Goffman en Afrique

Les cortèges des tabancas et les cadres de l'expérience (Cap-Vert)

Wilson Trajano Filho

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/16620>

DOI : 10.4000/etudesafricaines.16620

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 mars 2011

Pagination : 193-236

ISBN : 978-2-7132-2297-9

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Wilson Trajano Filho, « Goffman en Afrique », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 201 | 2011, mis en ligne le 05 mai 2013, consulté le 23 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/16620> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.16620>

Ce document a été généré automatiquement le 23 avril 2022.

© Cahiers d'Études africaines

Goffman en Afrique

Les cortèges des tabancas et les cadres de l'expérience (Cap-Vert)

Wilson Trajano Filho

- 1 À travers la description des événements qui se déroulent au cours des cortèges des *tabancas* du Cap-Vert et l'idée d'ordonnancement qui les régleme, je vais démontrer que l'ordre orientant l'expérience des participants à ces moments rituels est un type de modalisation de deux cadres primaires : le cadre militaire et celui du pèlerinage. La terminologie utilisée suggère immédiatement ma source d'inspiration. Le cadre et la modalisation sont les formes que j'ai rencontrées pour traduire les concepts de *frame (work)* et de *keying*, à l'origine de l'effort de Goffman (1986) pour comprendre la structure organisant l'expérience de convivialité. Elles servent à se référer aux schémas d'interprétation que les personnes utilisent pour définir et donner sens aux situations sociales qu'elles expérimentent. À travers ces armatures, les sujets aperçoivent, identifient, repèrent et nomment les situations sociales auxquelles ils participent. Le cadre consiste en « principes d'organisation structurant les événements — du moins les événements dits sociaux — ainsi que notre regard sur eux » (*ibid.* : 10-11). De tels principes peuvent prendre la forme rigoureuse de règles et de postulats, mais ils peuvent aussi être tout simplement diffus, et se présenter sous la forme de dispositions, d'attitudes ou de perspectives (*ibid.* : 21). On encadre tout ce que l'on éprouve en deux types de cadres généraux : des cadres primaires naturels relatifs aux événements non guidés par l'action humaine, et des cadres primaires sociaux, présupposant l'intention, la motivation, l'intelligence et une forme de contrôle de la part des sujets sociaux.
- 2 Selon la perspective de Goffman, les différents cadres primaires d'une société fonctionnent comme des modèles. Ceux-ci, une fois transformés, font apparaître de nouveaux cadres. D'après l'auteur, contrairement au foisonnement de cadres primaires, les transformations sont de deux types généraux. La première transformation, Goffman l'appelle la modalisation (*keying*), il la définit comme étant « un ensemble de conventions par lesquelles une activité donnée, déjà pourvue d'un sens par l'application d'un cadre primaire, se transforme en une autre activité qui prend la première comme modèle mais que les participants considèrent comme étant

sensiblement différente » (*ibid.* : 43-44). Le second type de transformation d' un cadre primaire est la fabrication : « d' efforts délibérés, individuels ou collectifs, destinés à désorienter l' activité d' un individu ou d' un ensemble d' individus et qui vont jusqu' à fausser leurs convictions sur les cours des choses » (*ibid.* : 83).

- 3 Le but de mon travail n' est pas de détailler ici la classification des mécanismes à l' origine des transformations des cadres primaires et d' agrandir ainsi un *thésaurus* terminologique déjà volumineux. Mon unité d' analyse est constituée par les festivités de la *tabanca* et en particulier à l' intérieur de celles-ci : le cortège ou la ronde. Il s' agit d' un événement beaucoup plus complexe que les interactions ou les situations sociales microscopiques qui étaient l' ordre privilégié par Goffman. Le fragment de réalité que j' essaie de travailler est plus grand que les morceaux traditionnellement traités par l' analyse des cadres. Au cours de la ronde, une myriade d' activités simultanées se produit, chacune organisée selon le cadre qui lui donne sens et en accord avec l' institution qui la soutient. Le cortège est traité ici comme un cadre contenant plusieurs transformations. Le fait d' appartenir à la classe des modalisations ou à celle des fabrications ne présente pas d' intérêt pour mon analyse. L' intention consiste en un exercice d' application des outils développés par Goffman au cours de l' analyse des rites et des institutions sociales afin de vérifier leur productivité dans des champs plus vastes de la vie sociale (institutions, formes organisées et, pourquoi pas, structures). L' analyse des cortèges de la *tabanca* me conduit à faire un mouvement entre le micro et le macro et à réfléchir sur la possibilité de leur intégration à l' aide des outils analytiques élaborés au départ pour traiter de l' ordre de l' interaction¹. À ce sujet, je prends toute liberté avec la source qui m' inspire, quitte à m' exposer à l' accusation de mutilation de la pensée d' autrui. J' assume volontiers ce risque à condition que mon effort permette de donner davantage de sens aux études de cas ethnographiques ainsi qu' à la critique conceptuelle que je mets en discussion.

L' organisation de la *tabanca*

- 4 La *tabanca* cap-verdienne est une institution dont l' objectif déclaré est de vénérer le saint patron qui protège et bénit la communauté. Cependant, la vénération n' est pas le seul but de la *tabanca*. Celle-ci fonctionne également comme une institution de secours mutuel coordonnant et contrôlant la réciprocité et la solidarité au sein des communautés et entre elles. La *tabanca* a donc aussi une existence effective en dehors des périodes de festivités et elle est présente au sein des différentes activités de la vie collective. La *tabanca* suscite l' entraide au sein des communautés rurales. Elle coordonne ainsi un réseau complexe de travail communautaire connu sous le nom de *junta mon*, tourné en particulier vers les activités du cycle agricole (préparation de la terre, plantation et travaux d' entretien), mais aussi vers la construction de maisons. Elle fournit à ses associés un moyen de surmonter les obstacles consécutifs au manque de force de travail à l' intérieur des unités domestiques, dans une société où une part importante des hommes adultes est émigrée. Pour cette raison, elle assure une fonction de cohésion sociale qui stabilise des relations qui autrement seraient perçues comme strictement économiques, donc dépourvues de toute valeur sociale. Outre le travail collectif à l' intérieur de la communauté, la *tabanca* participe également au tissage de liens de réciprocité entre communautés, dans la mesure où elle aide les paysans les plus aisés des voisinages à recruter les quelques travailleurs disponibles pour assurer les

soins de la terre comme rétribution aux donations qu' ils font à l' association en leur qualité de rois ou de reines de l' abri — *reis* ou *rainhas de agasalho* (voir *infra*).

- 5 Le mode d' action de la *tabanca* suggère qu' il s' agit d' une institution totale. En participant à des activités, ses membres apprennent à vénérer, à aimer, à fêter, à travailler et à vivre en communauté. La *tabanca* crée un ordre social, connu sous le nom de « loi de la *tabanca* », qui se révèle au cours des cortèges réalisés en vue d' obtenir les donations des rois ou des reines de l' abri. En tant qu' institution de dévotion, elle établit des formes prescrites d' action au cours de certains événements importants de la vie sociale, telles que funérailles et prières collectives. En outre, elle inculque des valeurs morales et religieuses marquant les manifestations de convivialité de ses membres. Tout en orientant les formes locales de sociabilité, elle intervient dans la création et le maintien des règles de bienséance, fonde des pratiques de générosité et de solidarité parmi ses associés, élabore des tabous vis-à-vis des comportements considérés inadéquats entre hommes et femmes et puni par des amendes et des peines de prison symboliques ceux qui enfreignent ces règles. Enfin, elle crée des formes de divertissement destinées aux paysans et aux ouvriers, c' est-à-dire à tous ceux qui n' ont pas accès à celles dont jouit l' élite.
- 6 La *tabanca* possède une organisation interne qui émule celle de la société, ce qui fait d' elle un système social en réduction. Elle a ses rois et ses reines, ses gouverneurs et ses ministres, ses médecins et infirmières, ses agents de police et ses voleurs, ses soldats armés et en uniforme, ses notables (conseillers), ses gens simples et subordonnés, qui reçoivent les noms de *bazados*, *catibas* (captives) ou *negas* (noires). La *tabanca* est une institution créole, ayant l' œkoumène culturel africain comme l' une de ses sources constitutives. Elle voit ainsi sa structure marquée par un attribut fréquemment rencontré dans les cultures politiques des sociétés de l' Afrique subsaharienne : les structures duelles de pouvoir et d' autorité². L' organisation des activités et la division du travail au sein de la *tabanca* sont orientées par une double structure de positions opérant dans la vie sociale suivant deux plans : le quotidien et le rituel.
- 7 Selon le modèle idéal de la *tabanca*, on rencontre de nombreux rôles sociaux composant la structure de positions rituelles. Le roi et la reine du champ (*rei* et *rainha de campo*, connus aussi comme *rei* et *rainha di ta bai* ou *di ordi*) président le cortège fait par la communauté à la recherche de l' image du saint volé et en visite au roi ou à la reine de l' abri³. Le roi et la reine de la cour (*rei* et *rainha de corte*, également connus comme le *rei* et la *rainha di festa* ou *di kasa*) restent à la cour ou à la chapelle montée sur place en hommage au saint patron. Il revient au roi de présider les cérémonies où sont exécutées les salves en hommage au saint la semaine précédant le cortège. La reine, à son tour, doit commander les activités liées à la commensalité. Le commandant militaire est le principal auxiliaire du roi du champ, tout en étant le responsable de l' ordre et de la discipline du cortège. Il mène les soldats armés de « faux-fusils en bois en forme de jouets » et les personnes portant des allégories d' avions et de barques de guerre. Les joueurs de tambour et de lambis (coquilles de buccin utilisées comme instruments à vent) produisent une musique très particulière qui, en dehors du contexte festif, est déjà perçue comme un genre musical autonome dans l' industrie culturelle débutante du Cap-Vert. Il s' agit de fonctions exclusivement réservées aux hommes, en général les plus âgés, très respectés localement. Devant le cortège, les filles du saint ou les *pombas* (les palombes), demoiselles de compagnie de la reine du champ, dansent gracieusement. Avec elles, devant le cortège, un personnage masculin balaie le

chemin en vue du passage du roi et de la reine. La *mandora* (l'équivalent féminin du commandant) assiste la reine dans le commandement des *negas* ou *catibas*⁴. Les *bazados* (formés par des hommes) avec les *catibas* (représentées par des femmes) et les soldats constituent l'essentiel des associés. On y trouve également toute une série de personnages représentant les professionnels de la société, entre autres : les médecins et infirmières donnant des consultations, dispensant aux assistants du cortège des confiseries en guise de remèdes ; les agents de police en uniforme organisant la circulation tout au long du trajet ; les juges en toge et les autorités religieuses en habits ecclésiastiques. En outre, le modèle idéal fait également mention d'un autre ensemble de personnages rituels. Le mulot et la mule (*maçu ku besta*) sont deux personnages aux comportements sexuels excessifs et publics. Le voleur est celui qui vole le saint ou les donations qui lui sont destinées. Dans le cortège, il est attaché et surveillé par le bourreau, responsable des châtiments aux contrevenants des règles rigides de conduite de l'association. Le milan (*falkon* ou *minhotu*) est celui qui localise la maison où se trouve le saint volé, qu'il emporte avec sagacité et vend au roi du champ. Une autre action caractéristique de ce personnage est le vol de manioc, de courges et de cannes des champs pour la revente. Une partie de l'argent obtenu ira à la *tabanca*. Le *karabes* vole, lui aussi, les donations déposées sur l'autel du saint, et tout ce qu'il dit a un sens contraire à l'usage courant. Les *burubejas* sont des femmes âgées habillées de paille verte de la tête aux pieds⁵.

- 8 Actuellement, l'action de ces personnages est de toutes façons restreinte au temps des festivités et ils n'exercent donc pas de fonctions importantes de planification ni de fonctions d'exécution des activités de l'association au-delà de la période des cortèges. Ceci suggère que le modèle idéal prévoit un écart moins important entre les structures des rôles rituels et quotidiens que celui existant actuellement. Au sein des associations actuelles, on observe une séparation accentuée entre les deux niveaux structuraux avec une nette prépondérance du dernier sur le premier, ayant comme conséquence la pénétration des positions de *leader* du plan quotidien dans le temps rituel. En outre, la structure des rôles rituels semble suivre un processus de simplification et d'amenuisement, lorsqu'on compare les festivités actuelles au modèle idéal de structure de la *tabanca* décrit par certains des chercheurs cap-verdiens (Monteiro 1948 ; Semedo & Turano 1997) et par les associés eux-mêmes quand ils font référence aux confréries passées.
- 9 Ceux qui occupent les postes du gouvernement dans la structure quotidienne de l'institution participent quelquefois aux cortèges en tant que personnages auxiliaires (plus souvent en tant que joueurs de lambis et de tambours ou en tant qu'adjoints de la *mandora*). D'une manière générale, dans les *tabancas* de province, le gouvernement est formé par des personnes âgées qui, grâce à l'expérience de l'émigration, ont accumulé un certain capital pour l'achat ou le métayage de terrains arrosables et qui ont encore une source complémentaire de revenu monétaire provenant de leur retraite à l'étranger. Ces personnes deviennent ainsi des paysans aisés ayant beaucoup de prestige et d'influence au sein de leurs communautés. D'une certaine façon, elles parrainent les associations et, à travers celles-ci, la tradition culturelle, qu'elles utilisent de manière très instrumentale pour la reproduction du capital social et symbolique déjà acquis. En général, leurs parents et leurs grands-parents ont été des rois ou des notables de *tabanca* pendant la période coloniale. Pour cette raison, ces personnes sont vues comme des gardiens de la tradition, ce qui leur donne tout de suite un capital symbolique important pour la reproduction d'un ordre social où elles occupent des positions d'

autorité et de *leaders*. Dans les *tabancas* de Praia, il s'agit de professionnels qualifiés, tels des comptables, des banquiers et des agents de police, des propriétaires commerciaux et des fonctionnaires publics de moyen échelon ayant hérité de leurs parents le goût et la familiarité pour les traditions populaires. Leur engagement au sein du gouvernement de ces associations est légitimé, dans les quartiers populaires où celles-ci ont leur siège, par leurs liens de parenté avec des rois, des reines et des commandants du passé et par une corrélation établie après l'indépendance entre ces confréries et la résistance anti-coloniale.

- 10 Le dernier type de rôle social à souligner est celui des rois ou des reines de l'abri (*reis* ou *rainhas de agasalho*). En règle générale, ils habitent en dehors de la localité où siège la *tabanca*. Chaque année, une association a trois ou quatre rois ou reines de l'abri. Pendant le cycle des festivités, elle réalise donc un nombre égal de cortèges à la recherche de leurs donateurs. C'est le seul poste dont l'occupation est temporaire et tournante. Ils sont choisis par des rois et des reines en fin de mandat et restent en poste pour trois ans⁶. À Praia, leur fonction est d'acheter le saint volé, qui est ensuite récupéré par le roi du champ en plein cortège. En province, ils doivent abriter ou protéger la *tabanca*. Au cours des festivités, ils reçoivent chez eux l'association qui arrive en cortège. Ils alimentent le groupe avec le *grogó* (le rhum local), des jus de fruits, de l'eau et des biscuits. Ils préparent un repas somptueux à l'intention de leurs chefs. À la fin de la visite, ils offrent rituellement au roi du champ ou au commandant une série de donations à l'intention du saint patron. En général, les rois ou les reines de l'abri d'une association sont liés par consanguinité ou affinité avec les notables qui les accueillent. Comme ces derniers, ce sont des paysans aisés dont les ressources permettent de prendre en charge les dépenses que cette fonction exige.
- 11 La *tabanca* est une institution de la culture *badiu*⁷. Son existence est donc limitée aux îles de Santiago et de Maio. Entre 2000 et 2001, j'ai eu connaissance de trois *tabancas* à Praia, de treize à Santa Catarina, d'une à Tarrafal et d'une enfin dans l'île de Maio. L'opinion répandue chez les intellectuels cap-verdiens est que les *tabancas* traversent actuellement une crise sévère menaçant jusqu'à leur existence (Almada 1997 : 88). Pendant ma recherche sur le terrain, j'ai en effet pu collecter des informations relatives à la récente disparition de certaines associations à Engenhos, Rombado, Tabuleiro, Covada, Ribeira da Barca (toutes dans le *concelho* de Santa Catarina) et à São Lourenço dos Órgãos. Cependant, il reste à déterminer si ces disparitions sont indicatrices d'une crise générale ou si elles représentent seulement la dernière phase du cycle de vie de ces associations. Outre ces « décès », j'ai pu témoigner de l'effervescence des *tabancas* tout en participant à des festivités au sein de neuf confréries à Santa Catarina et d'une à Praia et j'ai pu également assister à Chã de Tanque à la naissance d'une *tabanca* constituée uniquement de jeunes et d'enfants, là où existait déjà une association bien consolidée⁸.
- 12 Bien que cette institution soit centrale dans l'organisation de la vie sociale des villages paysans de l'intérieur des îles de Santiago et de Maio et des quartiers populaires de Praia, la *tabanca*, en tant qu'institution, est mal connue des jeunes des autres îles. Un commentateur anonyme observe même qu'elle peut être l'objet d'un traitement condescendant à São Vicente. À Praia, j'ai pu interroger des jeunes d'autres îles sur leur connaissance de la *tabanca*. La majorité d'entre eux la connaissent, mais la considèrent seulement comme un genre musical. Ils n'ont pas la moindre idée de sa

nature institutionnelle ni de sa fonction dans l'organisation de la solidarité collective et sa structure de rôles et de positions.

Le cycle des festivités

- 13 Actuellement, le cycle des festivités commence une semaine avant la fête du saint patron. Pendant cette période, les *leaders* de la *tabanca* planifient et exécutent les actions nécessaires à la préparation de la fête. Ils réalisent la collecte des cotisations annuelles payées par chaque habitant adulte de la communauté et achètent des animaux de grande taille qui seront abattus pendant les festivités. Ils entrent en contact avec les rois ou les reines de l'abri pour définir le jour de la visite du cortège. Ils montent l'autel du saint patron dans la maison qui servira de cour ou de chapelle et le décorent avec des images sacrées, des chapelets et des bougies. Ils déposent les donations offertes par la communauté et par des personnes d'autres localités, y compris de l'étranger. Enfin, ils hissent le drapeau du saint patron sur le toit de la chapelle.
- 14 Dans les *tabancas* les plus organisées, pendant la semaine de préparatifs, chaque jour, des salves de tambour sont exécutées et des prières adressées au saint patron. Il s'agit d'un rituel complexe présidé par le roi de la cour (Semedo & Turano 1997 : 81-82). Certaines interdictions réglementent la réalisation des salves (entre autres après le coucher du soleil et les dimanches). Selon la croyance locale, la transgression de ces interdits constitue une offense grave au saint et peut entraîner la suppression de ses bénédictions à la communauté. Malgré toute la solennité des actes et des interdictions strictes, l'exécution des salves est émaillée de commentaires suggérant la présence d'espaces de contestation de la liturgie. Ainsi, il est considéré comme normal que le roi apprenne aux participants moins expérimentés les gestes corrects et attendus, que les plus âgés se plaignent de la façon dont les tambours sont battus, qu'ils indiquent le rythme qu'ils considèrent le plus adéquat et qu'ils critiquent la hâte avec laquelle le roi de la cour mène souvent les salves.
- 15 Le jour du saint patron commence par une messe célébrée en son hommage dans l'église la plus proche. Dans le cas des *tabancas* du *concelho* de Santa Catarina, où j'ai mené ma recherche, la messe se tient dans la ville d'Assomada. La *tabanca* se présente dûment costumée en uniforme et avec son meilleur « armement » : les tambours, les lambis, le cornet militaire, le drapeau simple du saint, toute une série d'autres drapeaux multicolores de différentes parties du monde et quelques allégories telles que des « fusils jouets » en bois, des barques et des avions. Le roi et le commandant s'habillent en uniformes militaires parfaitement propres et bien repassés, souvent avec des insignes sur les épaules et des képis sur la tête⁹. Les jeunes filles du saint et les *negas* viennent avec leurs uniformes composés de tabliers rouges avec une croix blanche et des chapeaux de paille décorés avec des rubans multicolores. Dans les associations les plus organisées, les soldats portent aussi des uniformes propres et bien arrangés. Et ceux qui incarnent les professionnels de la société (médecins, infirmières, agents de police) portent des tenues correspondant à leurs activités. Après la messe, le groupe parcourt les rues principales en un défilé gai et amusant. Le cortège s'arrête et entre chez les personnes qui ont déjà habité dans la communauté à laquelle appartient le groupe, dans les principaux bâtiments publics (école secondaire, chambre municipale, cour de justice) ainsi que dans des établissements commerciaux. Partout, la *tabanca*

reçoit des donations en argent et en produits (bouteilles de vin bon marché, *gogo*, sodas, biscuits). Des membres de l'association déguisés en médecin et en infirmière accordent des consultations et distribuent des médicaments aux passants avec des confiseries et des pastilles en guise de remèdes ; quelques-uns, habillés en agents de police, contrôlent la circulation automobile et donnent des amendes au hasard à des voitures et à des piétons ; d'autres parodient des apoplexies et des syncopes en tous genres, provoquant ainsi des rassemblements, des rires et des donations. Les boissons et les victuailles offertes sont consommées au cours de la ronde elle-même, qui peut durer trois heures ou plus. L'argent reçu, qui dans certaines occasions peut atteindre un montant de trente mille écus (trois cents euros), est attaché à des perches par les femmes de l'association au long du parcours.

- 16 Au cours de la ronde en ville, l'activité principale de la *tabanca* n'implique pas la participation de tous tout le temps. Les contraintes de la physiologie et de la performance elle-même, ainsi que des intérêts personnels font que beaucoup de participants abandonnent temporairement le cortège et s'engagent dans des activités extérieures à ce cadre. Pendant que l'association marche dans les rues d'Assomada, plusieurs personnes, y compris les *leaders*, profitent de leur présence en ville pour traiter d'affaires privées, faire des emplettes, parler avec des amis, aller aux nouvelles, mais aussi traiter de la logistique de l'organisation de la ronde, comme par exemple les mises au point de dernière minute concernant le passage du cortège avec l'exécution des salves devant une maison ou un bâtiment public. D'une part, des rois, des commandants, des médecins et d'autres participants quittent leur déguisement sans pour autant abandonner les accessoires qui les composent et deviennent à nouveau des paysans, des voisins, des chefs locaux, des producteurs de *gogo* ou simplement des personnes qui ont envie de pisser. D'autre part, des rois continuent à être rois, mais ils traitent désormais avec des personnes qui ne sont pas leurs subordonnés, autrement dit, avec des gens qui n'appartiennent pas à la *tabanca*. Les premières activités sont complètement hors cadre. En les accomplissant avec discrétion et en utilisant des signaux conventionnels qui permettent de signaler une sortie momentanée de la scène, ces personnages ne remettent pas en cause l'engagement des autres membres. En le faisant autrement, ces activités génèrent embarras, manques d'engagement et ambiguïtés sur ce qui se passe en réalité, en menaçant véritablement alors le cadre du cortège. Les autres activités appartiennent à la frange la plus extérieure du cortège et garantissent ainsi la félicité de l'événement¹⁰.
- 17 De retour à la communauté, la *tabanca* fait plusieurs tours devant des maisons ornées d'un drapeau blanc hissé sur le toit. Il s'agit des résidences de membres de l'association récemment décédés. Le cortège s'arrête alors devant ces maisons et « les grands » y sont invités. Des salves solennelles et lentes sont données en hommage aux défunts. Le groupe se dirige ensuite en file indienne chez l'un des chefs de la confrérie. Le cortège tourne plusieurs fois autour de sa maison et on entend à nouveau retentir les salves solennelles des tambours. À partir de là, le cortège se disperse.
- 18 Les plus âgés se dirigent vers le lieu où est dressé l'autel en hommage au saint et participent à la prière ou à la litanie dite en l'honneur du saint patron. Chantée dans un mélange de latin, de portugais archaïque et de créole, la litanie est dirigée par un *patri di reza*¹¹ et par un assistant. Le maître des prières supplie le saint patron, le petit Jésus, la Vierge Marie et saint José de bénir tous les présents et les habitants de la localité. Il prie pour une récolte généreuse, pour l'abondance de nourriture sur les

tables, pour la santé, pour le travail et surtout pour de « bonnes eaux » (période des pluies). Entremêlés aux cantiques, de nombreuses salves Regina, ave Maria et Notre Père sont dits par l'assemblée. Le respect et la dévotion sont les sentiments qui prévalent dans la petite salle sombre et étouffante. Cependant, cela n'empêche pas les hommes de faire de petites escapades pour aller boire un coup de *grogro* stocké dans une pièce contiguë et certaines femmes de quitter la chapelle pour traiter d'occupations urgentes chez elles ou pour commenter, observer ou encore participer à d'autres activités ayant lieu simultanément à la prière. Dans ces moments, le canal principal du cadre reste celui de la prière, mais à condition que le maître de prières et un groupe d'hommes et de femmes notables soient concernés. Dans ce cas, il y a une grande flexibilité quant à l'engagement dans des activités extérieures ou secondaires à ce cadre.

- 19 Les plus jeunes et les enfants restent à l'extérieur de la cour en gardant une certaine distance. Garçons et filles sont séparés les uns des autres. Tandis que les premiers jouent du lambis et du tambour, les filles dansent le *batuku* : une sorte de musique et de danse de l'île de Santiago jouée par des femmes chantant au rythme des mains qui percutent sur une petite masse de tissu enroulé et attaché entre les jambes alors que d'autres dansent avec beaucoup de sensualité. Ce n'est que très rarement que l'on assiste à une circulation entre les deux groupes et ce type de contact est toujours limité et rapide : une brève moquerie, un commentaire ou une caricature. Selon la « loi de la *tabanca* », durant les journées des festivités, les contacts de nature ou d'intention sexuelle sont strictement interdits, car ils représentent une offense au saint patron. Dénommée selon les circonstances *quebra michela* ou *quebra bandeja*, la transgression de cette règle était autrefois punie par la prison et une amende, même s'il s'agissait d'un couple marié. Actuellement, la peine de prison n'existe plus et les amendes ne sont appliquées que pour des ruptures considérées comme caricaturales par « les notables ».
- 20 La prière terminée, « les grands » traitent des préparatifs des activités du lendemain. La nuit tombe dans une atmosphère enthousiaste. Les jeunes filles réunies dans le *patio* en face de la chapelle poursuivent avec le *batuku*. Dans un autre *patio*, tout près de la chapelle, les garçons organisent des jeux et des divertissements afin de recueillir de l'argent pour la *tabanca*. À côté, dans le petit et seul magasin du village, quelques hommes boivent du vin portugais bon marché et du *grogro* fabriqué sur place, d'autres jouent du tambour et du lambis, musique distinctive de l'association, rêvant des filles qui exhibent de loin et avec malice leur sensualité dans la *batuku*. Les nuits peuvent être calmes ou turbulentes. Il n'est pas rare que l'abus de *grogro* conduise à des altercations entraînant des offenses, des insultes, des disputes et des blessures.
- 21 Durant la nuit, la chapelle doit être surveillée par un groupe de soldats. La doctrine prescrit que l'un d'entre eux doit veiller sur le drapeau à l'intérieur, alors que les autres restent en vigile à l'extérieur. Personne, à l'exception du soldat de garde, ne doit pénétrer dans cette enceinte sacrée. Cependant, face à l'absence de personnes âgées pour commander le groupe et compte tenu de la circulation abondante du *grogro*, il est normal que les jeunes en profitent pour faire la cour aux jeunes filles, avec les conséquences prévisibles. Ils en profitent aussi pour rompre délibérément et joyeusement d'autres règles de la *tabanca*, comme on le verra par la suite.
- 22 Les lendemains, la *tabanca* « prend son roi », c'est-à-dire qu'elle se dirige en cortège vers les maisons des rois ou des reines de l'abri.

Déroulement de l' une de ces journées

- 23 La population se réveille un peu plus tard que d'habitude après l'effervescence de la fête de la veille. L'un des chefs de la *tabanca* se rend au *patio* en face de chez lui vers six heures, s'empare d'un mégaphone et commande l'aube. Il invite à haute voix tous les participants à se réveiller, à traiter de leurs affaires domestiques et privées de bonne heure et convoque la collaboration de la communauté pour les festivités. Il rappelle que la participation aux différentes activités est un devoir et un honneur pour tout associé qui rend ainsi hommage à *Nhu Sant' Antoni*, le protecteur de la vie, de la santé et de l'abondance des habitants du village. Petit à petit, les portes des maisons s'ouvrent, les eaux nocturnes sont versées dans les locaux appropriés, les petits sortent jouer dans les cours, les femmes se mettent aux tâches domestiques et les hommes donnent de la paille aux animaux et vaquent à d'autres affaires les plus diverses. Comme prévu, le roi de la cour s'est déjà installé dans la chapelle pour surveiller le drapeau.
- 24 L'utilisation du mégaphone, outil absent de l'expérience ordinaire des habitants de la localité, et la sonorité spéciale qu'il produit interviennent comme des dispositifs très appropriés pour isoler et pour démarquer le début de la ronde. À l'instar du marteau du commissaire-priseur et du juge, l'extinction des lumières au cinéma, les trois coups au théâtre ou dans une salle de concert ainsi que les préfaces des livres, l'utilisation du mégaphone à l'aube est un signe (et, en tant que tel, une convention arbitraire) marquant le début d'une séquence d'activités encadrées comme une chose en marge des événements habituels. Ceci a pour effet de mettre entre parenthèses, tout en créant une frontière temporelle, les activités du cortège et de les séparer ainsi du flux de la vie quotidienne locale, qui continue de façon immuable en dépit de la *tabanca* et de sa ronde. La levée du drapeau à hauteur du toit de la chapelle, le montage de l'autel et les salves mettent entre parenthèses le temps des festivités et indiquent leur commencement. De la même manière, l'aube annonce le début du cadre du cortège et l'entrée en action des premiers rôles rituels. À la différence des actions rituelles précédentes, l'aube, avec l'usage du mégaphone, un outil totalement hors tradition, est peu conventionnelle et suggère l'ouverture de la culture paysanne cap-verdienne à incorporer de nouveaux éléments¹².
- 25 Les jeunes sont les derniers à se regrouper, en particulier les garçons, fatigués des chants et des jeux qui ont traversé toute la nuit. Ils rejoignent les « grands » devant la maison d'un des notables. Un garçon veut infliger une amende aux plus âgés car ces derniers ont dormi bien au-delà de leur compte et ont oublié de relever les soldats qui ont passé la nuit à surveiller le drapeau et l'autel, conformément aux préceptes de la coutume. Les notables reconnaissent qu'ils sont fatigués et ont dormi bien au-delà de la mesure. Ils excusent leur faiblesse par leur grand âge et la longue ronde effectuée la veille à Assomada. La prétention du jeune *leader* des soldats (fils d'un des chefs de la *tabanca*) à vouloir infliger une amende aux plus âgés a bien été argumentée et quelques « grands » sont sur le point d'accepter l'idée de payer. Pendant la discussion, tout le monde sourit. On est fier du jeune, certainement un futur *leader* de l'association, qui démontre comment appliquer la « loi de la *tabanca* » pour rendre le jeu plus gai, la fête plus vive et l'association plus forte. C'est alors que, pendant les échanges bruyants, l'un des chefs demande le silence et appelle une jeune fille qui assiste à la scène un peu en marge, avec un sourire narquois. Il lui demande ce qui s'est passé la nuit précédente et il la menace d'une amende si elle ne dit pas la vérité. C'est alors qu'on découvre que

les soldats ont passé la nuit en train de bavarder gaiement, de boire et de chanter. Le jeune, qui aurait dû être à l'intérieur de la cour, en train de surveiller le drapeau du saint, a rejoint les autres soldats dans leurs jeux. En outre, il a laissé les autres entrer plus tard dans la chapelle sans donner l'alarme. Questionné par le roi et par d'autres notables, il tente de nier, mais, résigné, finit par chercher une justification pour la rupture de la « loi de la *tabanca* », en disant que tout le monde était du lieu et que ce n'était donc pas nécessaire de réveiller toute la population. Et pendant que la jeune fille raconte ce qu'elle a vu et ce à quoi elle a participé, la vérité commence à apparaître mélangée aux rires et aux protestations des deux côtés. Les soldats seraient effectivement rentrés dans la maison de la cour et ceci sans enlever leurs chapeaux, ce qui est un signe d'atteinte au saint patron. Plus grave encore, certains auraient mangé des donations offertes au saint, donations qui seraient mises aux enchères le dernier jour des festivités. Et, en pleine nuit, exténués, ils se seraient allongés à l'intérieur de la cour et dans le *patio* contigu où ils auraient dormi profondément pour se réveiller un peu avant le lever du soleil.

- 26 L'ensemble des jeunes essaie de nier une telle offense, mais les chefs expérimentés procèdent à une confrontation, et les contradictions entre les différentes réponses individuelles ne laissent pas de doutes sur la rupture de la coutume. Pris en flagrant délit d'affabulation prétendant les placer dans une position de plus grande adhérence aux règles de la *tabanca* que celle du groupe des notables, les jeunes hommes ne trouvent pas d'autre sortie que celle du rire abondant de ceux qui déposent les armes du mensonge. Le jeu de forces s'inverse totalement. Ce sont les « grands » qui, malgré le fait de ne pas avoir été debout comme prévu pour relever les soldats, font maintenant valoir l'autorité de leurs arguments avec une attitude opposée à celle de l'humilité et de la faiblesse assumées quelques instants auparavant pour justifier leur faute. Ils accusent les jeunes soldats de la confrérie avec de larges gestes, des voix élevées, une posture d'autorité absolue et un ton mélangeant moquerie et affirmation de la rupture d'une valeur centrale : le manque de respect à saint Antoine. Pour cette raison, ces jeunes soldats reçoivent une amende. Ils finissent par reconnaître leur faute et payer la contravention.
- 27 Délicieuse discussion par laquelle il est possible d'entrevoir l'action pédagogique qui cherche non seulement à tester la connaissance de la « loi de la *tabanca* » et celle des stratégies utilisées pour la sanction de la coutume (par exemple, sous la forme d'application d'amendes), mais aussi à évaluer l'utilisation d'un style argumentatif où tous parlent en même temps et surtout à vérifier le potentiel qu'a l'attitude de marcher sur le fil du rasoir de garantir la joie des interactions au cours des festivités. Parler à haute voix, invoquer les règles coutumières, exercer rituellement la violence et l'autorité qui reviennent aux grands de l'association, tout ceci peut produire des conflits ou la désobéissance pour excès de voix, de la chaleur de la discussion, de l'utilisation excessive de l'autorité — c'est ce que j'entends par « marcher sur le fil du rasoir ».
- 28 La discussion terminée, les jeunes se dispersent. Le triumvirat commandant la *tabanca* se réunit dans la chapelle pour traiter des derniers préparatifs en vue du *toma rei*.
- 29 Vers neuf heures trente, le chef de cuisine, un ancien, appelle deux de ses collègues de même âge et se dirigent tous trois vers un terrain apprêté, situé entre la cour et la maison du roi, où la cuisine de la *tabanca* est installée. Ils sont sur le point de préparer

« la grande bouffe ». Quelques femmes d'âge avancé y sont déjà en train de préparer le repas communal prévu pour la fin de l'après-midi.

- 30 Pendant que le chef de cuisine affûte le couteau avec lequel il tuera l'un des deux porcs achetés à Assomada, un monsieur âgé, marchant d'un pas chancelant dans l'intention de rejoindre le groupe, arrive en gesticulant et en criant à tue-tête des mots inintelligibles. Avant d'entrer dans la cuisine, l'une des dames lui dit, en criant aussi, qu'il est en retard et qu'il aura une amende. Joyeusement, il rejette l'avertissement. Le dialogue augmente de volume et prend la forme d'un amusant échange de bravades, pendant lequel le monsieur dit et démontre avoir de l'argent pour payer cette amende et toutes les autres qui pourraient lui être infligées, mais qu'il n'a pas l'intention de les payer car il ne reconnaît aucune légitimité à cette autorité. La dame, maintenant soutenue par des copines, réaffirme son droit, en tant que fille de la *tabanca*, de lui imposer l'amende en raison de son retard et elle le réprimande pour son manque de respect et le fait qu'il soit déjà saoul. Les mots échangés sont rudes, le ton agressif, mais pour ceux qui assistent à « l'altercation » il est clair que tout cela n'est qu'une mise en scène qui, même si elle va au-delà du ton habituel des interactions, n'est en fait qu'un jeu ayant pour base la dispute et l'indisposition.
- 31 Tout en essayant de se rapprocher du monsieur pour l'attraper, la femme, qui semble être la chef des cuisinières, est alors surprise par le cri à la fois terrorisant et théâtral d'un seul mot proféré par son protagoniste : *Lembesca* ! Les femmes se regardent les unes les autres et, après avoir esquissé un sourire, déclarent sur un ton de dénonciation au chef du camp que le monsieur a prononcé le mot tabou.
- 32 À ce moment-là, le monsieur crie à nouveau, plus fort et plus longtemps : *Lembeeeeeesca* ! Provoquant, il dit avoir en effet prononcé ce mot et qu'en conséquence on peut lui infliger une amende. Cependant, il n'accepte pas de manger le boudin préparé par des femmes qui ne valent rien. Ce sont des veuves ; elles ont empoisonné leurs hommes. Ils échangent encore des offenses. La chef des cuisinières lui dit que lui aussi est veuf et qu'elle ne veut rien avoir à faire avec un défunt car elle le considère sur le point de mourir. Les *lembescas* sont les femmes âgées en charge de la cuisine. Elles forment une association à l'intérieur même de l'association et reçoivent deux cents écus pour leur travail. *Lembesca* est un mot interdit dans la *tabanca* que je décris et personne ne doit le prononcer pendant les festivités, sous peine de payer une amende ou d'aller en prison. Chaque association a un ou plusieurs mots interdits qui se réfèrent en général à des femmes âgées et veuves, considérées comme sources de dangers pour les hommes¹³.
- 33 Tout le brouhaha provoqué par eux attire l'attention des habitants. Pendant que la discussion se poursuit, deux hommes sont arrivés par les côtés de la chapelle : le policier et le juge. Avec l'arrivée de ces autorités, le vieux monsieur, jusqu'alors l'homme des bravades, modifie brutalement son registre de voix. Il se met désormais à parler sur un ton doux et dit presque suppliant qu'il est fils de la *tabanca*, humble et conscient de ses devoirs. Il accepte d'être mis en prison par les deux autorités et affirme avoir offensé les femmes parce qu'elles lui ont enfilé un couteau et l'ont fait saigné. Il montre cyniquement une tache rouge sur sa chemise, qu'il a lui-même salie à l'aide d'un morceau de viande. Les femmes s'indignent de ses mensonges. À la fin des discussions, les autorités décident de l'emmener en prison. Ses mains sont attachées et on lui donne de la paille à manger, ce qu'il accepte, résigné. Enfin, on l'emmène près d'un piquet enfoncé dans le sol, en face de la chapelle. Sur le chemin, on lui donne des coups sur la tête pendant qu'on imite le bruit de sirène de la *jeep* de la police. Une fois

arrivé, il est attaché à un piquet avec une corde. Les gens veulent savoir ce qui se passe et s'assemblent autour de la prison de la *tabanca* improvisée. Ils se réjouissent à la vue du policier et du juge qui donnent encore des gifles au prisonnier et lui frappent les jambes avec un bâton.

- 34 Après avoir payé une amende de deux cent cinquante écus, le monsieur, maintenant humble, rencontre chez la *mandora* de la *tabanca* une avocate qui argumente alors en sa faveur pour obtenir sa libération. Affranchi des cordes et des piquets, il reçoit un jus et exploite maintenant sa récente humilité pour en faire le clou de sa représentation. Il se dit pauvre bougre, sa mère, son père et son parrain sont décédés. Pendant que la meute commente avec humour la scène, il entre sournoisement dans la chapelle, vole une banane au saint et sort le sourire narquois aux lèvres pour aider la chef de cuisine et les cuisinières avec qui il vient de « se disputer ».
- 35 Une demi-heure plus tard, le même monsieur revient devant le roi, une nouvelle fois placé en état d'arrestation. Il se plaint du policier qui, d'après lui, le poursuivait, et dit qu'une femme lui a pris la banane. Le roi la fait venir. Après avoir écouté les deux parties, il condamne la femme pour le vol du fruit. Elle est attachée sous les protestations. En criant, elle dit qu'elle ne va pas payer les cent écus de l'amende établie. Encore une fois, la *mandora* est entrée en scène affirmant que cette femme est enceinte et que, pour cette raison, elle ne doit pas être attachée. On décide donc de lui enlever les cordes, mais elle, qui semblait ne rien accepter de tout cela comme une blague, affirme qu'elle restera là-bas toute la journée. Ne devant pas voir son autorité contestée, le roi annonce à haute voix que la femme de Joaquim Pereira est arrêtée, ceci dans l'espoir de voir son mari venir payer son amende. Cela n'est pas nécessaire. Un observateur étranger intervient en lui remettant les cent écus de l'amende, ce qui est annoncé pour la joie de tous.
- 36 Pendant toute la matinée, d'autres personnes sont amenées devant le roi ou un notable pour avoir rompu la « loi de la *tabanca* », quelques-unes pour être arrivées en retard à une activité collective, d'autres pour avoir passé le jour précédant à Assomada ou à Praia à traiter d'affaires privées. D'autres sont arrêtées pour avoir proféré un mot tabou ou ne pas avoir respecté un ordre donné par l'un des chefs de la confrérie.
- 37 Au cours de la plupart des actions relatives aux prisons et aux amendes, sont présents les agents de l'ordre : le policier, le juge, le commandant et le roi lui-même. La perception paysanne sur la conduite de ces personnages révèle un intéressant mélange entre le présent et le passé, entre la police moderne, avec sa *jeep* et sa sirène, et la figure du caporal en chef des temps coloniaux ou même celle des agents de l'ordre à l'époque de l'esclavage chargés d'attacher les prisonniers avec une corde autour du cou à un piquet¹⁴. La violence physique de l'action exercée contre les prisonniers est à la limite du rituel et de l'ordinaire car l'autorité rituelle qui l'exerce rêve d'être une véritable autorité de la vie quotidienne. En effet, le prisonnier encaisse des coups, mais il sait qu'il s'agit d'une plaisanterie. Cependant, avec l'excitation émotionnelle due aux circonstances et les effets de la consommation excessive du *grog*, la force des châtiments infligés provoque parfois de véritables disputes. L'autorité des chefs de la *tabanca* cesse alors d'être cérémoniale et cherche à avoir une valeur d'intervention réelle, sans pour autant toujours y parvenir.
- 38 Vers midi, la *tabanca* sort pour emporter son *rei de agasalho* sous les airs d'une mélodie rythmée par cinq lambis, un tambour et un cornet militaire. Devant le cortège, quatre palombes en uniforme et deux jeunes hommes dansent gracieusement. Derrière eux, un

notable vient avec le drapeau du saint, suivi de jeunes portant d' autres drapeaux. Ensuite, viennent les joueurs de tambours, de lambis et de cornet. Ce sont des hommes relativement âgés qui jouent tout au long du cortège, soit durant près de cinq heures aller-retour. Parmi eux, d' autres notables. Derrière eux, suit le groupe des *negas*, la plupart habillées d' un tablier rouge et portant des chapeaux décorés. Sans lieu précis, parcourant la formation du début à la fin, quelques hommes en uniformes portent divers armements. Il s' agit d' un groupe de commandants militaires et de policiers. L' armement est en général composé de « fusils jouets » en bois, mais l' on y trouve aussi des armes intéressantes comme un « pistolet spatial » en plastique émettant des bruits et des lumières futuristes. Marchent également sans lieu précis un couple habillé en médecin et en infirmière et deux femmes qui châtient de temps à autre les *negas* à l' aide de bâtons et de branches. Ce sont les *mandoras*. Au début de ce cortège, trente-sept personnes marchent encore sans beaucoup d' organisation.

- 39 La *tabanca* serpente à travers le village, faisant de petites haltes devant plusieurs habitations pour donner des salves de tambours en signe de bénédiction du saint à ces maisons et à ces habitants. Dans l' une de ces demeures, habite l' ancienne reine de la cour. Après avoir écouté les salves, cette femme âgée sort en pleurs pour recevoir la confrérie. Elle est complètement aveugle et ne peut déjà plus participer aux festivités, raison pour laquelle elle est consolée par tous. Au fur et à mesure que le groupe fait la ronde à travers la communauté, d' autres personnes s' en rapprochent, tout en renversant l' ordre observé au moment du départ.
- 40 Lorsqu' il franchit les limites de la communauté, le groupe compte environ soixante-dix personnes. Par les sentiers qui coupent les vallées, la *tabanca* marche vers la localité d' Engenhos, où elle « prendra son roi ». Le soleil ardent brûle les têtes dans un paysage aux nuances châtaines provoquées par cette sécheresse terrible pendant que le cortège suit en ordre serré, dynamisé par le bruit des lambis et des tambours agrémenté ici et là des chants de femmes marchant en arrière. Tout au long du trajet, la commission de notables interrompt de temps en temps la marche afin de remettre le groupe en ordre et de décider du trajet à suivre, ce qui est souvent source de discussions et de mésententes. Le groupe passe et donne des salves de tambours devant plusieurs maisons isolées au milieu du chemin. Tout en marchant à travers les rivières asséchées, où de temps à autre quelques automobiles circulent, les policiers les arrêtent, demandent les papiers aux conducteurs et invariablement les mettent à l' amende. Entourés par la foule d' associés qui appuient les agents représentants de l' ordre, les conducteurs paient les amendes, quelques-uns avec un sourire d' approbation, d' autres (en général des gens qui n' appartiennent pas à la communauté) à contrecœur et visiblement irrités. Médecins et infirmières profitent de ces occasions pour donner des consultations aux occupants des véhicules. Ils arrivent toujours à diagnostiquer une maladie quelconque, contre laquelle ils administrent la terrible seringue en plastique ou de puériles confiseries blanches qui rappellent les comprimés.
- 41 Depuis que la *tabanca* a quitté le village, le souci de maintenir l' ordre dans le cortège augmente parmi les notables. On exige à tout moment que les *negas* restent rigoureusement en file indienne. Lorsque, pour une raison quelconque, une *nega* quitte la file, elle est punie par la *mandora* d' un coup de fouet aux jambes. De temps en temps, le roi ou l' un des hommes qui s' occupent des lambis donne l' ordre d' arrêter la musique pour permettre les mises au point nécessaires en matière d' exécution musicale. À chaque arrêt, de l' énergie est littéralement « introjectée » dans les joueurs

sous forme de généreuses doses de *gogo*. L' idée est de maintenir le rythme et de se mettre en adéquation avec la tradition. De temps en temps, en particulier quand le groupe passe par une agglomération de maisons, les grands sollicitent de l' animation et de la joie en criant des mots d' ordre tels que « *viva nhu sant' atoni* » ou « *tabanca e sabi* », que tous répètent.

- 42 De même que dans la ronde à Assomada, au cours de la journée aux *Engenhos*, le cortège incorpore plusieurs activités en dehors du cadre. Les personnes quittent souvent la ronde pour se désaltérer dans les maisons au long du chemin, pour se reposer et s' abriter de la chaleur à l' ombre des rares arbres qui existent sur ces vallées et rivières asséchées ou pour faire quelques arrangements de travail. Avec ces brèves sorties du cadre, il y a aussi quelques activités qui, bien que se déroulant en plein noyau du cadre de la ronde, représentent une transformation d' actions constitutives du cortège. Les arrêts pour mettre de l' ordre dans la musique des tambours et des lambis sont un intéressant exemple de la modalisation qui transforme l' exécution musicale en une sorte de répétition de la musique qui s' en suivra. C' est comme si le cadre de la ronde était temporairement interrompu pour les joueurs qui auraient donc une brève occasion de jouer dans un contexte où les erreurs et les fautes de performance n' entraînent pas d' embarras et sont même instructives. Ces répétitions dans le cortège sont associées aux activités à l' extérieur du cadre, car elles se produisent plus souvent quand les personnes âgées et les joueurs expérimentés abandonnent leur participation d' exécution pour se reposer, boire de l' eau ou du *gogo*, en laissant leurs places aux jeunes moins expérimentés. Ceci est un cas intéressant car il suggère que les simulations utilitaires que sont les répétitions, peuvent avoir lieu à l' intérieur même du flux des activités servant de modèle à la modalisation¹⁵.
- 43 La *tabanca* arrive chez le *rei de agasalho* vers quatorze heures trente. Elle y fait plusieurs tours avec beaucoup d' animation tout en donnant, à chaque tour, une salve de tambours et de lambis. Le roi accueille le groupe avec de l' eau, du soda et des biscuits. Il invite les *leaders* à entrer et il leur offre du *gogo* et un substantiel déjeuner. Il les conduit ensuite dans la cour de la maison et dans une plantation de cannes qu' il cultive aux environs. Il leur montre son alambic et ils échangent des informations sur la quantité de *gogo* distillé, sur la qualité de sa canne et sur d' autres sujets propres à la vie paysanne, alors que les jeunes filles dansent le *batuku* dans la cour de la maison. Séparés, mais proches d' elles, les jeunes hommes jouent de la musique de la *tabanca* avec les instruments empruntés aux « grands ». Les *mandoras* et d' autres femmes plus âgées prennent soin pour ne pas abandonner la discipline stricte du groupe chez le *rei de agasalho*.
- 44 Il est intéressant de noter que les jeunes assument les rôles centraux et plus visibles dans les activités que la *tabanca* réalise à la résidence du *rei de agasalho*. Les premiers remplacent les « grands » dans l' exécution des lambis et des tambours alors que, séparées, les jeunes filles exhibent toute leur gracieuseté dans le *batuku*. Apparemment, les chefs de l' association sortent du cadre pour traiter d' éventuels intérêts personnels avec le *rei de agasalho* et le cortège se transforme pour quelques instants avec une mise en scène publique d' un spectacle de musique et de danse pour la famille et les voisins du roi visité. Mais ceci n' est que son sens le plus visible. Le *rei de agasalho* continue d' être roi en offrant de la « bouffe » au sélect groupe de visiteurs, en montrant sa propriété et en discutant avec eux des détails de la production de *gogo*. En réalité, en agissant ainsi, il confirme sa « royauté » et rend publique sa force en tant que

producteur, et il donne aux visiteurs un paramètre pour que, plus tard, ils puissent évaluer la générosité de ses dons. Les chefs qui l' accompagnent dans la visite aux installations de sa propriété ne sortent pas non plus du cadre. Avec leurs uniformes, les galons et les insignes, ils font également suite à ce qu' ils sont dans le contexte de *tabanca*.

- 45 Environ une heure plus tard, les *leaders* reçoivent du *rei de agasalho* les dons offerts au saint. Ce jour-là, la *tabanca* reçoit soixante-quatorze cannes, sept régimes de bananes, quarante et une mangues, trente papayes, dix litres de *grogro* et dix de vin. Tout cela est remis aux *negas*, qui font le parcours du retour en portant tout ce qui a été recueilli avec le même soin que le porteur d' étendards dans les défilés et les parades.
- 46 Sur le chemin du retour, le *rei de agasalho*, ses proches et quelques voisins rejoignent la *tabanca*. La nécessité de se montrer en bon ordre semble s' être intensifiée avec la présence des illustres invités. Fatigués du long trajet parcouru en portant les dons recueillis, les chefs exigent des jeunes un peu plus d' ordre, de joie et d' animation au sein du cortège. Cependant, au fur et à mesure que l' après-midi avance et avec le désir d' arriver, les brèves haltes qui ont marqué le parcours à l' aller diminuent, ainsi que les amendes et les consultations, alors que les punitions appliquées par la *mandora* contre les *negas* augmentent. La *tabanca*, à une demi-heure du village, croise une camionnette. Dans ce paysage semi désertique, sans aucune brise pour apaiser la chaleur, les *leaders* décident que les plus âgés et les souffrants (femmes en particulier) peuvent monter dans l' auto pour abrégé leur voyage, mais ils restent très stricts sur le choix de ceux qui peuvent profiter de ce privilège.
- 47 La *tabanca* arrive à la cour peu avant dix-huit heures. À ce stade, les *lembescas* et le chef du camp ont déjà préparé le repas qui doit accueillir le cortège. Après avoir déposé les dons reçus dans la chapelle et que le roi de la cour ait annoncé solennellement le montant des offrandes, le *rei de agasalho* et ses accompagnateurs, en liaison avec quelques notables, sont conduits vers un terrain à part où un dîner copieux leur est offert.
- 48 Après avoir servi les invités, avec l' aide de quelques jeunes assistants qui savent bien lire et écrire, le chef de camp convoque toute la communauté à venir déguster sa nourriture. Les associés sont appelés selon l' ordre d' inscription dans le livre de quotes-parts de la *tabanca*. Au fur et à mesure qu' elles entendent les noms des chefs de leur famille, les femmes arrivent avec un grand récipient et prennent la quote-part attribuée à leur unité domestique puis se rendent en face de chez elles pour distribuer la nourriture à leur famille.
- 49 Les invités passent la nuit sur place. Malgré la fatigue physique due aux longues heures de marche, les plus jeunes, séparés par sexe, et relativement surveillés par les plus âgés, jouent et chantent, boivent et se disputent, vénèrent et se réjouissent toute la nuit.
- 50 Le lendemain, tout ce mouvement se répète en fonction de la quantité de rois et de reines de l' abri de la *tabanca*. Dans ce cas, l' association a deux rois et une reine de l' abri, ce qui veut dire qu' on fait trois cortèges pendant le cycle des festivités. Une fois reçus les dons du dernier roi, on procède aux ventes aux enchères de toutes les donations non consommées. Ceci a lieu la nuit, un jour après le dernier cortège et seuls les habitants de la localité y participent. Les valeurs ramassées au cours des ventes aux enchères sont inscrites dans un livre et elles constitueront un fonds destiné à financer une partie des dépenses des festivités de l' année suivante. Une semaine plus tard environ, la cour se dissout et le drapeau est enlevé de la chapelle. Les mêmes éléments

utilisés pour indiquer le début des festivités sont maintenant utilisés (avec des signaux changés et de manière simplifiée) pour fermer la parenthèse qui indique la sortie du cadre des festivités et l'entrée de plain-pied dans le cadre primaire le plus basique de la vie sociale : celui des événements ordinaires.

Les cadres de l'ordre

- 51 Les conduites qui se déroulent au cours de la ronde de la *tabanca* permettent d'envisager une certaine conception d'ordre qui organise l'expérience des sujets sociaux. Ainsi, les coups de fouet de la *mandora* et les baffes des policiers n'entraînent pas facilement des réactions incontrôlées de la part de ceux qui les reçoivent, les amendes sont dûment appliquées et payées sans que leur refus puisse discréditer définitivement celui qui les applique, et le corps résiste à la soif et à la chaleur intense des vallées des rivières et maintient la disposition de fêter jusqu'au bout. Les conduites décrites plus haut n'ont pas, à proprement parler, la nature d'actions prescrites par un code ou un schéma fixe et immuable. Il s'agit plutôt de pratiques structurées par des dispositions internalisées dans le corps et dans l'esprit sans qu'une réflexion systématique permette, à tous les participants des festivités, la verbalisation de leurs principes ordonnateurs les plus basiques. Il existe un espace pour des improvisations, des changements de direction et des instrumentalisation de tous ordres. Elles ont du sens en tant qu'expériences incorporées au moyen de cadres qui n'habitent pas toujours entièrement la conscience discursive des membres du groupe. Il n'y a là aucun mystère, même si ce langage peut le laisser transparaître. Tous les membres de ces associations créoles reconnaissent qu'une interaction donnée fait partie d'un ensemble de pratiques qu'ils encadrent en tant que ronde de la *tabanca*. Son actualisation peut être plus ou moins heureuse, tout en honorant avec plus ou moins d'intensité le saint patron et tout en exprimant bien ou mal l'unité de la communauté, la capacité d'organisation et la force de la *tabanca*. Un membre de la confrérie n'a aucun doute sur ce qui se passe lorsqu'il est confronté au contenu de sa propre action en cours. Il y a cependant un espace pour discuter et négocier l'adéquation entre ses actions dans le cadre du cortège ou de la ronde.
- 52 En ce qui concerne les principes constitutifs d'un tel cadre, ce n'est pas vrai. Ce qui se trouve dans le cadre de la ronde, ce sont des actes et des dispositions qui ne sont pas exclusifs du cadre « ronde de *tabanca* ». Ils sont également présents dans d'autres cadres qui véhiculent à d'autres sujets sociaux le sentiment primaire de ce qu'ils sont en train de faire. On les retrouve chez les chevauchées de la *Festa da Bandeira* (fête du drapeau) à l'île de Fogo (Monteiro 1958), les pèlerinages des fêtes du *Colá Son Jon* à l'île de Santo Antão (Rodrigues 1997) et pendant les processions des différentes fêtes religieuses dans tout l'archipel. En tant qu'expressions de la culture populaire cap-verdienne, tous ces événements représentent des formes locales de fêter, de célébrer et de marquer une temporalité à côté du temps quotidien et séculaire du travail. En outre, les éléments constituant les piliers du cadre « ronde de *tabanca* » figurent également dans des situations sociales en dehors de l'archipel, sur le continent africain et de l'autre côté de l'Atlantique. Un survol de l'ethnographie africaine montre que certains des éléments rencontrés au cours de ces festivités sont également présents dans d'autres événements de la culture populaire africaine. L'utilisation de sonorités rappelant celles des bandes militaires et d'artefacts propres à l'activité des casernes, l'

accent mis sur l' expression publique de la hiérarchie et de la discipline, la disposition incorporée d' une certaine manière d' être fortement caractérisée par la tendance au sacrifice et à l' imitation (à plaisanterie ou pas) des attitudes des puissants sont ou ont été présents dans les danses *Kalela* et *Beni* des villes de la ceinture du cuivre et dans tout l' Est africain (Mitchell 1956 ; Ranger 1975), dans le mouvement *Truppenspieler* des Herero (Werner 1990), dans les cultes de possession *hauka* des Songhai et d' autres peuples du Niger et du Ghana (Olivier de Sardan 1982 ; Stoller 1995), dans la statuaire baule et igbo (Ravenhill 1981 ; Cole 1982), dans certaines facettes de la représentation du pouvoir dans les *icap* anthropomorphiques des Manjaco de Guinée-Bissau (Carvalho 2002) et dans les fêtes masquées du culte d' *Egungun* (Beir 1964). De l' autre côté de l' Atlantique, des éléments similaires sont rencontrés dans les *congadas* et dans les fêtes du divin Saint-Esprit croisées en diverses régions du Brésil (Lucas 2002 ; Souza 2002).

- 53 Cette discussion ne porte pas sur la présence généralisée et simultanée de traits ou d' attributs marqués par l' appartenance ou l' origine culturelles. Ce qui est partagé de manière différentielle, ce ne sont même pas des schémas d' interprétation permettant aux sujets d' apercevoir et d' identifier, de situer et de nommer un grand nombre d' activités par lesquelles ils sont concernés — des schémas contenant leur propre logique, leurs propres actions et leur propre ordre (Goffman 1981 : 63). Ce qui se fait présent, tel un susurrement continu qui est à peine entendu mais qui balise et oriente les expériences collectives, ce sont deux cadres qui opèrent en tant que modèles pour la création de nouveaux cadres (parmi lesquels la ronde de la *tabanca*) à travers un processus de modalisation : celui du pèlerinage et celui du militaire.

Les pèlerinages

- 54 L' approche anthropologique du pèlerinage est un champ d' affrontements conceptuels où les « universalistes » et les « déconstructeurs » se disputent la primauté. Les premiers argumentent en faveur de l' existence d' un champ de phénomènes circonscrits dans la catégorie dénommée pèlerinage. Les seconds mettent l' accent sur l' hétérogénéité qui fragmenterait ce champ en discours et pratiques multiples jusqu' au point où sa propre existence est mise en question. Les universalistes adoptent soit une perspective durkheimienne présumant un certain niveau de correspondance entre pèlerinage et structure sociale (Wolf 1958) ou bien ils assument un point de vue anti-structural, dont le meilleur exemple est fourni par Victor et Edith Turner (1978). Dans leur travail, ces auteurs considèrent le pèlerinage comme une manifestation de la *communitas*, un mode d' expression d' une position liminaire laïque qui subvertit temporairement la hiérarchie des rôles séculaires de la vie quotidienne. Les déconstructeurs proposent d' aborder le pèlerinage dans son hétérogénéité. Ils mettent pour cela l' accent aussi bien sur sa nature sacrée que sur ses aspects séculaires et en révèlent également les conflits entre groupes et sectes ainsi que la compétition entre les discours des pèlerins, ceux des autorités ecclésiastiques et ceux des résidents laïques des lieux sacrés (Eade & Sallnow 2000)¹⁶.
- 55 La conduite, les dispositions et les attitudes des pèlerins révèlent la présence d' un cadre qui structure et donne du sens à leur expérience. Les interactions ayant lieu au cours du pèlerinage ne sont pas gouvernées par les mêmes règles qui organisent les relations entre les rôles sociaux au sein de la structure sociale. Le pèlerinage engendre ses propres règles. Son élément constitutif basique est le déplacement physique et

spirituel, la journée passée par les pèlerins aux sanctuaires en quête d'un contact avec le sacré et ses effets. Cependant, il ne s'agit ni d'une errance mondaine de marchands, ni de celle de dirigeants de grandes entreprises ou encore de celle du vagabond. Il s'agit plutôt d'une empreinte pénible, longue et dangereuse durant laquelle les participants abandonnent le sol protecteur de la vie quotidienne organisée par des règles qui hiérarchisent et fixent les positions de chacun. En retirant au pèlerin sa sécurité mondaine, le pèlerinage l'écarte aussi des opportunités de rompre avec les règles de la structure, le mettant à l'abri ainsi d'éventuelles transgressions morales.

- 56 Outre les dangers naturels consécutifs au déplacement dans des espaces physiques inconnus où règnent des maladies de tous ordres, les pèlerins affrontent également les dangers sociaux et surnaturels dans la mesure où leur chemin, qui franchit des frontières sociales, politiques et culturelles à différents niveaux (local, régional et international), les conduit à traverser des espaces aussi ou plus dangereux que les terres d'autrui. Il les conduit à éprouver des espaces soi-disant vides parmi les unités sociales — cette terre sans hommes peuplée par toutes sortes d'êtres mystérieux — où rien ne sert de fond.
- 57 Toutefois, la journée n'est pas faite que de dangers. Elle prend également la forme du sacrifice et du miracle, ce qui fait d'elle une longue peine remplie d'épreuves et de châtements physiques et spirituels. Une grande importance est attribuée à l'expression du corps qui souffre avec la journée elle-même et avec les afflictions et les maladies que le pèlerin emporte avec lui de sa vie mondaine. Il se met en chemin avec l'espoir de voir son sacrifice récompensé par la grâce divine ou celle de ses médiateurs. Il espère le soulagement de ses souffrances (les siennes et/ou celles de ses proches), le pardon de ses péchés, la purification de son âme ainsi que la restauration de sa santé et de son intégrité corporelle. Le sacrifice et la cure miraculeuse au bénéfice du corps souffrant sont toujours liés comme des dispositions fondamentales pour la composition du cadre du pèlerinage, bien qu'il y ait des discours différenciés sur l'importance de chacun (Eade & Sallnow 2000 : 16-23).
- 58 Au cours des pèlerinages, les relations avec le sacré sont gouvernées par une éthique transactionnelle et les sanctuaires deviennent une espèce de bourse des valeurs de l'économie religieuse (*ibid* : 24). Les pèlerins offrent leur corps en sacrifice au divin ainsi que toute une variété de donations, sous forme de biens tangibles (bougies, animaux, fruits, boissons, aumônes et donations) ou intangibles tel que le temps. En échange, ils attendent des faveurs matérielles et spirituelles, comme la fertilité des êtres humains mais aussi des champs et des animaux, la santé, le soulagement des afflictions, l'abondance alimentaire et de la pluie sans oublier la rémission des péchés et la purification de l'âme.
- 59 Les éléments du pèlerinage qui entrent en scène dans la constitution de la ronde de *tabanca* sont multiples. Les plus évidents sont la quête de la relation avec le sacré et l'idée même de déplacement physique, que représente le cortège. La *tabanca* est avant tout une institution de dévotion. Sa finalité explicite est d'honorer le saint patron de la localité et de rechercher à travers lui des grâces pour le bien-être collectif. Pour ce faire, les membres du pèlerinage lui dressent un autel et demandent son intercession auprès de la divinité en faveur de la communauté et de ses habitants, la santé pour tous, de « bonnes eaux » et l'abondance dans les champs. Ils lui offrent publiquement des donations diverses, chantent, dansent et sont généreux dans la commensalité pour éprouver et lui montrer combien gaie peut être la vie avec ses grâces. Chaque membre

de la localité contribue, selon son patrimoine, avec son travail et ses ressources, aux festivités. La dévotion n'est pas cependant exclusive des habitants locaux. Elle est partagée par plusieurs paysans du voisinage. Ces dévots d'ailleurs contribuent largement au bon déroulement des festivités. En tant que *reis de agasalho*, ils assument une grande partie des coûts matériels de cet hommage collectif. Conformément à la meilleure logique transactionnelle, ils donnent des fruits, des cannes et des boissons qui, à travers la vente aux enchères le dernier jour, deviennent des ressources pour les festivités de l'année suivante. En retour, ils attendent aussi bien des bénédictions du saint patron que la réciprocité séculaire, sous forme de travail dans ses jardins et ses lieux cultivés, de celui qui a reçu concrètement leurs donations. Ils dépensent des ressources matérielles et ont comme récompense directe une participation religieuse au niveau le plus profond et une promotion de leur position morale et de leur prestige social. Il s'agit d'une forme de transaction très efficace car elle convertit du capital économique en capital social et religieux, qui, à son tour, tient un rôle central dans la reproduction du premier.

60 La dévotion au saint pendant le cortège prend également la forme d'un déplacement. La ronde de la *tabanca*, tel le pèlerinage, est une double journée. Il y a un aller et un retour, chacun vécu de façon différente. Selon le couple Turner (1978 : 22), alors que l'aller contient beaucoup d'arrêts, de pénitences et de préparations pour la rencontre avec le sacré, le retour est moins élaboré. Le dévot qui s'est constitué par les sacrifices de l'aller veut rentrer renouvelé chez lui le plus rapidement possible¹⁷. La particularité du cortège se trouve dans le fait qu'il soit une double journée pour la *tabanca* et pour le *rei de agasalho*. En réalité, d'une certaine manière, c'est le *rei de agasalho* et ses familiers qui font le déplacement le plus proche de celui du pèlerinage. Accompagnés de la confrérie, ils viennent à la chapelle y déposer leurs donations sur l'autel du saint et entrer en contact avec le sacré. Le retour est marqué par la simplification des actions rituelles, conformément au modèle mentionné par le couple Turner : tel un corps militaire, la *tabanca* les escorte et les protège, puisque la journée les amène à croiser les frontières sociales entre localités. Du point de vue de la confrérie aussi, on observe une différence formelle entre l'aller et le retour. L'aller est truffé d'arrêts pour des pénitences, sous la forme de châtiments physiques, de préparations et de répétitions. Le retour est beaucoup moins élaboré. De plus, la journée implique aussi un affrontement avec certains dangers de nature cosmologique. À l'intérieur de la communauté, ceci est suggéré par une série d'interdictions rituelles comme l'interdiction de donner des salves pour le saint durant la nuit et les dimanches et le tabou de proférer des mots comme *lembesca*, *kruka* et *karkas*, qui attirent le pouvoir chaotique et la stérilité des femmes âgées et des veuves. En ce qui concerne la pérégrination en quête des donations du roi de l'abri, je souligne que les localités du voisinage sont perçues comme des lieux potentiellement dangereux, comme des habitations de sorciers puissants qui errent dans les espaces inhabités en mangeant l'âme des personnes, en les rendant folles et en les tuant.

61 Voici une brève illustration des dangers mystiques de ces déplacements. Pendant plus d'une semaine, le couple qui m'a hébergé a utilisé tous les subterfuges dont il disposait pour reporter, voire empêcher ma première visite dans deux localités voisines, dont l'une avait une *tabanca* où le mari avait été *rei de agasalho* et dont les membres lui rendaient toujours la réciprocité du *junta mon*. Après avoir épuisé tous leurs arguments et leurs excuses, en s'apercevant que j'irais de toutes façons dans l'une des deux localités le lendemain, la maîtresse de maison m'a demandé, à propos d'une

conversation autour de quintes de toux que je faisais, si j' acceptais de prendre un médicament local. Je lui ai répondu oui, tout en me demandant si ce médicament n' avait pas également d' autres qualités. Elle m' a apporté une bonne quantité d' une poudre noire, m' a demandé de l' avaler en trois gorgées en buvant un peu d' eau ou de café entre chacune. Après avoir constaté que j' avais bien pris son médicament, la dame, soulagée, m' a dit alors que je pouvais partir pour ces visites sans souci car j' étais maintenant protégé contre les sorciers des deux localités, qui attaquent auprès des ruisseaux et des plateaux vides dans le chemin. Le lendemain, au moment de mon départ, j' ai reçu la recommandation de ne pas accepter de manger chez certaines personnes, dont les noms m' ont alors été révélés, car, selon eux, c' étaient des sorciers connus qui avaient l' habitude d' empoisonner les visiteurs de leur localité. De retour quelques jours plus tard, ils ont voulu savoir si j' avais mangé chez ces dangereux sorciers. C' est à ce moment-là seulement qu' ils m' ont raconté avec des détails effrayants ce qu' ils croyaient être leurs terribles prouesses.

- 62 La disposition au sacrifice du corps est une autre composante du pèlerinage qui migre transformée vers le cortège. Marcher pendant des heures sous un soleil ardent, sur un terrain aride et accidenté, tout en manifestant de la prestance, de la joie et de l' ordre est un sacrifice pour les corps déjà exténués par les cantiques et les danses (*batuku*) des nuits précédentes. Voilà ce que me dit l' un des « grands » ayant accepté que les membres les plus âgés et malades rentrent par camionnette, mais ayant exclu beaucoup de ceux qui revendiquaient le même privilège : « La ronde de la *tabanca* est comme si on était à Fátima. » Comme le font les pèlerins au Portugal, il faut se sacrifier au saint, faute de quoi il se sent offensé. Le discours et la disposition au sacrifice sont également présents par l' acceptation des châtiments physiques suite aux transgressions de la « loi de la *tabanca* », telles qu' elles ont été illustrées par les prisons, précédant le départ, et les punitions lorsque quelqu' un sort des rangs pendant le cortège. Dans ces deux cas, il s' agit d' un sacrifice pénitentiel qui gagne encore plus de force lorsqu' il s' attelle aux attitudes propres du cadre militaire telles la dureté, la résistance et la promptitude corporelle (voir *infra*). Cette disposition au sacrifice se montre aussi par la valeur qu' on attribue à cette exigence d' avoir le corps *piladu* (exténué) par les festivités. Honorer le saint et démontrer à tous l' unité du groupe et la force de la confrérie, c' est imposer au corps les sacrifices immenses de la célébration, c' est fêter à n' en plus pouvoir pendant des jours et des jours, tout en suivant la stricte « loi de la *tabanca* » qui sépare les hommes des femmes, étouffant ainsi les pulsions sexuelles associées aux circonstances de la fête et qui interdit de nombreuses conduites considérées comme normales dans la vie quotidienne¹⁸.
- 63 L' usage du sacrifice par les festivités est dirigé vers la célébration de la vie dans ce monde. Les corps, les pulsions et les intérêts individuels, le temps de travail et les ressources des familles sont sacrifiés pour célébrer et donner de la force à la *tabanca*. Ce sens de la vitalité est véhiculé à travers l' opposition fort/faible, de nature cosmologique, classant les états du corps, de la société et de ses institutions en les assimilant à l' état d' aliments, d' animaux, de choses et d' éléments naturels comme la pluie et les marées. Opposition très saillante dans la culture créole du Cap-Vert, elle est appliquée pour disposer, d' une part, les hommes et leurs institutions dans une échelle de prestige et de pouvoir, d' autre part, les aliments et les choses dans un gradient d' énergie.

- 64 La force dépend de la volonté de Dieu et, selon un mythe local, elle fut accordée aux hommes par Jésus-Christ à une époque de famine et de manque de pluies. Le mythe raconte qu'un certain jour, en descendant un ruisseau, Jésus a trouvé une localité où il n'y avait que vieillards et enfants souffrant et pleurant de faim. Les adultes s'étaient rendus en ville en quête de pain pour nourrir leurs enfants¹⁹. Devant tant de souffrances, Jésus-Christ a créé le son irrésistible des lambis et des tambours, qui avaient le pouvoir d'apaiser la douleur, la faim et la tristesse et d'injecter dans ceux qui les écoutaient l'énergie pour célébrer la vie. Remise aux hommes, depuis lors, la *tabanca* représente la célébration et la joie de vivre en collectivité. Pour cette raison, elle ne se mélange pas aux états d'absence de vie. Quand un associé meurt, la confrérie accompagne son cercueil en cortège avec des tambours et des lambis jusqu'aux portes du cimetière, mais sans jamais en dépasser le seuil. Après l'inhumation, elle retourne dans la maison du défunt, disperse la tristesse de tous, qui se mettent alors à manger, à boire et à danser, célébrant ainsi la force de la vie.
- 65 Le dernier élément composant le cadre du pèlerinage et qui est modalisé pour le cadre du cortège est l'hétérogénéité des valeurs, des pratiques et des dispositions des sujets. Aussi rigoureuse que soit la « loi de la *tabanca* » et aussi cristallisée que soit sa doctrine, le cortège est toujours une arène de disputes et de compétition entre discours, pratiques, dispositions et attitudes. La description présentée ici révèle que nombreux sont les moments où l'on discute l'attitude ou la disposition opportune à l'une ou l'autre occasion ainsi que le contenu lui-même de la « loi de la *tabanca* ». Ceci peut être observé dans les critiques reçues par le *rei de corte* concernant la manière correcte d'effectuer les salves destinées au saint patron, dans de longues et passionnées discussions sur les situations réclamant l'application de châtiments et d'amendes et sur sa valeur, dans les débats sur la convenance des consultations médicales données à certaines personnes, sur le trajet suivi par le cortège et sur les manières de jouer du lambis et du tambour. Ceci peut également être appréhendé par les diverses significations attribuées par le groupe à la cour où l'autel est dressé. C'est un lieu de prière et de dévotion. On y dépose également les donations. C'est le lieu de l'exhibition de la force et de la dévotion des familles pendant la vente aux enchères lorsque, par exemple, une mangue est vendue pour une valeur permettant d'en acheter une caisse. C'est aussi un point de rencontre des notables de l'association, un lieu où l'on répare les lambis et les tambours, et aussi le siège de la prison et enfin une scène pour les danses et les chants. Contrairement à ce qui semble être la perspective des destructeurs du pèlerinage, j'argumenterai en faveur du fait que l'hétérogénéité serait une partie constitutive du cadre lui-même et ne serait donc pas extérieure au cortège. Elle en serait la frange externe (Goffman 1986 : 82). En tant que telle, elle serait à la fois intérieure et extérieure au cadre, comme une interface avec le monde extérieur. Ce serait comme un cadre élastique dont les contours se déplaceraient au gré des circonstances et des contraintes extérieures au groupe, selon la force de la *tabanca*.

Le cadre militaire

- 66 Ce deuxième cadre, je l'appellerai militaire, en absence de tout autre événement ou situation sociale concrète reconnue, nommée et incorporant ses principes d'ordonnancement les plus généraux²⁰. Dans les sociétés occidentales modernes, un tel cadre est constitué par un assemblage de dispositions, valeurs et attitudes stéréotypées nécessaires à la participation dans un type d'activité sociale — la guerre — et qui

renvoient toujours à une opposition à l' esprit civil (Katz 1990 : 459 ; Castro 2004 : 82-83). Au lieu de l' individualisme et de l' égalitarisme prévalant dans la vie civile, la logique qui conforme le cadre militaire est basée sur l' omnipotence d' une hiérarchie rigide et linéaire organisant tout le système de positions à l' intérieur de la corporation. Dans cette hiérarchie, règne un ensemble de valeurs complémentaires :

- 67 — une discipline rigoureuse qui implique la prompte obéissance aux ordres émanant des supérieurs hiérarchiques, en dépit même de leur rationalité ;
- 68 — l' altruisme et le sacrifice personnel en faveur de la totalité (que celle-ci soit la corporation militaire ou la société), suggérant ainsi la prééminence du groupe sur les volontés, les aspirations et les intérêts individuels ;
- 69 — un respect inconditionnel des normes de la corporation (le livre, le manuel, le règlement) qui souvent se superpose aux règles les plus générales de la société ;
- 70 — une solidarité quasi inconditionnelle qui met l' accent sur la nécessité absolue de coopération pleine et entière entre paires d' inégaux.
- 71 Associées à ces valeurs, on rencontre toute une série de dispositions internalisées dans l' esprit : le courage et l' intrépidité pour faire face aux situations les plus critiques, la violence, l' agressivité (contrôlée ou non), la promptitude physique et mentale pour affronter les adversaires dans des situations de conflit et la tendance à obtenir des choses avec rapidité, efficacité et peu de médiation discursive.
- 72 La corrélation entre les valeurs et les dispositions génère un *ethos* autoritaire qui se manifeste par les attitudes corporelles et le comportement verbal du militaire. L' une des caractéristiques les plus frappantes de ces attitudes est l' effort d' objectiver les émotions de façon à ce qu' elles soient perçues comme quelque chose d' extérieur à l' individu et non plus comme une expression intérieure du moi. Il y a en effet un effort constant pour supprimer toute manifestation à caractère émotionnel alors remplacée par des expressions métaphoriques relatives au corps et à l' action. Par exemple, Katz (1990 : 464-468) observe dans l' armée américaine que les sergents instructeurs utilisent ces métaphores en liaison avec d' autres outils discursifs, tel le remplacement du pronom « je » par des formes impersonnelles ou des pronoms de la deuxième ou de la troisième personne, ceci afin d' éviter l' expression de tout sentiment. Ce processus de remplacement et de camouflage aboutit à ce que les actions et les états corporels prennent alors entièrement le pas sur les sentiments. Une telle démarche postule les émotions comme dangereuses. Les laisser s' exprimer c' est s' exposer à être asservi par elles et perdre alors le contrôle de soi. Les sentiments affaibliraient donc les soldats, d' où ce parti pris de valoriser et de développer une attitude anti-sentimentale. Cette attitude générale se complète par l' utilisation d' un code linguistique restreint avec une préférence pour les formes impératives, la quasi-absence de réponses verbales aux injonctions de commandement, une prosodie marquée par le ton élevé et rude des voix, la posture rigide du corps, le visage droit sans expressivité, la contraction des membres, la dimension mécanique du pas inculquée au cours de l' instruction militaire jusqu' à épuisement — un mouvement exécuté avec encore plus de prestance et d' exagération au cours des parades et des défilés. Enfin, une attitude consciente d' éloignement de soi, produit d' une théâtralité exagérée, commune aux acteurs cabotins. Cette attitude imprègne les interactions à l' intérieur de la caserne et, comme représentation publique d' un rôle social, offre sous forme de sentiments de gratification intense une récompense aux acteurs impliqués.

- 73 La relation entre les *tabancas* est conçue comme une source de conflits intenses. Les saints du catholicisme populaire sont peu nombreux comparés au grand nombre de confréries encore existantes à Santiago. Ainsi, plusieurs d'entre elles ont le même patron. Ce cas est parfois rencontré entre associations de localités proches mais aussi au sein d'une même communauté. Par exemple, parmi les trois associations de Praia, deux ont saint Jean comme patron. Elles font donc leurs rondes à la même date. Cherchant à savoir si leurs cortèges se rencontrent et ce qui peut se produire à ce moment-là, j'ai appris qu'une telle éventualité est évitée au maximum, car les résultats sont imprévisibles en termes de violence, de désordre, de disputes, voire de morts. Plus d'une fois, il m'a été rapporté que c'était « une guerre ». Afin d'éviter tout contact de ce type, les notables cherchent donc à connaître au préalable le trajet suivi par la confrérie rivale.
- 74 L'esprit militaire organise l'expérience des participants aux rondes de façon encore plus systématique. Il va bien au-delà de l'association générique entre police et ordre et de l'entendement selon lequel la guerre est la catégorie qui décrit le mieux les relations entre *tabancas* ayant le même patron. Cet esprit se manifeste dans les dispositions et attitudes mêmes des membres de la confrérie. En effet, l'application de la « loi de la *tabanca* » fait appel à un ensemble d'actions centrées sur l'idée d'une discipline rigide et prompte. Je souligne ici le souci constant du commandant et des *mandoras* à propos des files indiennes pendant le déroulement du cortège. J'attire également l'attention sur les amendes et les peines de prisons imposées par le roi et d'autres chefs en cas de non-respect des règles de l'association. Tout cela fait référence à un vécu récent dans la mémoire de ces paysans. En effet, les plus âgés gardent encore un souvenir très vif de ces pratiques (amendes, arrestations...) largement utilisées par les armées et les polices afin d'imposer la politique coloniale, en particulier en ce qui concerne la collecte des impôts et l'organisation du travail.
- 75 Quant aux prisons, un autre élément du cadre militaire mérite un regard attentif. Il s'agit de châtiments physiques qui doivent être supportés non seulement avec la disposition spirituelle du pèlerin mais également avec l'attitude de corps propre au militaire : visage vide de sentiments et promptitude pour expérimenter la violence physique. Recevoir des tapes, des coups de fouet sur les jambes, être attaché par le cou à un arbre, souffrir la pose d'une couronne d'épines sur la tête sont des pratiques communes lors de l'arrestation d'un membre de l'association. Des amendes, des emprisonnements et des châtiments corporels offrent à la fois aux participants une occasion d'exprimer et de négocier leur engagement avec la « loi de la *tabanca* » mais aussi leur façon de l'appliquer. Les discussions, les disputes et les arguments qui surgissent autour de la justice d'un châtiment, voire de l'éventualité d'une rupture de la règle à l'origine de cette punition, attirent beaucoup les participants qui s'en amusent énormément à travers des simagrées des acteurs. À ces occasions, tous les participants sont placés devant cette évidence que tout peut dégénérer en dissensions, bagarres et en désordres de tous genres ou simplement en désobéissance à cause du ton des voix, de la chaleur de la discussion ou de l'utilisation excessive et arbitraire de l'autorité. Dans ce cas, le cadre est temporairement discrédité par erreur des participants ou par une ambiguïté irréductible — une situation largement due au fait de la double structure des positions et des rôles de la *tabanca*. Une *mandora* (un rôle rituel) peut abuser de sa force en donnant des coups de fouet à une *nega*. Un policier ou un commandant peut administrer des tapes avec une énergie inattendue. Un passant peut

refuser avec véhémence de payer des amendes et les consultations, soit parce qu'il ne reconnaît pas l'autorité que le policier ou le médecin est censé incarner, soit parce qu'il ne reconnaît pas du tout le cadre du cortège. Bref, il peut y avoir trop de réalisme dans la mise en scène des rôles joués en raison des excès de théâtralité typique du cadre militaire et de leurs demandes pour atteindre effectivement un monde d'expérience avec une aura de réalité.

- 76 Dans ces conditions, il n'est pas rare que le cadre du cortège soit momentanément suspendu et que les participants abandonnent leurs rôles en se laissant aller à une explosion émotionnelle torrentielle (Goffman 1986 : 350-377). Une fois rompu le cadre de la ronde, le participant ne peut plus accepter que des éléments issus du cadre primaire militaire organisant son engagement. Sa réaction est alors de retourner la forme d'agression subie. Actuellement, quand les choses se terminent par des bagarres et des dissensions au cours des interactions entraînant des châtiments, c'est parce que les personnes ne perçoivent pas toujours la violence de l'autorité rituelle comme une expression ludique de la notion même d'autorité. Celle-ci est rituelle et même son exercice arbitraire (non rituel), organisé et appliqué d'une manière différente, est aussi le modèle de et pour l'autorité (rituelle) du roi de la *tabanca*. L'ambiguïté du cadre se révèle d'une manière intéressante dans le changement d'attitude des personnes face à celui qui emprisonne, impose des amendes et punit. Les épisodes de la farce de la garde de la chapelle et du chahut provoqué par l'assistant du chef de camp montrent combien il est facile de passer des attitudes d'intrépidité et de promptitude propres au cadre militaire, destinées à rebattre avec rigueur les actions des opposants, aux attitudes de soumission et d'humilité face à l'autorité lorsqu'on est confronté à une rupture de la « loi de la *tabanca* » — commune dans le cadre du pèlerinage. Dans tous ces cas, le risque est de ne pas voir se réaliser de façon appropriée les mutations accessibles et espérées, de placer les événements dans le mauvais cadre et de ne pas percevoir la différence entre un cadre primaire et ses multiples possibilités de modalisation.
- 77 La discipline rigide a son corollaire : préoccupation obsessionnelle vis-à-vis des horaires, autrement dit, contrôle et maîtrise du temps. « Être en retard » est probablement l'une des raisons les plus fréquentes de sanction par amende, comme le montre la séquence comique dont l'assistant du chef de camp et les *lembescas* sont les protagonistes. Des disputes, ayant pour objet l'horaire fixé pour le début d'une activité donnée et la précision des montres de ceux qui les possèdent, sont mises en scène avec une dimension caricaturale très appréciée de la population locale. Réglementer le cours du temps en contrôlant son partage entre travail et repos, temps de bruit et temps de tranquillité a été aussi une obsession du législateur colonial. Au début du ^{xx}e siècle, au cours des oscillations entre mouvements de répression et de libération des *tabancas* par les autorités coloniales, l'un des principaux motifs exhibés pour leur interdiction faisait référence à l'organisation des activités au cours du temps. Les opposants à ces associations créoles soulignaient le fait qu'elles étaient trop bruyantes durant le temps réservé au repos ou, encore plus important, qu'elles constituaient des divertissements beaucoup trop longs, orgiaques, et qu'elles faisaient aussi sortir les hommes de leur travail²¹.
- 78 Le cadre militaire assume une forme plus concrète et détaillée grâce à l'entrée en scène de certains rôles rituels. Dans la *tabanca*, il y a des soldats, des commandants, des policiers, des cornettistes, des chefs de camp, voire une commandante militaire, la

mandora, responsable pour le bon ordre des *negas*, qui marchent à la fin du cortège. Ces rôles sont structurés selon une hiérarchie toute particulière qui, étant modalisée, déborde les limites du cadre primaire et se mélange ainsi à l'élément constitutif du pèlerinage, à savoir le principe de contestation des discours. Loin de la rigidité de la hiérarchie en ligne directe de l'organisation militaire, il existe au cours des festivités un espace réservé à la contestation et à la subversion amusante des hiérarchies fixes, comme le suggère l'épisode des jeunes soldats voulant infliger une amende aux notables considérés coupables d'avoir dormi au-delà des comptes. À partir de la farce forgée sur la surveillance de la chapelle, la hiérarchie a failli être inversée, mettant en péril son principe même. Sa découverte, en permettant d'échapper à l'imminence du collapsus du cadre, a remis les choses sur rails. Comme partie de ce que Goffman (1986 : 251, 379) nomme expérience négative dans les interactions, génératrice d'embarras, d'aliénation, de pertes d'engagement, d'explosions incontrôlées et de sarcasmes, l'épisode de la farce de la surveillance pouvait entraîner une inversion de la hiérarchie. En fait, cet épisode révèle la hiérarchie au travers de ce qu'elle n'est pas. C'est plus facile de prendre la mesure de ce que sont la hiérarchie et l'autorité lors d'une mise en scène en tant que farce.

- 79 Les rôles ne prennent vie qu'une fois incarnés par l'acteur. Leur représentation accréditée, avec la force nécessaire pour impliquer celui qui joue et son audience dans le rituel de la ronde, dépend aussi des parures utilisées dans le cortège. Une grande partie de ces accessoires proviennent de la vie militaire et sont traités et vécus selon les règles en usage dans les casernes. Il s'agit d'uniformes militaires (stylisés ou non) d'une propreté exemplaire et bien repassés, de parures comme compléments tels que les képis, les insignes, les galons, les rubans, les sifflets et les ceintures, de tambours, de la cornette militaire si convoitée, de coquilles de lambis qui ont même une histoire individuelle (dans la meilleure tradition des objets du *kula*) dont la sonorité est la réminiscence du rang des saxophones des bandes militaires, de « fusils jouets » en bois et même d'un pistolet en plastique qui émet des sonorités et lumières futuristes. Au sein des trois *tabancas* de Praia et d'une *tabanca* du *concelho* de Santa Catarina disposant de plus de ressources pour organiser leur cortège, on trouve même la présence d'un groupe de soldats défilant avec des allégories parmi les plus puissantes de l'action militaire : des barques et des avions longs d'un mètre et demi environ, peints aux couleurs nationales ou à celles du PAICV (Parti africain pour l'indépendance du Cap-Vert).
- 80 Les catégories verbales dites *fardamento* (habits militaires) ou *armamento* (armements) sont utilisées dans le contexte des fêtes pour désigner non seulement les habits militaires du roi, du commandant, de la police et des soldats ainsi que l'ensemble des armes stylisées qu'ils portent. Le mot *fardamento* se réfère à tous les habits standards utilisés par le groupe, y compris les simples uniformes rouges des *pombas* et des *negas*. *Armamento* concerne l'ensemble des accessoires que le groupe porte pendant sa ronde, à savoir les armes, les instruments musicaux, les drapeaux et les allégories de barques et d'avions. Ces catégories sont importantes parce que c'est à celles-ci que les participants font appel lorsqu'ils veulent évaluer la vitalité d'une *tabanca*. Comme on l'a vu, les festivités et l'association sont jugées selon la valeur cosmologique de la force. À l'image de la nature et des communautés, une *tabanca* peut être forte ou faible. Pour être forte, elle doit avoir un bon *fardamento* et un bon *armamento*. Ses tambours doivent avoir une sonorité puissante (*strondu*) et ses coquilles de lambis doivent être convoitées par les autres associations. Elle doit aussi avoir une cornette militaire, objet rare dans

ce contexte, ainsi qu' un cornettiste ayant assez de force pour en jouer durant les longues et pénibles heures du cortège (une force qu' il doit aux généreuses doses de *grog* qui lui sont « injectées »). Idéalement, elle doit avoir des uniformes standardisés selon les positions occupées par tous ses membres. Ces parures, visibles et audibles par tous ceux qui participent à la ronde ou par ceux qui la croisent, sont la force même incorporée. Pour cette raison, ces parures se prêtent très bien pour générer des sentiments d' unité au groupe ou à la localité.

- 81 Toutefois, comme je traite le cortège en tant que modalisation à partir de deux cadres primaires, il faut souligner que cette transformation change le sens de certains éléments constitutifs des cadres primaires qui leur servent de modèle. Le cas des habits militaires mérite une digression. Au sein du cadre militaire, l' uniforme est l' incorporation visible de la rigidité hiérarchique en ligne qui dispose chaque position à sa place, tout en établissant l' ordre et l' unité de la corporation. S' habiller sert aussi à dépouiller les individus de leurs identités personnelles, assurant ainsi plus d' unité au groupe et marquant par les insignes et les galons la différence hiérarchique au sein de celui-ci. Pendant le cortège, l' habit opère différemment. L' ordre rigide des positions est mélangé et la hiérarchie en ligne dissoute par l' ambiguïté de la double structure de positions et par l' hétérogénéité des dispositions et des valeurs. Les uniformes perdent la capacité d' exprimer l' ordre et se transforment en opposé de ce qu' ils sont dans leur contexte original d' utilisation. Ils deviennent des fantaisies. Les habits militaires stylisés dans le contexte de la *tabanca* sont une fantaisie qui voudrait gagner à tout prix de la vie en tant qu' expression d' autorité. Dans le cadre du cortège, ils finissent par être équivalents aux masques dans les rites d' initiation de la côte occidentale de l' Afrique, et servent ainsi à déguiser et à protéger celui qui est en position d' autorité, au lieu de donner de l' expression au caractère du guerrier, sa fonction dans le cadre militaire²².

Bilan

- 82 Le titre de cette section marque explicitement l' abandon du cadre « description-analyse » et l' entrée en scène dans ces pages finales du cadre réflexif de la pondération. C' est le moment de faire un bilan du trajet et de réfléchir à la productivité des outils utilisés.
- 83 Premièrement, une alerte et une qualification. La *tabanca* est une institution qui surgit au cœur du processus de créolisation consécutif à la rencontre entre Portugais et Africains sur la côte occidentale d' Afrique et les îles du Cap-Vert. Pour cette raison, ma question sur les cadres de l' ordre peut être transformée très facilement en une quête des origines et de la diffusion de traits culturels, mais ce n' est pas mon propos. Certes, les cadres sont des produits de la culture où ils opèrent. Ils ont donc une histoire et changent avec le temps²³. Cependant, pour bien cibler mon exercice, je mets entre parenthèses la question des transformations historiques des cadres. Ainsi, loin de chercher l' histoire des traits culturels diffusés à partir de situations originelles (en Europe chrétienne et sur la côte occidentale d' Afrique) pour donner naissance à la *tabanca* dans un passé incertain, je veux seulement comprendre comment les paysans cap-verdiens, dans une situation marquée par la présence absente d' un pouvoir colonial faible, ont eu recours aux deux cadres de l' ordre pour créer cette institution créole.

- 84 Cependant, je dois souligner que la sélection du cadrage militaire et du pèlerinage pour la constitution du cadre de la ronde n'est pas qu'une simple appropriation ou une simple imposition de formes européennes d'organisation de l'expérience. Les deux cadrages, ainsi que leurs éléments constitutifs, opèrent au-delà des frontières culturelles de l'Occident européen. Ce que j'ai appelé dans ce travail le cadre militaire peut être entendu comme un *ethos* qui a également opéré dans la culture politique de plusieurs peuples d'Afrique occidentale bien avant la présence européenne dans cette partie du continent. Tel qu'il s'est produit dans l'Occident européen, le cadre militaire s'est développé en Afrique avec la participation des populations locales dans la guerre. Dans plusieurs sociétés africaines, la guerre était une activité très importante du point de vue économique, politique et idéologique. Le développement d'un *ethos* militarisé dans cette région semble être associé à des processus de construction étatique et à des innovations technologiques militaires avec l'introduction, via le Sahara, du cheval et des armes à feu²⁴. Tel que l'a bien explicité Law (1976 : 123, 128, 1986 : 258-259), le cheval et les armes à feu à eux seuls n'ajoutaient pas en tant que tels d'efficacité aux forces militaires et ne produisaient pas non plus d'orientation martiale. Pour être efficace, il fallait encore que la troupe soit bien disciplinée et entraînée à l'usage de ces accessoires. Cependant, discipline, entraînement et hiérarchie dans la chaîne de commandement impliquent des habitudes qui ne se consolident qu'avec l'existence d'un corps permanent de personnes engagées dans des activités militaires, une armée régulière prête à la défense, à la conquête et à des brèves incursions en quête de captifs. De telles forces étaient rencontrées dans plusieurs États d'Afrique occidentale, comme, par exemple, le Dahomey, l'Oyo et les États mandingues de Sénégal²⁵.
- 85 L'*ethos* et l'organisation de l'expérience militaire réclament des valeurs, des dispositions et des attitudes avec une expression ritualisée. Et de cela nous possédons des traces historiques. Les chroniqueurs islamisés du nord de l'Afrique reportent depuis le XI^e siècle que le cheval et les activités guerrières qui lui sont associées fonctionnaient déjà comme des symboles de pouvoir et de prestige à l'intérieur de l'Afrique occidentale. Plus tard, encore avant l'arrivée des Portugais sur la côte africaine, les rois, les commandants et la noblesse de plusieurs royaumes de Sénégal participaient déjà à des cérémonies publiques, montés sur leurs chevaux. Aux royaumes mandingues de Gambie et du Kaabu, l'art de la cavalerie était partie intégrante du concept-valeur *keya* ou *kiya* (force, virilité) et une condition préalable pour accéder aux positions de *leader* (Elbl 1991 : 94-96). Au XVII^e siècle, au Dahomey, commune était la pratique de sacrifices humains pendant le festival annuel en l'honneur du dieu de la guerre *Ogun*. À ces occasions, le roi apparaissait en public et à cheval devant sa troupe. Toutes ces traces suggèrent que quelque chose d'équivalent aux parades et aux défilés militaires modernes existait déjà dans les cultures politiques africaines²⁶.
- 86 Dans plusieurs sociétés africaines, le contrôle du mariage était l'un des mécanismes utilisés pour la mise en forme du commandement et de la discipline dans le corps militaire. Ainsi, la masse des soldats était composée de jeunes célibataires sans autre engagement que celui de la corporation. Le cas le plus connu dans la littérature est celui des régiments zulus, organisés par classes d'âges (Gluckman 1955), mais des règles strictes interdisant les relations entre sexes étaient très répandues dans les armées africaines²⁷ et représentaient un élément important dans la constitution du cadre militaire. La tradition du *quebra michela* dans la *tabanca* cap-verdienne est une

expression locale de cet élément du cadrage militaire qui, d' ailleurs, est en consonance avec la disposition au sacrifice caractéristique des pèlerinages. L' existence d' un commandant féminin (la *mandora*), qui prend à sa charge l' ordre des *negas* et des *pombas* participant à la ronde, suggère, elle aussi, l' action d' un mode propre de cadre militaire africain qui vit dans les cortèges de la *tabanca*.

- 87 Le cadre du pèlerinage n' est pas étranger aux sociétés africaines, en particulier à celles de Sénégal, d' où sont originaires une grande partie des Africains venus au Cap-Vert. Plusieurs d' entre elles sont des sociétés qui vivent en contact avec des pratiques et des valeurs du monde islamique depuis le XII^e siècle. Le pèlerinage à La Mecque de l' empereur du Mali au XIV^e siècle est largement connu. Des sanctuaires moins importants, situés au nord de l' Afrique et au Sahel, étaient aussi considérés comme des lieux sacrés où se rendaient régulièrement les pèlerins membres des confréries islamiques d' Afrique occidentale. Cependant, les journées de sacrifice et de quête de guérison du corps souffrant ne se limitaient pas à la zone d' influence islamique. Avant la mise en place d' un régime colonial en Afrique, des observateurs européens attestent l' existence de sanctuaires dans des zones relativement isolées des sociétés islamisées, qui attiraient de nombreuses personnes, venues parfois de lieux très éloignés, en quête de fertilité et de guérison.
- 88 Ceci suggère que les deux cadres primaires servant de modèles au cadre « ronde de *tabanca* » puissent être en effet des modes d' organisation de l' expérience assez connus des populations africaines transplantées au Cap-Vert. Ces modes d' organisation n' ont pas été simplement appropriés ni imposés unilatéralement aux paysans de Santiago par la puissance colonisatrice. Au contraire, ils faisaient partie du répertoire que les paysans avaient à leur disposition pour organiser leur expérience sociale en ce qui concerne les formes de sociabilité et l' opération de l' autorité. Je crois que l' utilisation de ces cadres primaires au cours du processus de créolisation a été facilitée par une similarité structurale entre les syntaxes qui organisaient les cultures politiques de la société portugaise des XV^e et XVI^e siècles et celle des sociétés de la côte africaine, toutes les deux fortement marquées par une idéologie d' essence patrimoniale attribuant une valeur centrale à l' idée d' appartenance — au lignage, à la classe d' âge, à l' association de culte, à la famille élargie sous la forme d' une maison patrimoniale et, dans ce cas, à la *tabanca*²⁸. Au cours de cette rencontre entre sociétés, les composantes africaine et portugaise partageaient, entre autres, les deux cadres primaires.
- 89 Cependant, l' intérêt du cas analysé ici réside dans le fait qu' en utilisant les cadres à leur disposition, les paysans créoles de Santiago ont transformé de façon créative les deux cadres primaires en une troisième chose, le cadre « ronde de *tabanca* ». Au lieu de séparer la religion du politique — voie suivie par l' Occident dans la modernité — ou de les maintenir hiérarchisés par l' englobement du premier sur le second — trajectoire suivie par les sociétés précoloniales africaines —, la culture créole cap-verdienne les a mélangés de façon créative dans la ronde de la *tabanca*. Dans cette modalisation, la dureté, l' inflexibilité, la hiérarchie et la discipline, ainsi que le contrôle du cadre militaire, ont été assaisonnés de plaisanteries, d' improvisations et de la possibilité toujours présente d' inverser ou de dissoudre temporairement les hiérarchies. À la pénitence, au sacrifice et à la quête de guérison, ils ont toujours ajouté une dose généreuse de joie, d' excès et d' abondance. C' est avec cette recette que la cuisine culturelle créole a généré un processus civilisateur très particulier, dans lequel le vivre ensemble est toujours contrôlé par des éléments issus des encadrements du militaire et

du pèlerin, mais, actuellement modalisés vers une tonalité où règnent les épices de la gracieuseté et de la raillerie, de la jouissance et de l' exultation, du dérèglement et de l' abondance. Ce sont ces assaisonnements qui rendent le modèle créole de sociabilité ludique, drôle et original.

- 90 Soumettre ces longues et complexes cérémonies à un type élargi d' analyse de cadres met en lumière la créativité du processus de créolisation et indique que, pour être bien compris, les aspects de la vie sociale, tels l' inventivité et le don d' agir, réclament le passage de l' ordre microscopique des interactions à l' ordre macroscopique des institutions et des structures.
- 91 Les événements analysés suggèrent que les acteurs sociaux aient recours à un répertoire limité de principes organisateurs et de règles de la structure pour composer les cadres qui donnent du sens et organisent leurs expériences. Dans le cas étudié, la structure duale de positions (quotidienne et rituelle) est le mécanisme qui enclenche les possibilités de variation, de dispute, d' erreur et de négociation dans le cadre du cortège, dans la mesure où elle fournit le combustible pour les ambiguïtés qui y prévalent et qui lui donnent ainsi sa couleur distinctive. Au bout du compte, la festivité de la *tabanca* est un rituel ancré dans le monde de la vie quotidienne, circonscrit par ce monde et irrémédiablement lié à lui. Les *leaderships*, le prestige et l' autorité qui y prévalent pénètrent dans le monde rituel. De plus, s' ils y sont bien réalisés, ils se convertissent en capital social et politique susceptibles d' être utilisés dans la vie ordinaire. La force, la vitalité et la grâce des fêtes se situent exactement dans cette attitude permanente de marcher sur le fil du rasoir, qui menace, à tout moment, de voir le cadre du cortège lui-même s' écrouler à cause des erreurs, des disputes sur la manière d' encadrer les activités qui le composent et de la transition entre les éléments issus du pèlerinage et de l' attitude militaire. La possibilité toujours présente que les choses puissent s' effondrer, que l' obéissance à la « loi de la *tabanca* » ne résulte pas en une conduite automatisée et prescrite, mais qu' elle soit discutée et argumentée au point de rompre avec l' observance elle-même, qu' à tout moment de nouveaux éléments soient incorporés à cette festivité (tels les exemples d' utilisation de drapeaux d' artistes célèbres du monde *pop* et d' utilisation de pistolets en plastique), tout ceci génère une plasticité dans les attitudes et les dispositions qui pénètrent le cadre de la ronde et qui deviennent partie de sa frange externe élastique²⁹.
- 92 Une note additionnelle sur ces fluctuations de sens : d' une manière générale, tout encadrement est porteur d' ambiguïté. Cependant, les indéterminations dans les cadres primaires ont, fréquemment, une vie courte. En effet, celles-ci se défont, en général, rapidement pour ne pas rompre avec l' organisation et le sens des expériences les plus basiques de la vie collective. Les cadres qui résultent des modalisations, comme c' est le cas des rites, peuvent être marqués par des ambiguïtés plus intenses et élargies, car ils sont séparés et protégés des dures réalités de l' expérience ordinaire par des marqueurs symboliques. En principe, les confusions et les imprécisions rituelles ne devraient pas déborder ni polluer les cadres primaires de la vie ordinaire. Le cas des *tabancas* cap-verdiennes est intéressant aussi en ce sens qu' il suggère un paysage légèrement différent de celui qui vient d' être ébauché. Dans les sociétés créoles, issues d' un compromis fragile et instable entre les traditions culturelles qui les constituent, l' ambiguïté et l' hétérogénéité semblent être endémiques dans tous les domaines de la vie sociale. La créolisation génère des sociétés liminaires au sein desquelles les cadres

les plus basiques de la vie collective sont imprécis, élastiques et constituent des objets de disputes constantes.

- 93 Des principes organisateurs et des règles de structure ne suffisent pas toutefois à composer le cadre du cortège. Des dispositions et des attitudes internalisées dans le corps et l'esprit ont également un rôle décisif dans cette construction. La célébration de la force de la communauté et de la joie de vivre est incompatible avec l'idée de conduites prescrites et rigides. Elle requiert une pléthore de dispositions et d'attitudes extrêmes (de l'intrépidité et l'agressivité militaire à l'humilité et la propension au sacrifice du pèlerin) qui donnent pour ainsi dire une aura de réalité au monde et au temps des festivités.
- 94 Ainsi mentionnée, l'organisation de la *tabanca* émule celle d'une société. Elle est, elle-même, une société en miniature, modelée créativement à partir du répertoire de positions et du système de valeurs que la société au sens large met à sa disposition, tournée vers la célébration de la vie et les pratiques de réciprocité et de solidarité entre ses participants. Elle a un gouvernement, des gouvernés et un code de conduite (la loi de la *tabanca*). Sa légitimité entre les habitants des communautés paysannes dépend largement de sa capacité à être perçue par eux en tant que communauté de fait, qui agit et influence le cours des événements ordinaires. Ses rois, ses reines et ses commandants doivent apparaître comme des gouvernants réels, car célébrer la vie avec une joie si excessive dans des circonstances si restrictives que celles qui existent à l'intérieur de Santiago requiert un gouvernement vraiment capable de coordonner les activités complexes de la *tabanca*. Ce sentiment de réalisme n'est pas produit par les règles de la structure, mais par les dispositions et les attitudes internalisées pouvant être observées dans les rapports ayant lieu pendant les festivités. L'ordre microscopique des interactions est le lieu de production et de manifestation des dispositions qui génèrent le sens factuel de la société que la *tabanca* veut être, et qui font de celle-ci une institution pleinement ancrée dans une temporalité débordant le temps des festivités.
- 95 L'emploi de l'analyse des cadres sur l'examen des rites et de leurs institutions met sous une nouvelle lumière une importante thématique de l'action humaine qui, de mon point de vue, se banalise de plus en plus dans l'anthropologie. Je me réfère au thème de l'imitation, traité à partir de la figure rhétorique de la *mimesis* comme forme d'appropriation de l'autre dans le contexte de la résistance culturelle à la domination coloniale (Taussig 1993 ; Stoller 1995)³⁰. L'usage d'uniformes militaires comme forme d'exprimer les positions d'autorité, la disposition en file indienne, la présence de certains accessoires tels que les « fusils jouets » en bois et la cornette militaire, la réaction aux châtiments physiques, voire la relation existant entre l'organisation de la société coloniale et celle de la *tabanca*, tout ceci opère en mode imitatif. De manière générique, le cortège pourrait être vu comme un cadre transformé à partir des deux cadres primaires par deux modes de modalisation : le faire semblant (*make-believe*) et le rituel. Cependant, en analysant les interactions concrètes, où les participants de la ronde ont recours à l'imitation, et en mettant ces activités dans les cadres les plus petits dans le cortège, il est possible d'apercevoir que la fonction jouée par le faire semblant et les sens qu'il véhicule sont beaucoup plus riches, complexes et contradictoires que la banale et politiquement correcte appropriation de la différence en vue de la résistance culturelle. Enfin, les membres des *tabancas* ne sont pas et n'ont jamais été des rebelles à plein temps qui résistent contre l'étouffement d'un pouvoir

colonial si faible. Ses notables et ses *reis de agasalho* sont et ont été des paysans aisés, des autorités locales qui avaient une grande autonomie d' action³¹.

- 96 Dans les cortèges, l' imitation peut même être effectuée pour s' approprier le pouvoir de l' autre et le contrôler. Cependant, cet autre est concret et a des multiples facettes. Il n' a pas le visage abstrait et homogène d' un colonisateur puissant contre lequel on doit résister. Dans les *tabancas* du passé, l' autre pouvait être aussi bien le distant gouverneur de la province qu' une autorité locale, voire un grand *morgado* (propriétaire) ou un paysan plus aisé d' une localité voisine, indépendamment de la couleur de sa peau ou de son origine nationale. La distance sociale par rapport à lui était de nature continue et non pas discrète (binaire). Dans les *tabancas* de l' actualité, le contour de cet autre est encore plus ombreux et la différence a des nuances plus subtiles. L' imitation gagne souvent la forme d' une parodie de la contrefaçon : les rois, les présidents, les ministres et autres notables des confréries du présent se reflètent non seulement sur les puissants du jour, mais, surtout, sur les anciens rois de *tabanca* du passé. S' il y a appropriation du pouvoir et de la résistance, elle se réfère pour une large part aux formes créolisées en usage dans les lieux où le pouvoir colonial portugais a presque toujours été indirect. Cependant, le plus important c' est que, en tant que partie intrinsèque de la faculté humaine à se mettre en relation (avec les autres et avec le monde qui nous entoure), l' imitation sert à plusieurs propos. La description des cortèges laisse entrevoir qu' il est fait appel à l' imitation pour, entre autres choses, apprendre, essayer, s' amuser, masquer, se déguiser, caricaturer, critiquer, vénérer et transactionner.

BIBLIOGRAPHIE

- ALMADA, J. L. HOPFFER 1997 " A Organização da Tabanca », *Cultura*, 1 : 84-88.
- AUSTIN, J. L. 1981 *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press.
- BEIR, U. 1964 " The Agbegijo Masqueraders », *Nigerea Magazine*, 182 : 189-199.
- CARVALHO, C. 2002 " Ambiguous Representations. Power and Mimesis in Colonial Guinea », *Etnográfica*, 6 (1) : 93-111.
- CASTRO, C. 2004 " A socialização profissional dos militares brasileiros : notas sobre uma investigação antropológica na caserna », *Etnográfica*, 8 (1) : 79-90.
- COLE, H. 1982 *Mbari*, Bloomington, Indiana University Press.
- COLEMAN, S. 2002 " Do You Believe in Pilgrimage ? », *Anthropological Theory*, 2 (3) : 355-368.
- COOPER, F. 1994 " Conflict and Connection. Rethinking Colonial African History », *American Historical Review*, 19 (5) : 1516-1545.
- DIAS, N. 2005 " Imitation et anthropologie », *Terrain*, 44 : 5-18.
- EADE, J. 2000 " Introduction to the Illinois Paperback », in J. EADE & M. J. SALLNOW (eds.), *Contesting the Sacred : The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Urbana, University of Illinois Press : ix-xxvii.

- EADE, J. & SALLNOW, M. J. 2000 " Introduction », in J. EADE & M. J. SALLNOW (eds.), *op. cit.*
- ELBL, I. 1991 " The Horse in Fifteenth-century Senegambia », *The International Journal of African Historical Studies*, 24 (1) : 85-110.
- EPSTEIN, A. L. 1971 " Military Organization and the Pre-colonial Polity of the Bemba of Zambia », *Man* (NS), 10 (2) : 199-217.
- FISCHER, H. J. 1972-1973 « "He Swalloweth the Ground with Fierceness and Range" " : The Horse in the Central Sudan », 2 parts. *The Journal of African History*, 13 (3) : 369-388 ; 14 (3) : 355-379.
- FORTES, M. 1945 *Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London, Oxford University Press.
- GLUCKMAN, M. 1955 " The Rise of the Zulu Empire », *Scientific American*, 202 (4) : 157-169.
- GOFFMAN, E. 1981 " A Reply to Denzin and Keller », *Contemporary Sociology*, 10 (1) : 60-68.
- 1983 " The Interaction Order : American Sociological Association, 1982 Presidential Address », *American Sociological Review*, 48 (1) : 1-17.
- 1986 *Frame Analysis : An Essay on the Organization of Experience*, Boston, Northeastern University Press.
- GOODY, J. 1971 *Technology, Tradition and the State in Africa*, London, Oxford University Press, for the International African Institute.
- KATZ, P. 1990 " Emotional Metaphors, Socialization, and Roles of Drill Sergeants », *Ethos*, 18 (4) : 457-480.
- LAW, R. 1975 " A West Africa Calvary State : The Kingdom of Oyo », *The Journal of African History*, 16 (1) : 1-15.
- 1976 " Horses, Firearms, and Political Power in Pre-colonial West Africa », *Past and Present*, 72 : 112-132.
- 1986 " Dahomey and the Slave Trade : Reflections on the Historiography of the Rise of Dahomey », *The Journal of African History*, 27 (2) : 237-267.
- LITTLE, K. 1951 *The Mende of Sierra Leone*, London, Routledge & Keagan Paul.
- LUCAS, G. 2002 *Os Sons do Rosário : O Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- MITCHELL, J. C. 1956 *The Kalela Dance : Aspects of Social Relationship among Urban Africans in Northern Rhodesia* (Rhodes-Livingstone Papers 27), Manchester, Manchester University Press.
- MONTEIRO, F. 1948 " Tabanca : evolução semântica » (1^{re} partie), *Claridade*, 6 : 14-18.
- 1949 " Tabanca » (2^e partie), *Claridade*, 7 : 19-26.
- 1958 " Bandeiras da Ilha do Fogo », *Claridade*, 8 : 9-22.
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. 1982 *Concepts et conceptions songhay-zarma (histoire, culture, société)*, Paris, Núbia.
- RANGER, T. 1975 *Dance and Society in Eastern Africa, 1870-1970 : The Beni Ngoma*, Berkeley, University of California Press.
- RAVENHILL, P. 1981 *Baule Statuary Art : Meaning and Modernization*, Philadelphia, ISHI.
- RICHARDS, P. 1998 *Fighting for the Rain Forest : War, Youth & Resources in Sierra Leone*, Oxford, James Currey.

- RODRIGUES, M. 1997 *Cabo Verde : Festas de Romaria, Festas Juninas*, Mindelo, Gráfica do Mindelo.
- SAADA, E. 2005 " Entre "assimilation" et "décivilisation" », *Terrain*, 44 : 19-38.
- SEMEDO, J. M. & TURANO, M. R. 1997 *Cabo Verde : O Ciclo Ritual das Festividades da Tabanca*, Praia, Spleen edições.
- SENNA BARCELLOS, C. J. 1900 *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné* (parte II), Lisboa, Academia Real de Sciencias.
- SOUZA, M. DE MELLO 2002 *Reis Negros no Brasil Escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- STOLLER, P. 1995 *Embodying Colonial Memories : Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*, New York, Routledge.
- TAUSSIG, M. 1993 *Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses*, New York, Routledge.
- TRAJANO FILHO, W. 1998 *Polymorphic Creoledom : The « Creole Society » of Guinea-Bissau*, Ph. D., Department of Anthropology, University of Pennsylvania.
- 2003 " Uma Experiência Singular de Crioulização », *Série Antropologia*, 343, Departamento de Antropologia/UnB, Brésil.
- 2005 " Sobre Modernidade, Tradição e Bandeiras », *Série Antropologia*, 370, Departamento de Antropologia/UnB, Brésil.
- 2009 " The Conservative Aspects of a Centripetal Diaspora : The Case of the Cape Verdean Tabancas », *Africa*, 79 (4) : 520-542.
- TURNER, V. 1967 *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell University Press.
- TURNER, V. & TURNER, E. 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Columbia University Press.
- WATERMAN, C. 1990 *Jùjú : A Social History and Ethnography of an African Popular Music*, Chicago, The University of Chicago Press.
- WERNER, W. 1990 " Playing Soldiers : The Truppienspieler Movement among the Herero of Namibia, 1915 to ca. 1945 », *Journal of Southern African Studies*, 16 (3) : 476-502.
- WOLF, E. 1958 " The Virgin of Guadalupe : A Mexican National Symbol », *The Journal of American Folklore*, 279 : 34-39.

NOTES

1. Goffman, peu avant son décès (1983), au cours d'une de ses dernières conférences, en tant que président de l' Association américaine de sociologie, a tenté une fois encore de démontrer que l' ordre de l' interaction, avec ses formes et ses processus spécifiques, constituait un terrain légitime et autonome de l' analyse sociologique. Il a toutefois précisé que cet ordre d' interaction possède une interface avec le domaine structural qui ne doit pas être déconsidérée par les chercheurs.
2. Des exemples classiques de l' ethnographie africaine sur la nature duelle des structures politiques peuvent être rencontrés dans la complémentarité entre deux types d' autorité parmi les Talensi. Pour plus de détails, voir FORTES (1945). Parmi les

Mende de Sierra Leone, l' institution de la chefferie complémente celle de la société secrète *Poro* dans la gestion de la vie politique (LITTLE 1951).

3. Le vol de l' image du saint et les péripéties qui ont lieu lors de sa récupération ont été observés en 1991 dans les *tabancas* de Praia et décrits par SEMEDO et TURANO (1997). Dix ans plus tard, l' intrigue des actions rituelles mirobolantes y figurait d' une façon déjà assez simplifiée. Au sein des associations de la province, le vol du saint n' était plus qu' une référence vague destinée à inciter de façon nostalgique la mémoire des plus âgés.

4. Dans certaines *tabancas*, la *mandora* est l' équivalent de la reine du champ.

5. Ce n' est qu' une liste partielle des personnages rituels. Il existe quelques différences de noms et de fonctions entre les différentes *tabancas*. Voir la description de certains de ces personnages chez MONTEIRO (1948, 1949), SEMEDO et TURANO (1997 : 79-86) et ALMADA (1997 : 86-87).

6. Là aussi, les *tabancas* de Praia sont différentes de celles de province. À Praia, les reines de l' abri restent en poste pour une période de sept ans ou plus (je n' ai jamais entendu de mentions concernant les rois de l' abri dans les *tabancas* de la capitale). Celle qui a occupé ce poste, ne serait-ce qu' une seule fois, sera toujours traitée par l' association comme si elle y était pour toujours. Cependant, ses obligations sont moins importantes comparées à celles des rois ou reines de l' abri des associations de province.

7. Nom donné aux gens de Santiago et qui peut être étendu aux habitants de Maio, dont le mode de vie est très proche de ceux de Santiago.

8. En 2010, j' ai été informé de la naissance récente d' une *tabanca* à Ribeira Grande, ancienne capitale de Santiago, qui venait alors de recevoir de l' UNESCO le diplôme de Patrimoine culturel immatériel.

9. Dans la plupart des cas, les uniformes ont un style militaire, mais ils ne le sont pas à proprement parler. Ce sont plutôt des habits professionnels portés par des vigiles, des gardes nocturnes et des portiers en Europe et aux États-Unis et qui sont envoyés par les émigrés à leur famille. Dans les *tabancas* les plus organisées, le roi et le commandant ont des uniformes faits spécialement pour le cortège.

10. GOFFMAN (1986 : 201-246) consacre un chapitre de son ouvrage à l' examen des activités en dehors des cadres. L' expression « félicité » est employée ici selon l' usage donné par AUSTIN (1981).

11. Ce sont les spécialistes laïcs qui dirigent les litanies ayant lieu au cours des *bespas*, cérémonies funèbres réalisées chez le décédé une semaine, un mois ou un an après l' enterrement.

12. La parenthèse ouverte n' est pas fermée. Le début du temps du cortège est marqué, mais sa fin ne mérite pas une signalisation spéciale. D' une façon générale, il semble que ce soit une caractéristique commune aux rituels que les phases initiales soient plus élaborées que leur clôture. La suggestion de GOFFMAN (1986 : 256) à ce sujet mérite d' être exploitée : « Les parenthèses de la clôture semblent être moins élaborées, ce qui reflète peut-être le fait que c' est plus aisé de mettre fin à l' influence d' un cadre que de l' établir. »

13. *Karkas*, *sepa murundunga*, *rabulaxa* et *kruka* ont été quelques-uns des mots tabous que j' ai repérés dans les *tabancas* du *concelho* de Santa Catarina. Tous ces mots sont utilisés

pour se référer à des femmes, et le fait de les proférer implique des mises en scènes de dissensions, d' amendes ou de prison.

14. À l' époque coloniale, le caporal en chef incarnait l' autorité locale. En général, il était choisi parmi les paysans les plus aisés de la localité et devait posséder un minimum d' aptitudes littéraires en langue portugaise. Il exerçait le pouvoir de police au niveau local et son autorité avait une expression publique à travers l' épée et l' uniforme en style militaire auquel il avait droit. Dans les localités où son autorité était localement légitimée, il était souvent le roi de la *tabanca* ou l' un de ses notables.

15. GOFFMAN (1986 : 58-74) traite des transformations dont les répétitions sont un exemple sous la rubrique de « réitérations techniques ».

16. Pour une révision de ce champ d' études, voir EADE (2000) et COLEMAN (2002).

17. Ceci semble être lié avec le fait déjà mentionné que les clôtures rituelles sont moins élaborées.

18. Nous sommes ici sur le plan des modèles. Pendant les festivités, les membres de la *tabanca* trouvent plusieurs occasions pour briser les interdictions du contact sexuel. L' effervescence et la joie régnant sont propices à la réalisation pleine et entière des pulsions sexuelles, à condition que les rencontres ne se produisent pas à proximité de la chapelle.

19. D' une certaine manière, ce mythe est une allégorie des conditions existantes dans plusieurs villages à l' intérieur de Santiago où les adultes partent pour l' étranger à la recherche de meilleures conditions de vie pour eux et ceux qui restent.

20. J' ai adopté ce label générique après une certaine hésitation. Au départ, j' avais pensé le nommer à partir d' un événement paradigmatique des corporations militaires modernes : la marche ou la parade militaire. Toutefois, quelques principes, attitudes et dispositions importants du cadre militaire sont absents de ces événements. D' où mon choix pour cette rubrique générique et sans attraits plus puissants de marketing pour le marché courant de la production académique.

21. Voir, par exemple, la pétition signée par une cinquantaine de notables de Praia le 10 avril 1923 et adressée au gouverneur de la province, exigeant la mise en place de mesures destinées à réprimer les « coutumes gentilles » dénommées *tabancas*, prétextant que leur niveau sonore serait en contradiction avec l' état de développement et de progrès de l' archipel (AHN, Arquivo Histórico Nacional, SGG A1/Cx 69). Cette pétition a donc conduit le gouvernement à publier, le 26 avril 1923, l' arrêté 52, interdisant les fêtes des *tabancas* au motif des désordres, des perturbations de la paix publique, mais aussi parce que, à l' occasion de ces manifestations, le peuple s' éloignait du travail pour de longues périodes d' orgie (*Boletim Oficial de Cabo Verde*, n 17, 18/04/1923, p. 138). Plus tard, en 1946, l' administrateur du *Concelho* da Praia autorisa à nouveau les fêtes de *tabanca* à la condition que les organisateurs obéissent à certaines clauses, en particulier celles concernant la fixation et le respect d' un horaire de clôture des festivités, « ceci dans un souci de préserver le repos des habitants ». Voir un de ces dossiers dans AHN, ACP SC:A/Cx.029.

22. Les habits militaires peuvent ainsi être apparentés aux costumes carnavalesques portés par les rebelles de Sierra Leone et du Liberia. En se grimant tels des *Rambo* et des *Kung-fu*, en portant des masques en plastiques qui véhiculent un sentiment d' horreur-comique et en s' habillant avec des vêtements de femmes, ces guerriers des petites et tristes guerres de l' Afrique contemporaine se rebellent contre le cadre lui-même qui

donne du sens au pouvoir étatique des généraux gouvernant ces régions. Selon l'un des chercheurs de ces mouvements (RICHARDS 1998 : 56-59), l'utilisation de ces habits militaires abstrus est une manière pour ces rebelles de récapituler, par inversion, la tradition précoloniale de l'initiation dans la société secrète *poro* (je dirais, un probable équivalent africain du cadre militaire) où les masques servaient à protéger et à déguiser le guerrier. À noter que des sources écrites et orales relatent l'utilisation de masques pendant les cortèges de la *tabanca* du XVIII^e siècle. Voir, par exemple, SENNA BARCELLOS (1900 : 245).

23. Celles-ci sont des caractéristiques relativement négligées par GOFFMAN (1981 : 63), comme il le reconnaît lui-même.

24. Sur l'importance de ces innovations dans la technologie militaire et de la construction de structures étatiques en Afrique occidentale, voir GOODY (1971), FISCHER (1972-1973), LAW (1975, 1976) et ELBL (1991).

25. Distantes de la côte occidentale, on rencontre des cultures politiques précoloniales fortement caractérisées par le militarisme, par l'entraînement, par la discipline et la hiérarchie des armées entre les Bembas (EPSTEIN 1971) et les Zulus (GLUCKMAN 1955).

26. J'observe que la description des cortèges de *tabanca* établie par SENNA BARCELLOS (1900 : 245) à partir de sources des XVIII^e et XIX^e siècles indique explicitement que certains participants de la ronde (probablement les notables de l'association) accomplissaient la pérégrination à cheval.

27. Pour le cas bemba, voir EPSTEIN (1971 : 205).

28. Celui-ci est l'argument que j'ai utilisé dans l'analyse du processus de créolisation qui a eu lieu à Guinée-Bissau (TRAJANO FILHO 1998 : 121-122).

29. Sur l'utilisation des drapeaux pendant la fête de la *tabanca*, voir TRAJANO FILHO (2005).

30. Voir aussi les travaux de DIAS (2005) et de SAADA (2005), publiés dans un numéro récent de *Terrain*, où la notion d'imitation élaborée par Tarde est récupérée.

31. Pour une critique de l'abus de l'idée de résistance dans les études coloniales, voir COOPER (1994). Pour le statut élevé des notables des *tabancas*, voir TRAJANO FILHO (2009).

RÉSUMÉS

RÉSUMÉ

Ce travail analyse les cortèges que les *tabancas* de Santiago (Cap-Vert) font à la recherche des donations offertes par leurs parrains connus comme les rois de l'abri pendant le cycle des festivités de ces associations. Par un libre usage d'outils analytiques élaborés par Goffman pour l'analyse des interactions sociales, en particulier dans son ouvrage *Frame Analysis*, ce travail cherche à établir que le cortège de la *tabanca* pourrait être envisagé comme une modalisation de deux cadres primaires : le pèlerinage et le cadre militaire.

ABSTRACT

Goffman in Africa: Frame Analysis and the Processions of the tabancas.

This article analyses the processions of the *tabanca* Creole associations in Santiago (Cape Verde) to their godfathers' houses in order to collect the gifts offered to the *tabanca* patron saints during their annual cycle of festivities. I freely use Goffman's analytical tools applied to social interactions, especially in his Frame Analysis, to argue that the *tabanca* marches can be understood as a "keying" of two primary frameworks, namely, pilgrimages and military activities.

INDEX

Mots-clés : Cap-Vert, Santiago, cadres de l'expérience, cortèges, festivités, pèlerinage

Keywords : Tabancas

AUTEUR

WILSON TRAJANO FILHO

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brésil.