

Transformations religieuses dans le centre de Bornéo

Jérôme Rousseau

L'Asie

Volume 3, numéro 3, 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000938ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000938ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rousseau, J. (1979). Transformations religieuses dans le centre de Bornéo. *Anthropologie et Sociétés*, 3 (3), 127–140. <https://doi.org/10.7202/000938ar>

TRANSFORMATIONS RELIGIEUSES DANS LE CENTRE DE BORNÉO

Jérôme Rousseau



Dans les quarante dernières années, deux mouvements religieux majeurs sont apparus au centre de Bornéo : une réforme de la religion traditionnelle et le prosélytisme chrétien.

De nombreux groupes occupent le centre de l'île; les plus importants sont les Kayan et les Kenyah (cf. Rousseau 1974, 1975). Ils cultivent le riz selon le procédé de l'essartage (Rousseau 1977), et chaque village compte une ou plusieurs longues maisons divisées en appartements. On les trouve dispersés le long des rivières Kayan, Mahakam et Mendalam à Kalimantan (la partie indonésienne de l'île), et aussi dans les bassins du Baluy et du Baram, à Sarawak (un des états malaysiens de Bornéo).

▣ La religion traditionnelle

La religion traditionnelle variait d'un groupe ethnique, d'une région, et même d'un village à l'autre, mais on peut en dégager certains traits généraux. Le système de croyances et de rituels touchait à tous les aspects de la vie quotidienne. Le cycle annuel comportait un grand nombre de cérémonies. Il existait plusieurs catégories de spécialistes religieux, en particulier les prêtres et les chamanes. Les prêtres présidaient aux principaux rituels. Leur apprentissage durait quelques années, sous la direction du leader religieux local. Ils recevaient des paiements substantiels pour leur services : objets métalliques, perles de verroterie, ou de l'argent. Les cérémonies nécessitaient aussi des déboursés onéreux, comme des animaux sacrificiels (porcs, poulets, œufs) et des festins.

Dans ses mythes et ses rituels, la religion traditionnelle légitimait la division de la société en strates héréditaires. Le groupe dominant, qui s'at-

tribuait le monopole de la chefferie, possédait des esclaves et imposait des corvées aux gens du commun. Les prestations reçues suffisaient souvent à les dispenser de travailler pour leur propre subsistance (cf. Rousseau 1979). Hommes et femmes, membres du commun ou aristocrates, pouvaient accéder à la prêtrise, mais non les esclaves. Cette fonction ne comportait pas seulement des avantages économiques. L'idéologie politique définissait une catégorie de personnes, les « gens importants » (*kelunan aya'* en kayan), qui incluait tous les aristocrates, quelques membres du commun et les prêtres. La religion s'intégrait donc directement au système politique. Les chamanes, par contre, n'entraient pas dans cette catégorie; leur rôle se limitait à des rituels de guérison après un apprentissage assez rapide, car chaque chamane créait ses propres rituels, contrairement aux prêtres, qui devaient respecter un canon pré-établi. Apparemment, aucun aristocrate ne devenait chamane et, contrairement à la prêtrise, cette charge ne conférait guère de prestige.

Les religions du centre de Bornéo comportaient des centaines de tabous et de nombreux augures qui s'appliquaient à tous les aspects de la vie quotidienne, et cela limitait grandement la liberté d'action et le choix de nourritures. Ainsi, peu avant la moisson, alors que les déprédations des animaux risquaient de ruiner la récolte, il était interdit d'aller aux champs pendant plusieurs jours. Il fallait aussi obtenir des augures favorables avant d'entreprendre toute tâche importante, et cela entraînait de longues périodes d'inaction. En outre, en se manifestant spontanément, les augures pouvaient forcer les gens à cesser une tâche de façon temporaire ou permanente. Ainsi, il arrivait que des travailleurs doivent abandonner un champ à moitié défriché, ou un canot monoxyle qu'ils évidaient dans la jungle, pour avoir entendu le cri du *Cervulus muntjac*.

☐ Les missionnaires chrétiens

Comme la majorité des Kayan et des Kenyah vivent à l'intérieur des terres, et que les musulmans n'occupent que les régions côtières, seuls quelques groupes marginaux se sont convertis à l'Islam. Ceux de l'intérieur furent subjugués progressivement par le rajah de Sarawak et le régime colonial hollandais pendant la période 1860-1925. Ni l'un ni l'autre gouvernement n'encourageait les activités missionnaires. Cependant, elles débutèrent assez tôt à Kalimantan. Dès 1929, des fondamentalistes américains, le *Christian and Missionary Alliance* (CMA), commençaient à œuvrer dans le bassin de la rivière Kayan. Leurs efforts donnèrent naissance à une Église nationale, KINGMI (*Kemah Injil Gereja Masehi Indonesia*, soit « l'Église chrétienne du Tabernacle de l'Évangile d'Indonésie »). En 1936, ils comptaient un nombre élevé d'adeptes, surtout des Kenyah (Conley 1973:296). Très souvent, le chef du village se convertissait le premier et les autres suivaient son exemple. Il s'agissait donc de conversions de masse, et on baptisait les néophytes après une très brève période d'initiation. Certains facteurs expliquent en partie la rapidité du processus. La chasse aux têtes

jouait un rôle primordial dans la religion traditionnelle : ces trophées maintenaient le bien-être du village. Or, l'un des effets principaux de la colonisation fut l'abolition de cette pratique, marquée en 1924 par une grande cérémonie de paix à Kapit (Sarawak). Pendant la même période, les populations de l'intérieur subirent de nombreuses épidémies à la suite de la pénétration étrangère. Certains Kayan et Kenyah attribuaient ces malheurs à la disparition de la chasse aux têtes, sans laquelle la religion ne pouvait maintenir son efficacité. D'autre part, le christianisme semblait plus économique que le culte traditionnel : la simplicité des rituels, l'absence d'augures et le petit nombre de tabous militaient en sa faveur. Finalement, plusieurs chefs kenyahs considéraient le christianisme comme un moyen d'accélérer le mouvement vers le modernisme.

Alors que les Kenyah percevaient surtout les avantages du christianisme, les Kayan s'attardaient à ses désavantages. Ils le rejetèrent parfois à cause de pressions politiques : dans le bas-Kayan, les Kayan vivaient à proximité du Sultan de Bulungan, alors opposé au christianisme (Conley 1973:374). D'ailleurs, certains d'entre eux avaient embrassé l'Islam. Cependant, les Kayan manifestèrent le même refus dans les régions où ils ne subissaient pas l'influence malaise. Les missionnaires de KINGMI conclurent à l'infériorité congénitale des Kayan : ainsi, Conley (1973:375) les décrit comme conservateurs, insubordonnés, moins persévérants et moins propres que les Kenyah. À Sarawak, un ministre du *Borneo Evangelical Mission* réagit de la même façon (Southwell 1959:46-47). Ce genre d'opinion nous renseigne plus sur l'attitude de ces prosélytes que sur les Kayan eux-mêmes. La différence entre Kayan et Kenyah existe, mais on doit l'interpréter autrement : les Kayan, très fiers de leur culture, ont réagi négativement envers des gens qui les considéraient inférieurs. Pour les fondamentalistes, les païens subissent le joug du démon¹; c'est pourquoi il faut couper tout lien avec la religion ancienne. Il faut abandonner les danses et les chants traditionnels; c'est également un péché de fumer, de prendre des boissons alcoolisées, d'avoir des relations sexuelles prémaritales ou de divorcer. Dans l'ensemble, les missionnaires fondamentalistes perçoivent les indigènes comme des enfants qu'il faut sauver et éduquer. Le refus des Kayan était une réaction à cette attitude méprisante. D'ailleurs, les Kayan acceptèrent plus volontiers l'évangélisation des missionnaires catholiques, mieux disposés envers la culture traditionnelle, dont ils intégraient même plusieurs éléments à la liturgie. Ils ne s'objectaient pas à l'usage du tabac, à l'ingestion modérée d'alcool, et leur position envers les relations prémaritales s'avérait moins rigide. Les Kayan du Mendalam acceptèrent très tôt le catholicisme; ceux du

¹ Par exemple, Conley, un missionnaire du CMA, mentionne en passant que « If a spirit-filled man will do the will of God he will find himself engaged in a spiritual warfare. Satanic power and devices materialize in pagan ritual, belief and paraphernalia » (1973:324). Dans le même ordre d'idées, un missionnaire du BEM me disait un jour que, lorsqu'il eut fini de baptiser tous les membres d'un village qu'il venait de convertir, un nuage s'est détaché de la longue maison. Il s'agissait là des esprits qui quittaient le village qui les avait reniés.

Baram ont fait de même à partir de 1947 (Galvin 1975:90). Les Kayan du Mahakam sont également en majorité catholiques (Sellato, Ms.). Nous reviendrons plus tard à l'introduction du catholicisme chez les Kayan du Baluy. Dans les années '60, bon nombre de Kenyah abandonnèrent KINGMI pour l'Église protestante d'Indonésie (*Gereja Protestan Begian Indonesia*) parce que, d'après eux, KINGMI « avait trop de péchés » (Whittier 1973: 147). D'autre part, un mouvement de résistance au christianisme s'est développé au centre de Bornéo pendant la deuxième guerre mondiale : la religion Bungan.

☐ Adat Bungan

Jok Apuy était un homme du commun au village kenyah de Lepo' Jalan dans l'Apau Kayan (haut-Kayan), tout d'abord converti au christianisme, « parce que le gouvernement [colonial hollandais] le leur avait ordonné » (Baling, Ms.)². Il retourna par la suite à la religion traditionnelle et tenta plus tard de revenir au christianisme, mais les catéchistes refusèrent de le réintégrer (Bit Njok, Ms.). « Depuis sa jeunesse, qu'il pratique l'ancienne religion ou le christianisme, Jok Apuy avait de façon consistante de moins bonnes récoltes que les autres. Il avait souvent faim, tout allait mal, ses enfants mouraient. Considérant sa misérable existence, il se dit qu'il ferait aussi bien de se suicider » (Baling, Ms.). Il prie donc Bungan Malan et Pesi-long Luan de venir le chercher. (Dans la croyance kenyah, Bungan représentait apparemment l'esprit le plus puissant, la responsable des tabous. Cf. Whittier 1973:150). Finalement, Bungan vient le visiter en rêve, et elle lui explique que sa vie est misérable à cause des nombreux tabous et augures. À partir de maintenant, s'il veut avoir une existence heureuse, il doit simplement les ignorer. Il suffit de demander l'aide de Bungan Malan, tout en soulevant un œuf vers le ciel. Dans certains cas, on sacrifie un poulet ou un porc. Dès le lendemain, Jok Apuy suit les conseils de Bungan Malan, et devient prospère (Baling, Ms.). Cette révélation eut lieu aux environs de 1940. Au début, Jok Apuy ne parle de son expérience à personne, mais les gens de Lepo' Jalan remarquent son indifférence aux tabous et augures, et sa nouvelle prospérité. Quand le chef s'informe, il lui raconte son rêve (en 1942, d'après Whittier 1973:152, en 1947, d'après Conley 1973:309), et la plus grande partie de ceux qui suivaient la religion traditionnelle devient bungan. La nouvelle religion se répand alors dans l'Apau Kayan, et de là, dans d'autres régions du centre de Bornéo. Aux environs de 1946-49, des visiteurs de l'Apau Kayan se rendent à Uma Bawang, où réside le chef le

² Cette description de l'*adat Bungan* et de son fondateur se base sur plusieurs sources : d'abord mes notes de terrain (1970-72 et 1974) et aussi un manuscrit en kayan sur l'ancienne religion et la réforme Bungan, écrit en 1963 (Baling, Ms.). On trouvera des détails additionnels dans Aichner (1956), Prattis (1963) et White (1956), mais ces deux derniers articles sont dans l'ensemble assez trompeurs et mal informés. J'ai en outre consulté deux rapports manuscrits datant de 1959 et 1961, Bit Njok (Ms.) et Sandin (Ms.). En 1970, l'histoire de Jok Apuy constituait déjà un mythe avec ses variantes.

plus puissant du Baluy. Après la conversion de ce village, quelques autres emboîtent le pas au mouvement. En 1952, Jok Apuy lui-même va au Baluy, et la plupart des villages kayans acceptent sa religion (Sandin, Ms.). En 1954, le chef d'Uma Bawang, de passage au Baram, y gagne d'autres fidèles (Prattis 1963:75); en 1956, des missionnaires bungans passent directement de l'Apau Kayan au Baram pour enseigner la nouvelle religion. En 1955, Jok Apuy meurt (Aichner 1956:477).

En 1970, l'*adat Bungan* déclinait visiblement dans l'Apau Kayan³; dans le Baram, il était en perte de vitesse; tandis qu'au Baluy, c'était la religion dominante. On peut attribuer ces différences à des facteurs historiques : dans l'Apau Kayan et le Baram, l'*adat Bungan* était apparu après l'arrivée du christianisme, en face duquel il était désavantagé, n'ayant pas eu le temps de faire ses preuves et de s'organiser. Il n'est donc pas surprenant que son succès dans ces régions ait été éphémère. Par contre, aux environs de 1950, les Kayan du Baluy avaient été très peu touchés par le christianisme. Plusieurs villages kenyahs devinrent chrétiens, mais, dispersés à la périphérie de la région, ils entretenaient peu de contacts avec les Kayan. D'ailleurs, à cette époque, seuls les fondamentalistes étaient actifs (le *Borneo Evangelical Mission*; en malais, *Sidang Injil Borneo* (SIB)), et les Kayan les rejetèrent aussitôt, à cause de leurs idées étroites⁴. Le Bungan put donc se développer sans compétition pendant au moins une décennie. Il présentait les mêmes avantages que le christianisme (voir plus haut); en outre, c'était un mouvement indigène. Dans le Baluy, on mentionne une raison supplémentaire de conversion : autrefois, la religion était bonne et efficace, mais les gens avaient oublié les rituels et ne savaient plus observer correctement les tabous. Il fallait donc changer de système religieux.

Au départ, la réaction au Bungan ne fut pas uniformément positive. Les prêtres et l'aristocratie s'y opposaient fermement, les uns pour préserver leur fonction religieuse, les autres pour maintenir l'idéologie qui légitimait leur position sociale. À Uma Bawang, premier village du Baluy à accepter le Bungan, six familles se convertirent sur le champ, malgré l'opposition du chef et des prêtres. Pour comprendre leur position sociale, il faut d'abord décrire brièvement le système politique et la stratification kayan. Il existe quatre strates, les *marens*, les *hipuys*, les *panyins* et les *dipens*. Les *panyins*

³ « The Bungan Cult gained a following in the Apo Kayan but never had the adherents and prestige it had in Sarawak. In the Apo Kayan it remained a cult of the common man and few *paran* [ruling stratum] adopted it. According to informants, *paran* felt it was a shallow, rootless system. Djuk Apoi was, after all, only a *panyin* [commoner] and it was absurd that a religious system should be based on the dreams of a commoner. They considered the Bungan Cult inferior to *Adat Lama* [the old religion] and some even considered it inferior to Christianity... By the time of my study in 1970, Long Nawang had only two people who claimed to be followers of Bungan Malan » (Whittier 1973:153).

⁴ Un seul village kayan se convertit au christianisme, Uma Kahai. Sa position géographique l'isole des autres Kayan. En outre, ce village, d'une origine ethnique différente, ne devint kayan qu'à la fin du siècle dernier (cf. Low 1882:81).

forment 70% de la population, et les autres 10% chacune. Les *marens* constituent la strate dominante, les *dipens* sont les esclaves des *marens*, et les *hipuys* et les *panyins*, les gens du commun. Au point de vue social, ces derniers occupent une position identique : partageant les mêmes droits et devoirs, ils doivent en particulier participer à des corvées pour la strate dominante. Au point de vue rituel, les *panyins* et les *hipuys* appartiennent à deux catégories opposées : les *hipuys* et les *marens* sont les « êtres supérieurs » (*kelunan jia*), tandis que les *panyins* et les *dipens* sont les « êtres inférieurs » (*kelunan ji'ek*). Cette division des gens du commun en deux catégories est structurellement importante, pour des raisons qu'il n'est pas nécessaire de développer ici (cf. Rousseau 1979). D'autre part, les *panyins* sont eux aussi différenciés : certains d'entre eux font partie d'une catégorie spéciale, les « *panyins* supérieurs » (*panyin jia*). Une famille peut atteindre et maintenir ce statut si elle est régulièrement prospère et si certains de ses membres jouent un rôle prédominant dans les affaires du village; en outre, les *panyins* supérieurs comptent souvent quelques ancêtres *marens* ou *hipuys*. Les *hipuys* et les *panyins* supérieurs jouent un rôle politique crucial : ils conseillent le chef, l'aident à prendre des décisions et à les faire appliquer; d'autre part ils représentent les gens du commun, et tentent d'influencer le chef à agir pour le bien public; ils font aussi pression sur lui pour l'empêcher de trop exploiter les membres de son village.

Des six familles d'Uma Bawang qui acceptèrent immédiatement l'*adat Bungan*, deux étaient *hipuys*, une *panyin* supérieure, et deux des trois autres avaient des liens de parenté étroits avec eux. Bien sûr, la disparition des augures et des tabous représentait un avantage majeur du Bungan; mais ils cédaient aussi à des raisons plus spécifiquement sociales pour s'y joindre. D'abord, le coût des rituels de l'ancienne religion les empêchait d'accumuler des richesses. Ils voyaient aussi des avantages politiques au Bungan : ce nouveau système théologique ne légitimait pas le pouvoir de la strate dominante. En effet, encore aujourd'hui, on entend souvent dire que « Dans l'*adat Bungan*, nous sommes tous égaux, contrairement à l'ancienne religion ». Le Bungan représentait un moyen d'affaiblir la chefferie héréditaire, et les *hipuys* et les *panyins* supérieurs qui œuvraient déjà dans ce sens l'acceptèrent les premiers. Au même moment, les pressions extérieures leur facilitaient la tâche. Avant la deuxième guerre mondiale, les groupes de l'intérieur avaient dans l'ensemble été laissés à eux-mêmes; le seul changement d'importance avait été l'abolition de la chasse aux têtes (cf. Pringle 1971). Quand Sarawak devint une colonie britannique, les administrateurs commencèrent à jouer un rôle beaucoup plus actif. Ils voyaient d'un mauvais œil le système traditionnel de stratification sociale, en particulier l'esclavage, et lors de leurs visites dans les villages, ils encourageaient le développement d'une idéologie démocratique⁵.

⁵ Voilà peut-être pourquoi certains administrateurs réagirent favorablement au Bungan, par exemple White (1956:474).

Devant l'enthousiasme général, les chefs n'eurent guère le choix que de suivre le mouvement. À Uma Bawang, la conversion s'effectua donc en trois phases : d'abord les six familles, suivies par la majorité de la population, enfin les prêtres et le chef. Ce dernier se débarrassa alors des trophées et des talismans sous sa garde. Certains des premiers convertis devinrent les officiants de la nouvelle religion. Ils ne se considéraient pas des prêtres (*dayong*), mais plutôt des instructeurs (*guru Bungan*). Pour jouer ce rôle, il suffisait de connaître les prières appropriées, alors que, dans la religion traditionnelle, c'était les esprits qui appelaient les gens à la prêtrise. Donc, n'importe qui pouvait devenir *guru Bungan*. Ils ne recevaient qu'un paiement symbolique pour leurs services : un clou et un *gayong* (environ 0.3 litre) de riz.

Soulignons que le processus de conversion implique toute la famille, parce que chez les Kayan l'unité domestique, et non l'individu, constitue l'entité rituelle. Donc, si un membre d'une famille transgressait un tabou, tous en subissaient les conséquences. Mais l'ensemble du village représente aussi une unité rituelle, et si la scission entre le Bungan et la religion traditionnelle avait persisté, il aurait été nécessaire de diviser le village en deux sections.

Les choses n'en restèrent pas là. La conversion d'Uma Bawang fut suivie d'une longue période de pluie et, dans un rêve, le chef apprit qu'il n'aurait pas dû jeter tous les talismans qui protégeaient autrefois le village, et il les remit à leur place d'honneur. Son geste avait une grande importance symbolique : sans rejeter l'*adat Bungan*, il suggérait que l'ancienne religion contenait des éléments positifs. Une période de compétition entre les *guru Bungan* et les *dayongs* s'ensuivit, et ces derniers réussirent à remettre en vigueur la plupart des anciens rituels sous une forme atténuée : leur coût et leur durée en étaient réduits, de même que les tabous qui y étaient attachés. Les prêtres réussirent rapidement à reprendre le contrôle de la religion, et les *guru Bungan* perdirent leur position. La tentative de transformation idéologique se soldait donc par un échec, car le Bungan était redéfini de telle façon qu'il légitimait de nouveau l'inégalité sociale : les rituels et les mythes niaient le principe selon lequel « dans l'*adat Bungan*, nous sommes tous égaux ».

Cette transformation fut indirectement entérinée par Jok Apuy lui-même, quand il visita le Baluy en 1952, car il accepta que chaque village choisisse des pratiques rituelles différentes, comme dans le passé. Certains Kayans considèrent la mort de Jok Apuy comme une punition pour avoir trahi le vrai *adat Bungan*. Dans l'ensemble, la plupart des gens s'accoutument bien du Bungan sous sa forme actuelle. Ils trouvent la nouvelle religion plus facile à pratiquer que l'ancienne, et plus efficace. Cependant, les convertis de la première heure regrettent toujours que la religion ait perdu sa simplicité originelle. À l'autre extrême, quelques personnes âgées se plaignent que le Bungan ne leur donne pas autant d'occasions de s'amuser :

les festivals anciens avaient le caractère de carnivals, et les trances étaient communes. Mais il s'agit là de désavantages mineurs.

L'appropriation du Bungan par les prêtres s'accompagna de remaniements théologiques. Autrefois, les esprits les plus puissants étaient Lake' Tenangan, sa femme Doh Tenangan, et la sœur de cette dernière, Dipuy. Lake' et Doh Tenangan furent identifiés à Penyelong Luan (ou Pesilong Luan) et Bungan Malan. (Il est probable que cette identification existait déjà traditionnellement). La nouveauté consistait à rejeter Dipuy, la responsable des tabous et des augures. En d'autres termes, l'*adat Bungan* se résumait donc en une réforme limitée de l'ancienne religion. La strate dominante joua un rôle direct dans la réintégration de Bungan. En 1962, Baling Avun, chef d'Uma Aging⁶, convoqua une réunion de chefs et de prêtres (Prattis 1963:83) afin d'établir une orthodoxie bungan et de devenir le leader de la nouvelle religion. Il ne réussit guère dans ses ambitions personnelles, mais cette rencontre contribua certainement à assurer l'orientation conservatrice de l'*adat Bungan*. En 1967, il publia une brève description des procédures à suivre pour les diverses cérémonies (Baling 1967), mais cet ouvrage resta lettre morte à l'extérieur de son village⁷.

En conclusion, les changements socio-politiques et le désir de résister au prosélytisme chrétien donnèrent naissance à l'*adat Bungan*, mais dans l'Apau Kayan la compétition trop immédiate avec les missionnaires empêcha le mouvement de s'enraciner. De façon plus atténuée, la même situation se produisit dans le Baram. Au Baluy, par contre, le Bungan se développa indépendamment. En incluant une grande partie de l'ancienne religion, le Bungan du Baluy acquit plus de substance et de continuité⁸. D'autre part, les prêtres et la strate dominante réussirent à neutraliser, ou du moins à affaiblir, son idéologie égalitaire.

▣ Adat Tenangan

Aux environs de 1966, un nouveau mouvement apparut dans un village kayan du Baluy, Uma Apan. Après trois jours d'inconscience, Bawang, une femme *maren* d'environ 40 ans, raconta son expérience. Doh Tenangan lui avait révélé en rêve les règles de conduite à suivre, de même qu'un système de croyances. Désormais, Doh Tenangan devient le seul être surnaturel; les cérémonies et tabous de toutes sortes ne signifient rien. (C'est pourquoi cette religion s'appelle aussi *adat tua*, « la religion sans rien »). Dans l'*adat Tenangan*, il n'existe aucun calendrier rituel. Tout vient de l'eau. Si quelqu'un est malade, il suffit de le plonger dans de l'eau claire, ou tout au

⁶ L'un des trois chefs les plus importants du Baluy, avec ceux d'Uma Bawang et Uma Juman.

⁷ Notons que ce texte fut préparé avec l'aide technique d'un membre du Peace Corps.

⁸ Contrairement à ce que Prattis (1963:68) suggère, le contenu de la religion Bungan n'a pas subi l'influence du christianisme.

moins de l'en asperger et de lui en faire boire, tout en demandant l'aide de Doh Tenangan. L'*adat Tenangan* est la seule vraie religion, qui existait à l'origine de l'humanité, c'est l'*adat pare aya.*, « l'*adat* du gros riz », qui correspond à une période paradisiaque dépourvue de contraintes, où un seul grain de riz pouvait rassasier. Au début, presque tous les membres d'Uma Apan adoptèrent ce nouvel *adat*, mais ils revinrent rapidement au Bungan. En effet, trois des personnes que Bawang avait traitées selon sa nouvelle religion moururent; cela démontrait l'inefficacité de l'*adat Tenangan*. En 1970, seulement quelques familles dans deux villages suivaient encore cette religion.

L'*adat Tenangan* est symptomatique de cette période de changement religieux. Tous les villages du Baluy ne se convertirent pas en même temps au Bungan. Au départ, la nature même de ce nouveau système n'était pas établie fermement. En outre, Bawang, la fondatrice de l'*adat Tenangan*, n'avait pas l'exclusivité des révélations célestes. Dans le village d'*Uma Lesong*, un homme perdit la raison pendant une période prolongée. Il prit par la suite le nom de Lirong Apo Token, et raconta avoir séjourné un an en compagnie de Doh Tenangan et fréquenté l'école avec l'enfant de cette dernière. Il fut pendant un certain temps une figure importante du Bungan (cf. Pratis 1963:69-70); il cherchait en particulier à modifier les rituels. Mais il retourna très rapidement dans l'ombre.

Finalement, il existe des individus qui ne pratiquent aucune religion. Ceci semble résulter de l'instabilité religieuse de ces dernières années, mais il se peut qu'il y ait eu également des agnostiques avant l'arrivée du Bungan. J'ai souvent entendu des hommes exprimer leur regret de ne pouvoir se libérer de toute religion.

☐ De nouveau, le christianisme

Dans l'Apau Kayan, le christianisme continua à se répandre. Pendant la confrontation entre l'Indonésie et la Malaysia (1963-65), les conversions furent grandement stimulées par des membres de l'armée indonésienne. Ils utilisaient le syllogisme suivant : « Les communistes n'ont pas de religion; donc, toute personne qui est sans religion est un communiste » (Whittier 1973:146). Or, ajoutaient-ils, les *adats* traditionnels ne constituent pas de vraies religions, car ils ne possèdent pas de livre (c'est-à-dire de Bible ou de Coran, etc.). En outre, un officier présentait son argument de façon très convaincante : tenant dans une main une balle et dans l'autre une Bible, il suggérait à son auditoire le meilleur choix à faire (Conley 1973:312). Dans l'Apau Kayan, la majorité de la population est maintenant chrétienne.

En 1970, la situation différait beaucoup dans le Baluy, où les chrétiens ne formaient qu'une minorité. Tous les villages à majorité chrétienne étaient kenaryah, sauf un, kayan. Trois d'entre eux, convertis dans l'Apau Kayan

avant d'émigrer au Baluy, étaient passés de KINGMI à SIB, donc d'un groupe fondamentaliste à l'autre. Un des deux autres villages kenyahs, à proximité du Baram, est devenu catholique.

Il existait d'autre part quelques chrétiens SIB dans plusieurs villages kayans, pour les raisons suivantes. Certains enfants étaient pensionnaires dans d'autres villages. Alors qu'ils étaient séparés de leurs parents, et à l'insu de ceux-ci, les enseignants réussissaient à en convertir. Quand ces enfants revenaient chez eux, les parents, consternés, tentaient de les faire revenir sur leur décision, mais habituellement sans succès, parce que les missionnaires leur disaient qu'on ne pouvait abandonner le christianisme sans encourir une punition surnaturelle. Dans plusieurs cas, les parents adoptèrent par la suite la religion de leurs enfants parce qu'ils ne voulaient pas en être séparés dans l'autre monde. (Les dieux chrétien et bungan sont distincts). Des familles se convertirent aussi parce que les rituels bungans n'avaient pas réussi à les guérir, et ils espéraient plus de succès avec le christianisme.

Ces changements causèrent des conflits. Dans l'*adat Bungan*, il faut observer certains tabous relativement mineurs à l'occasion de cérémonies. Les convertis, ne se sentant plus liés par ces prohibitions, les transgressaient, profanant ainsi l'acte religieux. On résolut rapidement ce problème : dans quelques villages, les chrétiens formèrent une maison indépendante; plus souvent, ils choisirent d'observer les tabous par respect pour la majorité. Mais il y avait plus grave : chez les Kayan, la culture du riz se fait en coopération entre plusieurs unités domestiques, et pour des raisons techniques et sociales, les groupes de coopération se réorganisent avec un personnel différent à chaque phase du cycle agricole (cf. Rousseau 1977:137-139). Comme le dimanche était un jour de repos obligatoire pour eux, les chrétiens devaient former un groupe indépendant, ou, à cause de leur nombre restreint, travailler seuls. On les trouvait donc antisociaux, car l'un des buts du système consiste à maintenir l'unité du village. Dans l'ensemble, cependant, les problèmes causés par la diversité religieuse restaient plutôt minimes. Au début, bon nombre de gens réagirent de façon négative, mais comme les chrétiens obtenaient d'aussi bonnes récoltes que les fidèles du Bungan, on en conclut que le christianisme était acceptable.

En effet, chez les Kayan, on juge une religion à son efficacité, non à la véracité de sa doctrine. Il se peut, disent-ils, que les croyances contradictoires de différentes religions soient également vraies : elles expriment simplement diverses facettes de la réalité. Mais une religion doit de toute nécessité contribuer au bien-être et à la prospérité matérielle de ses fidèles. C'est dans cette optique que l'*adat Bungan* fut accepté et l'*adat Tenangan* rejeté.

En 1971, les Kayan chrétiens du Baluy restaient en minorité, et leur nombre augmentait lentement. En général, on les laissait à eux-mêmes :

par exemple, en un an, pas un missionnaire n'avait visité les 42 chrétiens d'Uma Bawang (soit 20% de la population). Sous plusieurs aspects, ils calquaient leurs rituels sur ceux du Bungan. Ils transgressaient allègrement les tabous contre le tabac et l'alcool, sauf à l'occasion des plus grandes fêtes (Noël, Pâques). Même alors, certains d'entre eux brassaient de la bière pour leurs visiteurs de religion bungan. En effet, les chrétiens, régulièrement invités aux cérémonies de ces derniers, en profitaient pour réciprociser.

En 1971, des facteurs extérieurs vinrent changer la configuration religieuse du Baluy. Les premières élections avaient eu lieu en 1963, et les deux partis qui avaient recueilli le plus de voix étaient le *Parti Pesaka* et le *Sarawak United People's Party* (SUPP). Le candidat du Pesaka, un Kayan, fut élu et rapidement nommé ministre⁹.

Quand en 1970 le candidat du SUPP le battit¹⁰, il fut influencé par un homme politique important du Baram. Ce dernier, un aristocrate kenyah qui avait joué un rôle majeur dans la conversion au catholicisme des Kenyah et des Kayan du Baram, était aussi un membre influent du Pesaka. Il considérait le catholicisme comme un moyen d'unifier les groupes ethniques de l'intérieur, et donc de leur donner plus de poids dans la vie politique de Sarawak. L'ex-ministre crut que s'il acceptait le catholicisme et réussissait à entraîner la population à sa suite, cela raffermirait son influence politique dans la région.

En avril 1971, il invita tous les chefs des villages environnants à discuter de son projet qu'il présentait ainsi : a) Beaucoup d'écoliers sont maintenant chrétiens, imitons-les ! b) Les SIB pourraient devenir catholiques, ce qui éliminerait le clivage religieux ; c) Le catholicisme dépasse le christianisme SIB parce qu'il n'a pas les tabous de ce dernier : il permet de fumer, de boire de l'alcool, de travailler le dimanche, de continuer à utiliser les talismans traditionnels et de bénéficier des séances chamaniques en cas de maladie ; d) Les missionnaires nous aideront matériellement ; peut-être pourront-ils construire une école secondaire à Balaya (le chef-lieu du sous-district) ; e) Si nous devons aller à l'hôpital de Sibü (une ville côtière), les missionnaires catholiques de l'endroit pourront nous rendre visite et, au besoin, nous apporter de l'aide.

La réaction initiale resta assez tiède et parfois hostile. Il décida malgré tout d'aller de l'avant. L'aristocrate kenyah fit pression sur l'évêque de Kuching pour qu'il délègue deux missionnaires à Belaga. En avril 1972,

⁹ Il fait partie de la strate dominante (*maren*) et serait normalement devenu le chef de son village. À cette époque, l'un des rares Kayan du Baluy possédant une instruction primaire, il était instituteur. Sans porter le titre de chef (il laissait cette tâche à son beau-frère), il demeurait en fait le leader de son village.

¹⁰ C'est aussi un *maren*, et le beau-frère du chef du village d'Uma Juman.

l'ex-ministre organisa chez lui une réunion à laquelle il convia les membres des villages avoisinants, de même que les notables de villages plus distants. Il avait amené avec lui l'évêque de Kuching, un des missionnaires, l'aristocrate kenyah, et l'administrateur du district. Ce soir-là, la plupart des membres du village annoncèrent leur intention de passer au catholicisme. L'aristocrate kenyah dans un long plaidoyer expliqua les nombreux avantages de cette religion, encourageant les disciples SIB à changer de bannière¹¹. Ensuite, l'ex-ministre entama un discours politique où il critiqua son rival SUPP et les partisans de ce dernier. Après avoir répété en somme ses arguments de l'année précédente, il en ajouta un nouveau : « Si nos enfants vont travailler dans les régions côtières, ils pourraient être attirés par le communisme; mais s'ils sont chrétiens, le danger disparaît ». Plus tard dans la soirée, il fit un dernier adieu à l'esprit puissant. Belawan, qui jusque-là assurait sa prospérité.

Les résultats de ce battage publicitaire furent moins marqués que l'ex-ministre l'espérait. Certains villages acceptèrent le catholicisme mais d'autres hésitent encore. Il a échoué totalement dans sa tentative d'attirer les chrétiens SIB au catholicisme. En outre, pour contrer les conséquences politiques de ce mouvement, son rival SUPP, lui-même SIB, commença à faire du prosélytisme, et avec quelque succès. On voit là l'embryon d'une polarisation politique et religieuse, avec les catholiques favorables au Pesaka, et les SIB au SUPP.

L'adoption du catholicisme ne découle pas seulement de pressions politiques : pour de nombreux Kayan, cette religion semble intrinsèquement plus acceptable que le fondamentalisme, pour les raisons déjà mentionnées. En outre, certains Kayan font le raisonnement suivant : le christianisme vient des Européens; le catholicisme surpasse donc le SIB, parce que ses missionnaires sont européens, tandis que ceux du SIB sont indigènes¹². Certaines rumeurs contribuèrent aussi à faciliter le mouvement. L'ex-ministre et d'autres personnes laissèrent entendre que les catholiques pouvaient continuer à utiliser les anciens talismans et à pratiquer les cérémonies chamaniques pour guérir les malades; les prêtres eux-mêmes ne démentaient pas ces rumeurs, ni ne soulignaient-ils l'interdiction du divorce pour les catholiques. Ainsi, un chamane converti expliquait que l'efficacité de ses rituels provenait maintenant de Dieu (*Tuhan*) plutôt que des esprits qui l'aidaient autrefois.

¹¹ Les prêtres catholiques n'encouragent pas une telle politique, pour éviter la compétition entre groupes missionnaires. Les Anglicans et les Méthodistes partagent ce point de vue, mais non les fondamentalistes : « KINGMI people have heard from the missionaries that the Catholics are not 'real' Christians » (Whittier 1973:147). Les missionnaires SIB ont la même attitude.

¹² Les missionnaires fondamentalistes donnent en effet beaucoup d'importance à l'indigénisation du personnel religieux, ce que les catholiques ne peuvent imiter à cause du niveau d'instruction requis pour la prêtrise et aussi de la règle du célibat, qui rendent le recrutement plus difficile. Dans le Baluy, les missionnaires SIB font partie d'un groupe ethnique tout à fait distinct des Kayan.

☐ Conclusion

En moins de quarante ans, la population du centre de Bornéo a subi une série de transformations religieuses à conséquences multiples. La religion traditionnelle n'était qu'un aspect de l'organisation sociale et culturelle (*adat*). Avec le Bungan et le christianisme, l'*adat* religieux se distingue des autres *adats*; la religion acquiert une plus grande autonomie (cf. Rousseau 1978:101). Celle-ci, bien sûr plus marquée pour le christianisme que le Bungan, s'accompagne alors d'une dépendance à l'égard des hiérarchies religieuses extérieures au village.

Ce sont d'abord des circonstances extérieures aux sociétés du centre de Bornéo qui déclenchèrent ces transformations, mais elles s'effectuèrent selon une logique interne. Nous avons vu que les Kayan et les Kenyah réagirent différemment au christianisme, ce qui s'explique par les différences intrinsèques de leurs cultures respectives. (L'analyse de cette différence, soulignée par plusieurs auteurs, reste à faire). D'autre part, les tensions créées par le système de stratification contribuèrent de façon décisive au développement de l'*adat Bungan* : en fait une réaction contre une religion onéreuse, c'était aussi une tentative infructueuse pour réduire le pouvoir et l'exploitation de la strate dominante.

BIBLIOGRAPHIE

AICHNER P.

1956 « Adat Bungan », *Sarawak Museum Journal*, 7:476-477.

BALING A.

Ms. *Adat-adat bangsa Kayan*. Ms. dactylographié écrit en 1963.

1967 *Bup adat Bungan*. Ronéotypé.

BIT N.

Ms. *How Christianity and Bungan religion come to Kenyah ?* [sic] Ms. dactylographié.

CONLEY W.W.

1973 *The Kalimantan Kenyah : a study of tribal conversion in terms of dynamic cultural themes*. Ph.D. dissertation, Fuller Theological Seminary.

GALVIN A.D.

1975 « The passing of a Kenyah chief (The Hon'ble Senator Dato Temenggong Aban Lawai Jau) », *Sarawak Museum Journal*, 23:81-90.

LOW H.B.

1882 « Journal of a trip up the Rejang », *Sarawak Gazette*, 52-54, 62-65, 72-73, 81-83, 93-96.

- PRATTIS I.
1963 « The Kayan-Kenyah 'Bungan cult' », *Sarawak Museum Journal*, 11:64-87.
- PRINGLE R.
1971 « The Brookes of Sarawak : reformers in spite of themselves », *Sarawak Museum Journal*, 19:53-76.
- ROUSSEAU J.
1974 *The peoples of central Borneo* (éd.). Special issue of the Sarawak Museum Journal, vol. 22.
1975 « Ethnic identity and social relations in central Borneo », in *Pluralism in Malaysia : myth and reality* (J.A. Nagata, éd.). Leiden: E.J. Brill, 32-49.
1977 « Kayan agriculture », *Sarawak Museum Journal*, 25:129-156.
1978 « Quel est l'objet de l'anthropologie religieuse ? », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 8:99-111.
1979 « Kayan stratification », *Man* 14.
- SANDIN B.
Ms. *General Belaga lore survey report*. Ms. dactylographié.
- SELLATO B.
Ms. *Relevé des villages et des groupes ethniques de la haute Mahakam (Est-Kalimantan)*. Ms. dactylographié.
- SOUTHWELL C.H.
1959 « The Kayans and Kenyahs », in *The peoples of Sarawak* (T. Harrisson, éd.). Huching: Sarawak Museum, 39-56.
- WHITE E.
1956 « Bungan : a new Kayan belief », *Sarawak Museum Journal*, 7:472-475.