

## ***La transmission et l'ordre des valeurs dans l'école de penca Cimande Pusaka Medal***

BANTEN (INDONÉSIE)

**Gabriel Facal**

*L'étude décrit l'évolution du mode de transmission de l'école de penca Cimande Pusaka Medal du village de Rancalame à Banten (Java Ouest, Indonésie). Le penca s'y présente comme une initiation rituelle, liée aux autres activités quotidiennes des villageois et qui favorise la formation aux relations interpersonnelles et au comportement. Au sein du village, le rapport entre les fils aînés et cadets du maître de penca joue un rôle prépondérant. Ceux sont eux qui médient la relation du village aux entités politiques extérieures. En rapport à ces enjeux, ils construisent leurs relations de façon stratégique, avec pour but la pérennisation des valeurs communautaires villageoises.*

\*\*\*

Le *penca* est un ensemble de techniques du corps et de préservation de l'environnement physique et social pratiquées à Java Ouest (Indonésie)<sup>1</sup>. Le système de transmission des savoirs et savoir-faire concernés s'est perpétué dans différents contextes : les *asrama*, *kabuyutan* et *dharma* (Bruinessen, 1999) des anciens grands royaumes

---

<sup>1</sup> Cette étude se base sur six séjours sur le terrain d'une durée totale de vingt quatre mois.

hindo-bouddhistes, les écoles coraniques (*pesantren*) et les confréries musulmanes (*tarekat*) lors de l'islamisation de la région, jusqu'à la constitution de structures modernes de formation de type nationaliste, militaire, scolaire, ou compétitif.

Dans cette étude, je décris comment se maintient et se modifie le mode transmission de l'école de *penca* Cimande Pusaka Medal du village de Rancalame à Banten (la partie occidentale de Java Ouest). Celui-ci se présente comme une initiation rituelle, étroitement liée aux autres activités quotidiennes des villageois : religieuses, agraires et coutumières, culte aux ancêtres et aux esprits tutélaires du lieu. Au-delà de l'enseignement de techniques martiales, la pratique du *penca* s'insère dans un dispositif rituel élargi et participe à la transmission d'un ensemble de valeurs partagées par la communauté villageoise.

J'analyserai ici la dimension relationnelle de la transmission (la formation aux relations interpersonnelles et au comportement) et le rapport à l'altérité des pratiquants de cette école. Je montrerai que le maintien de l'initiation va de pair avec l'intégration de valeurs exogènes et que l'ordre social du village est hiérarchisé à partir de la relation entre les fils aînés et cadets des maîtres de *penca*.

## **1. Le *penca* à Java Ouest et à Banten**

La région de Java Ouest est subdivisée administrativement en deux provinces depuis octobre 2000 : Banten à l'ouest et Jawa Barat à l'est. Cette partition est d'une part le résultat d'un processus historique et d'une décision politique récente, et elle correspond d'autre part à un sentiment partagé par les Bantenois (*urang Banten*) et les Sundanais du Pasundan – au centre et à l'est – (*urang Pasundan*) qu'il existe plusieurs spécificités propres aux uns et aux autres. Comme l'a bien montré l'historien Kartodirdjo (1995 : 123-130), Banten présente des traits spécifiques d'ordre linguistique, religieux et socioculturel, qui la caractérisent et la distinguent des autres régions du pays Sunda. De plus, le terme « Banten » désigne la côte (*Pasisir*) de la partie septentrionale de la région, tandis que pour évoquer sa partie méridionale on spécifie qu'il s'agit de Banten Sud (*Banten Kidul*).

Banten est un carrefour, une région très dynamique et le cœur d'échanges religieux, commerciaux et culturels importants. Elle professe

un islam orthodoxe tout en montrant une grande tolérance à l'égard des autres pratiques religieuses. Elle affirme son identité avec vigueur et a connu plusieurs soulèvements historiques (Kartodirdjo, 1995 : 123-130, Ensering, 1995 : 133 ; Anderson, 1972 ; Williams, 1990), organisés conjointement par les chefs religieux (*kiai* et *ulama*) et les figures de l'autorité (*jawara*<sup>2</sup>). Ces forces d'opposition à la souveraineté nationale ont par ailleurs fait l'objet d'une prise de position politique de la part du général Suharto dans les années 70, qui a créé des organisations pour les contrôler (Masaaki, 2004). Les récits qui entourent ces *jawara* en font des figures d'autorité et de pouvoir, et on les associe souvent avec les aspects d'auto-défense et d'invulnérabilité du *penca*.

Le *penca* est un mode de transmission important à Sunda, région où les techniques du corps sont très valorisées. On y fait référence dans les légendes, les épopées, les mythes, ainsi que dans le théâtre d'ombres (*wayang golek*). Souvent, dans les communautés villageoises, la pratique du *penca* met en branle un système de relations avec les esprits des ancêtres fondateurs du village (*sang rumuhun*), du courant (*karuhun*) et de l'école de *penca* (*kabuyutan*). Il [pas clair à quoi se rapporte ce 'il'] se présente localement sous différentes formes : il exerce au contrôle de soi (*jaga diri*), vise à une relation d'équilibre (*berimbangkeun*) et de préservation de l'environnement physique et social. Le *penca* est également une science d'autodéfense (*elmu bela diri*) ou un art d'autodéfense (*kaseniaan bela diri*), et par extension un ensemble de techniques de défense de la famille et de la communauté à laquelle appartiennent les pratiquants. La formation aux techniques martiales se poursuit dans certains courants de *penca* de façon conjointe avec des exercices de renforcement du corps (*kawedukan*)<sup>3</sup> et de la force interne (*tanaga jero*)<sup>4</sup>. Lors des entraînements, les pratiquants portent des coups et en reçoivent, notamment au niveau du torse, des membres

<sup>2</sup> La traduction de Labrousse, Pierre (1984) du terme *jawara* par « champion » correspond peu à la réalité sociale bantenoise. Les *jawara* sont reconnus par les Bantenois pour leurs pouvoirs magiques (*elmu*) ou leurs habilités martiales. Ils travaillent de façon isolée ou en groupe, souvent en tant qu'agents de sécurité, pour faire pression sur les populations locales ou en tant que tueurs à gages. À ce titre, ils sont souvent recrutés de façon officieuse par des partis politiques, des groupes et des personnalités d'influence qui souhaitent asseoir leur notoriété au sein d'une localité.

<sup>3</sup> Meilleur fonctionnement des organes vitaux, accroissement de la résistance aux maladies, aux coups portés par un adversaire.

<sup>4</sup> Les pratiquants parlent d'énergie interne ou d'énergie de base pour désigner un principe vital qui circule dans le corps et à l'extérieur, que l'on peut concentrer et diriger par la volonté (*niat*).

inférieurs et supérieurs – bras, mains, jambes, pieds. Lorsque ces parties du corps sont tuméfiées, ils résorbent les hématomes, font circuler le sang et la force interne par des exercices respiratoires (*ngolah nafas*) et des massages (*ngurutan*) à l'aide d'une huile spécifique. À terme, ces exercices renforcent les os, les fascias et les tissus musculaires, qui tolèrent de ce fait une plus grande sollicitation percussive. Le *penca* peut aussi prendre la forme d'un divertissement (les pratiquants disent « jouer au *penca* » : dans la région de Cianjur « *ameng penca* », plus généralement « *ulin penca* »). Certaines démonstrations se font en musique avec un orchestre (*kendang penca*), où l'art est dansé (*ibingan* ou *igelan*) selon différents rythmes (*tepak*). Le *penca* peut être accompagné par d'autres types de performances lors de démonstrations ou d'autres types d'actions lors de rituels. Peuvent avoir lieu des démonstrations d'invulnérabilité (*debus*)<sup>5</sup>, l'appel à des esprits (*gaib*) tutélaires ou ancestraux, la pratique d'exorcismes ou d'adorcismes pour prodiguer des soins ou découpler la force du pratiquant<sup>6</sup>.

Les pratiquants bantenois et sundanais se distinguent. Les premiers intègrent souvent les *debus* à leur *penca* : ils valorisent les mouvements très bas, les parades circulaires (*beulitan*), les coups « pleins » (*kaeusian*), pénétrants et de grande amplitude. Ils se réclament d'une généalogie de maîtres qui ont développé des styles paysans et roturiers (*somah*) qui valorisent un éthos « bourru » (*kasar*) et un mode oral de transmission. Ils se distinguent ainsi de certains courants sundanais comme celui du Cikalong, qui mettent en avant des façons « raffinées » (*lemes*), élaborées par leurs ancêtres membres de l'aristocratie (*menak* et *priyayi*)<sup>7</sup> et qu'ils consignent de façon manuscrite : généalogies, récits de fondations des courants et systèmes techniques. Ces spécificités jouent un rôle profond dans le système de valeurs et des techniques. A Cianjur par exemple, le fondateur du Cikalong, de par sa position sociale privilégiée, pouvait sélectionner ses élèves et favorisait des techniques qui correspondaient à l'étiquette aristocratique, comme la restriction

---

<sup>5</sup> Les *debus*, d'origine soufie, sont des pratiques d'invulnérabilité (résistance aux coups portés par les lames et les piques, au feu, à l'acide etc.), de transmutation (transformation de la matière) et de kinesthésie.

<sup>6</sup> Cet entraînement de la force est notamment utilisé pour effectuer la casse d'objets durs.

<sup>7</sup> Ceci est aussi valable pour les villages paysans sundanais. Mais entre l'aristocratie et les couches sociales populaires, l'interpénétration des cosmologies, des systèmes de valeurs et, par extension, des techniques liées à l'initiation rituelle *penca* semble moins marquée à Banten qu'à Sunda.

des coups de pied hauts, la valorisation du ressenti (*rarasaan*) et des mouvements raffinés. Ces aspects peuvent peut-être expliquer en partie pourquoi, dans les récits de fondation des écoles, ce sont les courants paysans et fortement ritualisés du Pasundan qui sont valorisés à Banten.

On relate souvent les pérégrinations à but initiatique ou commercial du maître qui ont permis ces échanges et une influence mutuelle entre les régions. Le Cimande par exemple, qui provient du village Tarikolot<sup>8</sup>, est considéré comme le plus ancien courant de la région du Pasundan (Wilson, 2002 : 40) et il s'est largement diffusé à travers tout Java Ouest. De nombreuses adaptations ont été créées à Banten, comme le Cimande Pusaka Medal, dans lequel plusieurs spécificités du *penca* bantenois se sont associées.

## 2. Le village de Rancalame et les rituels des villageois

Le chemin qui mène au village de Rancalame est difficilement carrossable et n'est praticable que s'il est sec, ce qui implique une diminution des déplacements pendant la saison des moussons. Une quarantaine de maisons sont dispersées de chaque côté de ce chemin au bout duquel se situe la demeure du maître. Au-delà s'étendent les rizières que cultivent les villageois. Les entraînements de *penca*, comme la plupart des activités qui rassemblent le village en son entier, ont lieu dans la maison ou sur le domaine du maître. Celui-ci est l'officiant cérémoniel (*sesepuh*), et il participe aux prises de décisions collectives conjointement avec l'ouléma (*ulama*) et les anciens du village. Il détient la plupart des rizières qui entourent le village, possède le plus grand grenier à riz et des bêtes qui lui permettent de subvenir à la plupart de ses besoins, à ceux de sa famille et à ceux de nombreux membres du village, ou des pratiquants qui dorment régulièrement dans la pièce commune de sa maison ou sur les bancs de bambou qui entourent celle-ci. Son épouse et ses filles cuisinent quotidiennement pour une dizaine de personnes. En contrepartie, ces hôtes aident le maître aux travaux des rizières, à transporter les sacs de riz par camion jusqu'à la ville de Serang, ou à entretenir la maison. Le maître qualifie ses élèves de subordonnés (*anak buah*), tandis que ceux-ci s'adressent à lui comme à un père (*Abah*). Les assistants du maître l'aident dans les travaux

---

<sup>8</sup> *Tarik* signifiant « tirer » ou « porter la voix » et *kolot* signifiant « ancien », et évoquant ici les traditions ancestrales. Une autre version rattache le terme *tarik* à celui de *tarekat*, confrérie soufie.

quotidiens et participent au maintien de la pratique du *penca* dans le village. Ils le suppléent sur le plan des tâches organisationnelles et du dispositif relationnel de l'école et du village avec les autorités locales, régionales et nationales. Le village compte environ trois cents habitants, dont beaucoup pratiquent ou ont pratiqué le *penca* avec le maître. La plupart des hommes travaillent dans les rizières et à l'élevage de bétail ou de volailles, les femmes s'occupent de la maison ou participent aux travaux des rizières. Les enfants vont à l'école dans un village voisin, à quatre kilomètres de marche, tandis que leurs aînés empruntent un scooter puis un minibus qui les amène au collège ou au lycée de la ville, à quarante-cinq minutes de là. La plupart des jeunes qui, comme le fils cadet du maître, ne font plus d'études ou ne travaillent pas aux champs, partent la semaine à Jakarta ou dans la ville de Tangerang à deux heures de route. Ils y font du commerce ou des petits travaux, puis reviennent la fin de semaine dans le village ou la maison du maître pour retrouver leur famille et pratiquer le *penca*. Les activités quotidiennes sont rythmées par les heures de la prière musulmane (*sholat*) et elles s'organisent de façon collective. En ce sens, la relation entre les habitants de Rancalame est communautaire et le centre orbital de cette communauté est, statutairement, le maître de *penca*. Cependant, ses assistants jouent un rôle majeur d'intermédiaires avec les élèves ainsi qu'entre le village et son territoire extérieur. Les enfants du maître vivent près de chez lui, mais son fils cadet travaille dans la ville de Tangerang, où il enseigne le *penca* dans une branche de l'école.

La préservation des traditions atteste avant tout de la prégnance du lien entre la communauté, le village d'origine et son esprit tutélaire. La terre d'origine et l'esprit tutélaire, la mère tigre (*mande maung*), sont des figures maternelles, intimement liées aux ancêtres, masculins et patriarcaux, qui auront su transmettre de façon pérenne le lien précédemment cité. L'espace domestique et l'intérieur de la maison (*puseur bumi*) sont gérés par les femmes : l'épouse et les filles du maître, des voisines ou des parentes. Au niveau politique, les relations du village avec les organisations régionales et nationales sont assurées par les hommes.

Les rituels ont trait au cycle de vie des personnes ou intéressent la communauté en son entier. L'eau et la terre sont au cœur des dispositifs rituels, les femmes et les hommes y présentent des relations complémentaires où la présence des uns et des autres est alternée. Des démonstrations de *penca* peuvent avoir lieu lors des mariages, des

circoncisions, des fêtes nationales et religieuses<sup>9</sup>. D'une manière générale, les rituels liés au cycle de vie, à la riziculture et au *penca*, ainsi que les cérémonies religieuses ou festives dans leur ensemble, présentent des correspondances les unes avec les autres et font intervenir les pratiquants de *penca* : le maître en tant qu'officiant, son épouse en tant qu'elle assure la performativité du rituel par son lien privilégié à la localité, les initiés en tant que démonstrateurs. La communauté de *penca* officialise l'objet du rituel, de la fête ou de la cérémonie.

### 3. Le *penca* Cimande Pusaka Medal et la relation aîné-cadet

Le Cimande Pusaka Medal est l'école de *penca* du village de Rancalame. Pour saisir l'ancrage de la pratique dans ce contexte, il convient d'étudier la façon dont celle-ci s'articule en rapport avec les rituels, l'organisation du village, ses activités internes et les relations que ses habitants entretiennent avec les autres villages, les branches de l'école de *penca* et les organisations politiques régionales.

Le nom « Cimande Pusaka Medal » indique que l'élément eau est au cœur du style puisque *Ci* signifie « eau » et *Mande* « mère ». Comme je l'ai montré plus haut, le terme Cimande renvoie à l'un des courants de *penca* les plus anciens de Java Ouest. L'ancienneté des origines du courant est revendiquée au travers du terme *pusaka* qui désigne un objet investi de propriétés surnaturelles, ancestrales, et qui se transmet à travers le lignage. Enfin, le terme *medal* implique l'idée d'une diffusion vers l'extérieur. Ces composantes, l'eau rattachée à la mère et l'élément *pusaka* qui se transmet de père en fils, sont complémentaires. On les retrouve dans tout le processus d'apprentissage et les rituels. Il faut enfin souligner le fait que le nom qu'a pris cette adaptation - qui se revendique comme une héritière du Cimande - est en adéquation avec la dimension de préservation et de revivification de la tradition évoquée plus haut à propos de Tarikolot, le village d'origine du Cimande et dont le nom signifie « porter la voix de la coutume ».

Les origines du Cimande Pusaka Medal restent obscures même pour les descendants actuels du maître fondateur. L'école a été créée dans les années 1950 et son fondateur, Abah Jahari, serait mort à 123 ans « avec

---

<sup>9</sup> Par exemple à la fin du Ramadhan (*Idul Fithri*) ou durant le mois qui célèbre l'anniversaire du prophète Mahomet (*Mauludan*).

toutes ses dents ». Il aurait appris le Cimande au dehors du village lors d'une retraite dont on ignore la destination et la durée, et pendant laquelle il aurait acquis des capacités magiques, comme la possibilité d'entrer en relation avec l'esprit d'un tigre très puissant. En ramassant de la terre sundanaise, il aurait pu entrer en contact avec l'esprit d'Embah Kaher<sup>10</sup>, le fondateur du Cimande. Les récits montrent que la pérégrination, l'expérience acquise et l'ancienneté sont très valorisées. La relation à la terre est au premier plan, elle est rattachée à la relation aux ancêtres et à la localité. Si à Java Ouest, le tigre représente la force et le courage (Wessing, 1986), pour les pratiquants du *penca* en question, cet esprit de tigre représente en fait toutes sortes d'entités invisibles (*gaib*) tutélaires du style de *penca* et du village.

Abah Jahari a vécu jusqu'à sa mort dans le village de Nangklak, dans le département de Pamarayan, où il a enseigné le courant Cimande Pusaka Medal. Il a eu deux fils et deux filles. Après son décès, son fils aîné a construit une maison dans le village voisin de Rancalame, où il a emménagé avec son épouse. Son frère cadet travaille pour l'organisation politique de l' « Union des maîtres de silat et des arts culturels de Banten »<sup>11</sup> en tant que garde du corps. Il est associé avec l'esprit d'un tigre et les personnes qui le connaissent disent qu'il possède une magie qui le rend invincible (*kawedukan*) et lui permet de lutter contre la magie noire (*elmu karang*). À ce titre, il protège certains responsables politiques de l'organisation contre les mauvais esprits (*jinn*) ou les sorts qui pourraient leur lancer des rivaux. Quant aux filles du défunt maître, elles vivent dans sa demeure et leurs familles continuent de cultiver ses terres. Aujourd'hui, c'est le frère aîné, Abah Juhro, qui est le maître de l' « école mère », qui se situe à Rancalame. Il se rend régulièrement sur la tombe d'Abah Jahari pour demander conseil à son esprit (*sumanget*) sur l'orientation qu'il doit donner à son rapport aux autres esprits, sur la façon dont il doit régler des conflits entre les habitants du village ou avec les autres villages et organisations, sur les modalités des initiations rituelles qu'il souhaite effectuer. Son frère aîné, Abah Angling, est associé aux mêmes esprits que ceux avec lesquels son père entretenait des relations.

---

<sup>10</sup> Embah Kaher serait mort en 1825.

<sup>11</sup> PPPSBBI, acronyme de « Pendekar Persatuan Persilatan Seni Budaya Banten Indonesia », aussi appelée « Pendekar Banten ».



Le fils aîné d'Abah Juhro, n'a été à l'école que durant quelques années, et il affirme que c'est son père qui a fait son éducation. Il vit avec son épouse à Rancalame ou dans des villages voisins. Il travaille dans ses rizières et transmet le *penca* dans ces localités. Le fils cadet a pour tâche de le transmettre dans la ville de Tangerang où il vit avec son épouse et travaille dans une aciérie.

C'est donc Abah Juhro qui est le maître du sol et le chef religieux. Il a la charge de la préservation des héritages et des secrets (*rusiah*) de l'école de *penca* qui font la notoriété de la communauté villageoise : la relation privilégiée aux esprits tutélaires, la magie (notamment les *debus*), et les pratiques traditionnelles ancestrales. C'est Abah Angling qui tient le rôle de chef politique : il travaille pour une organisation politique citadine et effectue le *keceran* pour la branche de *penca* qui s'est développée à Serang. Au fil des générations, ce sont les fils cadets qui assurent la représentation de l'école de *penca* hors du village, et qui y amènent des pratiquants que les aînés intègrent à la communauté au travers des rituels d'initiation. Il y a donc un rapport complexe entre l'autorité coutumière et la souveraineté nationale – relayée par des organisations régionales politisées – que la relation aîné-cadet permet ici d'assurer.

#### **4. Le processus de transmission du *penca* à Rancalame**

Les entraînements de *penca* ont lieu en général cinq soirs par semaine, la pratique étant proscrite le vendredi et le dimanche soir, réservés aux pratiques religieuses. Les heures de pratiques ne sont pas formelles. Les entraînements débutent après la prière Isa (*sholat Isa*) à 19h00 et ils s'achèvent avant la prière du début du jour (*sholat Subuh*) à 5h00 le matin. Après *sholat Isa*, les anciens du village se réunissent chez le maître pour discuter en fumant des cigarettes aux clous de girofle (*kretek*) et en buvant du café. Les pratiquants affluent peu à peu, saluent chacun des anciens en s'inclinant devant eux à tour de rôle, puis se rendent sur l'aire d'entraînement (*buruan*), un terrain de terre battue devant la maison du maître. Ils viennent du village ou des villages des alentours, en scooter ou à pied. Parfois, le joueur de trompette (*tarumpet*) vient du village voisin et l'on peut alors amener les instruments à percussion (*kendang*) depuis la maison du maître jusqu'au terrain d'entraînement. Les instruments sont considérés comme sacrés et seule la présence du trompettiste et du maître garantit une protection

contre les esprits qui peuvent descendre (*turun*) sur le terrain de pratique lors des entraînements.

Ce sont d'abord les plus jeunes qui s'entraînent aux danses et aux *kelid*, ils pratiquent des jeux (*ulinan*) entre deux partenaires où sont exercés les réflexes, les parades et les contres. En général, ils débudent la pratique entre eux et parfois un élève de niveau supérieur vient rectifier certains aspects techniques. Vers 22h00, le second groupe de pratique relaie celui des enfants. Il est constitué d'élèves âgés de douze ans et plus, le dernier groupe étant constitué des hommes mariés. Les adolescents s'entraînent aux *kelid*, tandis que les adultes peuvent accéder aux formes de niveau ultime de techniques de combat au sol, les *ulin handap*. Chez les premiers, il n'y a que rarement intervention des aînés et celle-ci se borne souvent à une démonstration de certains mouvements qu'il faudra reproduire avec « l'intention » (*niat*) qui convient. En revanche, lorsque les adultes s'entraînent, le maître sort de la maison et s'assoit sur un banc à côté de l'aire d'entraînement. Il intervient parfois oralement pour corriger des techniques ou donner des indications sur la façon de les exécuter, mais il n'intervient jamais physiquement. Les filles et les femmes pratiquent le *penca* en commun avec les garçons et les hommes. Elles ont accès aux formes dansées et aux enchaînements de mouvements codifiés que l'on pratique seul (*jurus*) ou à plusieurs (*jurus masal*), mais elles n'ont pas le droit d'apprendre les formes *kelid* et *ulin handap*. Les formes d'invulnérabilité *debus* sont enseignées de maître à élève, de façon annexe aux entraînements en commun. Quant aux techniques de frappe de *kendang*, elles sont apprises à même la pratique.

La transmission du *penca* à Rancalame se présente de deux façons. Tout d'abord, elle prend la forme de la transmission par le professeur à son élève d'une « force invisible » (*gaib*), transmise conjointement à des préceptes. On la désigne comme un « contenu » (*isi*), qui revêt deux aspects : les formes « fleur » – des enchaînements de mouvements esthétiques – et les « jeux » de contre et de parade pratiqués à deux, les *kelid*. Le processus de transmission des formes d'invulnérabilité *debus* est aussi décrit comme la circulation d'un contenu. Deuxièmement, la transmission prend la forme d'une mise en relation par le maître entre l'esprit tutélaire du courant de *penca* et l'initié. Elle s'effectue lors d'un rituel et a pour but de faire descendre l'esprit dans le corps du

pratiquant. Cet adorcisme (*kemasupan*)<sup>12</sup> a deux implications au niveau de l'apprentissage. Premièrement, il permet au pratiquant de découvrir les applications techniques martiales que l'on nomme « fruit » (*buah*) et qui sont cachées dans les mouvements esthétisés « fleur » (*bungah* ou *kembang*) appris au niveau de base. Deuxièmement, cette possession permet de passer des formes de parade et de blocage (*kelid*) aux formes de travail au sol (*ulin handap*)<sup>13</sup>, niveau ultime de la pratique.

Le processus d'apprentissage se présente comme un cheminement vertical. Le pratiquant commence par s'exercer aux techniques en position assise, après un rituel il apprend à se lever et à se déplacer, puis à l'issue de l'apprentissage des techniques de niveau ultime, considéré comme une « ascension au sommet » (*naek ka puncak*), un autre rituel lui permet d'être initié aux techniques de combat au sol. De plus, il y a des correspondances entre les rituels liés au cycle de vie, ceux qui concernent le *penca* et le processus d'apprentissage, qui s'expriment dans les nombreuses analogies que font les pratiquants entre le processus de transmission et la relation au monde végétal, notamment la riziculture. L'initié doit être « mûr » (*asak*) pour recevoir dans son corps les contenus et l'esprit avec lequel l'enseignant le met en relation. Le transfert de savoir est considéré comme la semence d'une graine, destinée à évoluer en fleur, puis en fruit mûr et comestible. Cette comestibilité est à rattacher au fait que l'esprit puisse descendre dans un corps dit mature, prêt à le recevoir. L'apprentissage est avant tout corrélé à la mise en relation par le maître du pratiquant (*anak buah*) – considéré comme un père (*Abah*) – avec l'esprit du tigre (*mande maung*) et les ancêtres (*kabuyutan*).

Les aspects marquants de ce processus d'apprentissage peuvent être mis en correspondance avec le répertoire du vocabulaire technique, où sont récurrents les termes haut, bas, intérieur, extérieur, ascension, descente. Les rituels permettent d'accéder aux différents niveaux de pratique et leur dispositif s'articule autour des relations d'opposition complémentaire qu'entretiennent ces éléments.

---

<sup>12</sup> « Être investi par un esprit », entendu ici comme « possession ».

<sup>13</sup> « Jouer en bas ».

## 5. Les rituels du Cimande Pusaka Medal

Les rituels forment système, ils sont complémentaires et permettent au pratiquant d'accéder à certaines connaissances ésotériques. Ils nécessitent tous la présence d'offrandes (*syarat*) et doivent être effectués les veilles du vendredi (*malem juma'ah*) ou à des dates précises, en des lieux déterminés. Ils sont précédés de la prière musulmane Alfatihah et s'articulent avec des prières en sundanais ancien (*Sunda kuno*). Ils se déroulent au vu et su du cercle des pratiquants plus expérimentés que l'initié et sont préparés par l'épouse du maître, lequel ordonne les rituels.

Le rituel d'initiation (*pertalekan*) a lieu lors d'un *jumat kliwon*<sup>14</sup>. L'initié y fait la prononciation de vœux et de promesses, tandis que le maître se réfère aux ancêtres du Cimande de Tarikolot en invoquant les généalogies (*silsilah karomah*), alors qu'il dicte les règles qui ont trait au comportement, aux relations sociales et à la religion<sup>15</sup>. Avant la cérémonie, le pratiquant a la charge de réunir certaines offrandes (*syarat*) dont cinq fleurs de couleurs différentes qui constitueront l'eau florale. L'épouse du maître cuisine et prépare tous les *syarat* qui doivent nécessairement passer par ses mains, notamment le repas rituel (*hajatan*) et la préparation à base de fruits (*rujak*). Elle cuisine un poulet tué par son mari. Le maître, l'initié et ses aînés consomment ensemble ces offrandes et après avoir prononcé le *pertalekan*, le pratiquant peut commencer l'apprentissage des techniques et des mouvements de base du système.

Peu de temps après l'initiation, lors du *jumat kliwon* suivant, on procède à un second rituel : l'urut (« massage »). Celui-ci prépare l'initié à recevoir les techniques fondamentales du système : les *kelid*. Le rituel consiste en un transfert d'une partie de l'énergie vitale du maître à l'élève. Il s'accompagne de frappes sur les bras avec l'application d'une huile (*minyak Cimande* ou *minyak balur*) que l'on compare à l'eau utilisée lors des ablutions (*wuduh*) qui précèdent la prière musulmane. Cette huile a pour fonction de purifier le pratiquant, de le renforcer et de préparer son corps à recevoir les esprits tutélaires du style. Sept *urut*

---

<sup>14</sup> Veille du cinquième vendredi du calendrier lunaire javanais.

<sup>15</sup> Respect dû aux aînés et aux professeurs, devoir de protection des plus jeunes, humilité envers les pairs, relation de pudeur avec le sexe opposé, dévotion à Dieu et observance des règles de l'Islam.

doivent avoir lieu<sup>16</sup>, le dernier s'effectuant avec un bâton (*halu*) destiné à moudre le riz. Lorsque toutes les formes *kelid* sont apprises, un autre rituel a lieu, qui permet de commencer l'apprentissage des techniques de niveau ultime, les « jeux au sol » (*ulin handap*).

Ce rituel, qui se déroule dans la chambre du maître, nécessite plusieurs offrandes (*syarat*) que l'initié a la charge de réunir, et l'utilisation d'une « huile mère » (*minyak biang*) – j'en parle plus bas –, confectionnée lors d'un rituel distinct. Parmi ces offrandes on trouve sept types de gâteaux (*kue basah*), de fleurs et de fruits, des encens, du thé et du café chauds, des kretek, une noix de coco particulière (*kalapa nunggal*), un poulet et un couteau spécifique. Le maître récite des formules (*jampe*) que répète l'initié. Il enduit d'huile les points vitaux du corps de l'initié, pour permettre à l'esprit de descendre et de l'habiter (*memasukan*). La cérémonie achevée, le maître montre au pratiquant, qui doit les reproduire, des enchaînements de mouvements au sol, les *ulin handap*. Certains mouvements permettent de passer alternativement depuis des positions couchées face contre terre à d'autres dos contre terre. Ils mettent ainsi en scène la mort et appellent l'esprit du tigre (*maung*). Cette possession procure toutes sortes de capacités : présages, visions, invulnérabilité, aptitude à prodiguer de soins et réaliser des exorcismes, etc.

Outre ces rituels, le *keceran* est une cérémonie qui touche la communauté de *penca* en son entier. Elle est la plus importante à Rancalame, mobilise le plus de temps, de personnes et d'argent. Elle se déroule chaque année à date fixe<sup>17</sup> et elle est préparée plusieurs semaines à l'avance. Le rituel rassemble tous les pratiquants du village et des alentours, et plusieurs branches de l'école se joignent à la communauté villageoise<sup>18</sup>. Chacun participe à sa préparation en fournissant argent, nourriture, boissons, accessoires, ou en prêtant main-forte aux organisateurs. Lors de ce rituel, le frère cadet du maître passe dans l'assemblée et, à l'aide d'un couteau autour duquel est enroulée une feuille de *syirih*<sup>19</sup>, il met des gouttes d'une solution aqueuse

<sup>16</sup> Ils ont lieu les sept *malam jumat* qui suivent le *jumat kliwon* lors duquel a eu lieu l'initiation.

<sup>17</sup> La troisième veille de vendredi du mois de l'anniversaire du prophète Mahomet (*Maulud*).

<sup>18</sup> L'école s'est développée à partir de Rancalame dans six autres villes et villages de Java Ouest.

<sup>19</sup> À propos de *syirih*, voir aussi Wessing 1986 :123.

– l'huile du *keceran* (*minyak kecer* ou *minyak peureuh*<sup>20</sup>) –, dans les yeux de chaque pratiquant. Les anciens adjoignent une quantité infime de la terre de la tombe du fondateur de l'école à la composition de l'eau de base utilisée lors du *keceran*, elle-même tenue secrète. L'huile est destinée à purifier le cœur (*ati*<sup>21</sup>) et les yeux, ainsi qu'à « aiguïser » le regard. Les initiés doivent l'effectuer pour « voir<sup>22</sup> » les esprits de tigre et entrer en relation avec les esprits ancestraux. Lorsque tout le monde a reçu cette solution, un repas (*hajatan*) et une boisson à base de fruits (*rujak*), préparés par les femmes, sont pris en commun. Le *keceran* est l'occasion de pratiquer les exorcismes, les trances, les *debus* et de donner la parole aux esprits par l'intermédiaire des pratiquants. À la fin du rituel *keceran*, chacun se voit attribuer une part égale de nourriture et obtient une fiole de « l'huile mère ».

Cette huile est mise au point lors d'un autre rituel. Elle est constituée de l'huile d'une noix de coco à laquelle on ajoute de l'huile *balur* et de l'eau, puisée en une source précise et que doit procurer une veuve d'un âge avancé. Seul le maître connaît les secrets (*rusiah*) de l'huile *biang*, ses composants, les jeûnes et les prières spécifiques à sa fabrication. Celles-ci s'adressent aux esprits de tigre et aux ancêtres et « chargent » (*diisi*) la décoction. Lors du *keceran*, une bouteille d'eau de parfum (*minyak wangi*) est amenée par chaque pratiquant aux anciens qui ajoutent de l'huile *biang* à ce liquide et le remettent aux pratiquants. Noire lors de sa confection, l'huile devient rouge au bout de sept *keceran*, alors investie de toutes sortes de propriétés. Selon le maître et ses élèves, elle peut s'utiliser dans le cadre de rituels ou dans la vie quotidienne pour mettre le pratiquant en relation avec les esprits, cicatriser instantanément et soigner tous types de blessures, avoir des visions, faire des rêves spécifiques, effectuer des possessions et exorciser les possédés. Les pratiquants affirment que l'huile *biang* a beaucoup d'autres propriétés qui dépendent de la personne qui la possède, de la façon dont elle s'en sert, des prières qu'elle récite, des esprits qu'elle invoque. Des usages réprouvés de l'huile *biang* sont la magie noire (*elmu karang*, *elmu santet*), les charmes de séduction (*elmu pelet*), la pratique d'invulnérabilité effectuée en dehors du cadre rituel ou des règles fixées par les ancêtres.

---

<sup>20</sup> Pour plus de détails sur le terme, je renvoie à Wilson 2002.

<sup>21</sup> Le cœur ou le foie, organe du ressenti.

<sup>22</sup> Ressentir.

Enfin, on trouve à Rancalame des pratiques typiquement bantenoises, comme les *debus*, qui sont marquées par une forte influence soufie<sup>23</sup>, mais sont sûrement le fait d'une agrégation avec des pratiques antérieures à l'arrivée de l'Islam (Vredembregt, 1973). Ils s'effectuent la nuit et sous la tutelle des esprits du lieu et des ancêtres, et sont notamment joués pour rendre hommage à certains esprits ou pour célébrer un événement lié au cycle de vie d'un membre du village.

## 6. Le rapport des pratiquants de *penca* aux valeurs de la communauté

La terre et l'eau sont au cœur du système rituel de Rancalame. L'eau, l'huile et l'esprit sont associés dans les termes à la « mère » (*mande* ou *biang*). Le placenta et les morts sont placés en terre, élément qui médiatise la relation à l'avant et à l'après vie, celle des vivants aux morts, des humains aux non-humains. Elle est ainsi au cœur du processus de reproduction de la société et du cosmos. Elle profite d'éléments fertilisants : la mère du riz sur le plan mythique, le sacrifice du poulet lors de l'initiation sur le plan rituel, celui de la virginité des jeunes épouses lors de la cérémonie de mariage, ou encore l'abstinence sexuelle de la veuve qui active l'huile *biang*. Cette huile *biang* – alliage d'eau et de terre – atteste l'intégration de l'initié dans le système socio-relationnel (la qualité de son mûrissement dans ce système), tandis que l'huile du *keceran* participe à la redéfinition et à la reproduction des relations inter et extra-communautaires. C'est la mère tigre qui transmet la connaissance et c'est le rapport à la terre qui garantit le lien à cet esprit. La région Cimande (« eau mère ») est invoquée comme terre d'origine des techniques. Cependant, le système de classification et de relations hiérarchisées, tel qu'il transparait dans le système de valeurs, redéfinit le rapport à la localité, marqué par une relation à l'altérité spécifique. En témoignent les liens complexes qui unissent l'école aux organisations politiques régionales et nationales, la valorisation de la ramification de l'école en sous-branches (dimension suggérée par le terme *medal*) et la valorisation de la tradition de pérégrination (où l'esprit de tigre – garant de l'accès à la connaissance – accompagne l'initié). Dans ce rapport à l'altérité, c'est la constitution du système de valeurs, en tant qu'il garantit l'autorité de la communauté villageoise par rapport aux communautés voisines, qui domine, et ces valeurs sont rattachées aux

---

<sup>23</sup> Notamment la confrérie Qâdiriyah qui s'est répandue à Java au XVII<sup>ème</sup> siècle (cf. Van Bruinessen, 1999).

valeurs ancestrales (*pusaka*) dont il s'agit d'assurer la pérennisation et la transposition au-delà du village. L'aïnesse du fils du maître est corrélée au maintien des valeurs ancestrales tandis que le fils cadet et les intermédiaires du maître assurent le lien à l'altérité de la communauté en la représentant au dehors du village. La proximité généalogique avec les ancêtres fondateurs et l'ancienneté sont valorisées, elles participent des distinctions cérémonielles, fonctionnelles et politiques entre les membres de la communauté.

Par rapport à la transmission et au rapport de la communauté de *penca* à l'altérité, ainsi que le souligne de Grave (2007 : p. 116) dans le contexte de son étude, les valeurs nationales séculières (adoption du Pancasila) et l'aspect orthodoxe de la religion, sont intégrés au système. Dans celui-ci, les éléments endogènes se réifient au niveau de base mais se maintiennent aux niveaux élevés de pratique. Il convient donc de relativiser les changements observés par rapport aux différents niveaux du système ; globalement, les valeurs sundanaises traditionnelles subordonnent les autres systèmes de valeur. Les pratiques magiques et d'invulnérabilité, la maîtrise physique et émotionnelle, la relation aux esprits, le maintien et la création des danses, les pratiques thérapeutiques et propitiatoires, l'accroissement de l'autorité magique, les différentes activités cérémonielles, les connaissances cosmologiques, la philosophie religieuse attestent un maintien du système de valeurs de référence de la communauté ainsi qu'un ancrage marqué de l'école dans son fondement socio-culturel (système relationnel de type familial, ancrage dans l'activité rituelle globale et dans le système de classification sundanais).

## **7. Conclusion**

A Rancalame, les correspondances entre rituels liés au cycle de vie, rituels liés au *penca* et processus d'apprentissage s'expriment dans la relation au monde végétal, notamment la riziculture. Les rituels du *pertalekan*, de l'*urut* et du *keceran* permettent de créer une relation fertile du point de vue de l'apprentissage entre le maître, ses assistants et les autres élèves. Y concourent la participation de l'initié à la formation continue du maître, la valorisation des assistants en tant qu'intermédiaires dans le système d'apprentissage et la collaboration entre les élèves dans le cadre de la transmission, où l'accession à la connaissance se trouve nivelée et où la transmission fait partie de l'enseignement. La dimension relationnelle se trouve ainsi valorisée et le



rapport à l'apprentissage est avant tout orienté par la notion de « jeu » (*ulin penca, ulin handap, maen kendang, maen debus*). Ici, transmettre, c'est apprendre à se comporter, enseigner à vivre un certain type de relation dans un contexte où les situations sont reliées et font sens les unes en rapport avec les autres.

Le rituel *keceran* montre à travers la mutualisation et la redistribution des « huiles mères » (*minyak biang*) – qui marquent le lien entre les membres, la communauté de *penca* et les ancêtres – comment la relation à l'altérité du village peut être maintenue et préservée. À ce titre, le rituel témoigne de la nature des relations qu'entretient la communauté avec les organisations politisées de Banten – et par extension avec l'autorité nationale – ainsi que des représentations profondes qui marquent une distinction entre les Sundanais du Priangan et les Bantenois. Il souligne la complémentarité qui existe entre les fils aînés et cadets du maître. Le premier est le maître du territoire, il est associé à des figures féminines, comme la mère tigre, il ordonne le dispositif rituel grâce à son épouse. Il demande l'assistance de Dieu et des ancêtres, il assure le respect des règles ancestrales et le lien aux esprits, il assure l'indivision du patrimoine collectif. Le second gère les affaires politiques, il ordonne des tâches aux personnes et garantit l'intégrité des éléments exogènes – les personnes, les techniques, les valeurs – qui vont pénétrer dans le village. En génération descendante, la relation de complémentarité entre les fils aîné et cadet du maître de *penca* semble s'intensifier, et ce mouvement coïncide avec l'accroissement de la pression exercée par les organisations politiques régionales. La volonté de normalisation des pratiques locales de la part des institutions nationales par le biais de ces organisations semble aller de pair avec une réaction de densification par les écoles des réseaux relationnels, qui permettent la pérennisation de l'initiation rituelle *penca*.

*Gabriel Facal,*  
Candidat au doctorat à l'Institut de recherche sur le sud-est asiatique  
Université de Provence, Marseille

\*\*\*

## **Bibliographie**

- ANDERSON, Benedict (1972), « The idea of power in Javanese culture » dans : Claire HOLT (dir.), *Culture and politics in Indonesia*, Ithaca, New York, Cornell University Press, p. 1-69.
- BOURDERIE, Eric (2005), « Urang Banten Kidul (gens de Banten sud) : entre autorité coutumière et souveraineté nationale en Indonésie », *Moussons*, vol. 8, p. 89-116.
- BRUINSEN, Martin Van (1999), *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung, Penerbit Mizan.
- ENSERING, Else (1995), « Banten in times of revolution », *Archipel*, vol. 50, p. 131-161.
- GRAVE, Jean Marc de (2007), « L'initiation rituelle javanaise et ses modes de transmission », *Techniques et culture*, n° 48-49, p. 85-124.
- GUILLOT, Claude (1994), *Banten avant l'Islam : Étude archéologique de Banten Girang (Java Indonésie) 932 (?) -1526*, Paris, Ecole Française d'Extrême Orient.
- KARTODIRDJO Sartono (1995), « Le leadership dans la révolte des paysans de Banten, 1888 », *Archipel*, vol. 50, p.123-130.
- LABROUSSE, Pierre (1984), *Dictionnaire général indonésien-français*, Paris, Association Archipel.
- MASAAKI, Okamoto (2004), « Local politics in decentralized Indonesia: the governor general of Banten Province », *IASS Newsletter* n° 34, juillet 2004, p. 23.
- VREDENBREGT, Jan (1973), « Dabus in West Java », *Leiden : Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 129, n° 2-3, p. 302-320.
- WESSING, Robert (1986), *The soul of ambiguity : the tiger in Southeast Asia*, Center for Southeast Asian studies, special report n° 24, Northern Illinois University.

- WILLIAMS, Michael Charles (1990), « Communism, religion, and revolt in Banten », *Monographs in International Studies-Southeast Asian Series* n° 86, Athens, Ohio.
- WILSON, Ian Douglas (2002), *The politics of inner power: the practice of Pencak Silat in West Java*, Unpublished thesis, School of Asian studies.
- ZANTEN, William Van (1989), *Sundanese Music in the Cianjuran Style: Anthropological and Musicological Aspects of Tembang Sunda*, Dordrecht, Foris.