présent, par bribes faisant l'objet de consensus parfois incertains.

20. Le fondement de l'autorité dans une société du type de celle des Kulung, que l'on aime à qualifier de « société traditionnelle » ne relève pas entièrement du type pur de « l'autorité traditionnelle » tel que le définit Max Weber (M. Weber, « Les trois types purs de la domination légitime », p. 291-302), à savoir « la croyance dans le caractère sacré d'ordres et de pouvoir du maître qui existe depuis toujours ». Il implique aussi une dimension charismatique (l'innovation par la révélation) et des autorités légales (la validation de ce qui relève de la tradition par le consensus). De plus, dans « l'autorité traditionnelle », l'idée de sacré (ou de transcendance de l'ordre du fait qu'il « existe depuis toujours » peut se passer de maître : chez les Kulung, le statut d'ancien est ouvert à tous les hommes âgés qui se montrent capables de l'assumer.

Bibliographie

- Allen, Nick, *Miyapma : Traditional Narratives of the Thulung Rai*, Vajra Publication, Katmandou 2012 (1976).
- Amselle, Jean Loup, « Retour sur l'invention de la tradition », *L'Homme* 185-186 (2008), p. 187-194.
- Belmont, Nicole, « La tradition, entre mémoire et invention », *Ethnologie française* 45/3 (2015), p. 569-574.
- Boyer, Pascal, « Tradition et vérité », *L'Homme* 97-98 (1986), p. 309-331.
- Déléage, Pierre, « L'épistémologie des savoirs traditionnelles », dans R. Asséo *et al.* (éd.), *L'animisme parmi nous*, PUF, Paris 2009, p. 147-154.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.
- Gaenzle, Martin, « Interaction of an Oral Tradition : Changes in the *Muddum* of the Mewahang Rai of East Nepal », dans G. Toffin (éd.), *Nepal : Past and Present*, Éditions du CNRS, Paris 1990, p. 117-125.
- Gaenzle, Martin, *Ancestral Voices : Oral Ritual Texts and their Social Contexts among the Mewahang Rai of East Nepal*, LIT Verlag, Münster 2002.
- Hamayon, Roberte, « Tracteur et hypoténuse. Quelques tours de la pensée symbolique dans les sociétés mongoles », dans B. Koechlin, F. Sigaut, J. Thomas (éd.), *De la vouête céleste au terroir, du jardin au foyer : mosaïque sociographique*, Éditions de l'EHESS, Paris 1987, p. 689-696.
- Hardman, Charlotte, *Others Words. Notion of Self and Emotion among the Lohorong Rai*, Berg-New York 2000.
- Lenclud, Gérard, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain* 9 (1987), p. 110-123.
- Pouillon, Jean, « Plus ça change, plus c'est la même chose », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 15 (1977), p. 203-211.
- Pouillon, Jean, « Tradition : transmission ou reconstruction », dans J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris 1975, p. 155-173.
- Schlemmer, Grégoire, « Le scepticisme des informateurs de terrain : calvaire de l'enquêteur ou matériaux pour une analyse anthropologique ? », dans D. Picherit et R. Voix (éd.), *Pratiques de terrain et discours scientifiques en Asie du Sud*, Rajdhani Art Press, New Delhi 2004, p. 104-113.
- Severi, Carlo, « Autorité sans auteur. Formes de l'autorité dans les traditions orales », dans A. Compagnon (éd.), *De l'autorité. Colloque annuel du Collège de France*, Odile Jacob, Paris 2008, p. 93-123.
- Turner, Ralph, *A comparative and etymological dictionary of the Nepali language*, K. Paul, Trench, Trubner, Londres 1931.
- Weber, Max, « Les trois types purs de la domination légitime », *Sociologie* 5 (2014), p. 291-302.
- Weil, Éric, « Tradition and traditionalism », *Confluence* II (1953), p. 106-116.