



Champs de manioc au Congo-Kinshasa

Lignes-Nouages-Tissages

Jean-Claude Mboka Ingoli

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa dans le cadre des exigences du programme de
doctorat en sociologie

École d'études sociologiques et anthropologiques

Faculté des sciences sociales

Université d'Ottawa

© Jean-Claude Mboka Ingoli, Ottawa, Canada, 2022

Résumé

Au Congo-Kinshasa, la diminution des variétés locales de manioc et la difficulté d'adapter celles fournies par les ONG aux conditions locales de production agricole suscitent des questions sur la façon dont les agronomes et les *baloni*, semeurs, peuvent coopérer pour maintenir et augmenter le potentiel de vie de cette plante nourricière. Alors que dans les champs-écoles, certains agronomes, privilégiant la pensée arborescente, traitent le manioc uniquement comme un organisme vivant se reproduisant selon ses propres caractéristiques biologiques, au sein des champs familiaux, les *baloni* s'entourent d'alliés de la vie, ancêtres et génies, et des forces latentes, animales et végétales, qu'ils peuvent éveiller par diverses pratiques. La thèse se propose de comprendre dans quelles mesures ces entrelacements de vies humaines et autres qu'humaines affectent, de manières bénéfiques ou non, humains et plantes. À partir d'une ethnographie des pratiques horticoles des *baloni* habitant le paysage *Maringa-Lopori-Wamba*, et en m'appuyant sur l'approche de l'engagement corporel attentif de Tim Ingold, le devenir des humains et du manioc est conceptualisé autour de trois mo(uve)ments vitaux: rencontres transformatrices des lignes de vie; nouages entre champ de manioc, champ social et champ cosmique; tissages des corps visibles et invisibles, affectant et affectés, qui affermissent les forces des humains et des plantes. Cette thèse aide à mieux comprendre ce qui se joue par-delà les projets agricoles dont le savoir est de type naturaliste, à tendance universaliste et dualiste, pour s'intéresser aux pratiques des *baloni* qui promeuvent au contraire une indissociabilité des co-existences humaines et non humaines.

Mots-clés : *Manioc, congo-Kinshasa, Maringa-Lopori-Wamba, humains et non humains, devenir, enlacements, lignes, nouages, tissages.*

Abstract

In Congo-Kinshasa, the decline in local cassava varieties and the difficulty of adapting those provided by NGOs to local agricultural production conditions raise questions about how agronomists and baloni, the sowers, can cooperate to maintain and increase the life potential of this food crop. While some agronomists in the field schools, favoring arborescent thinking, treat cassava solely as a living organism reproducing according to its own biological characteristics, in the family fields, the baloni surround themselves with life allies, ancestors and genies, and with latent animal and plant forces, which they can awaken through various practices. The thesis proposes to understand the extent to which these interweavings of human and non-human lives affect, in beneficial or non-beneficial ways, humans and plants. Based on an ethnography of the horticultural practices of the Baloni living in the Maringa-Lopori-Wamba landscape, and drawing on Tim Ingold's approach of attentive bodily engagement, the becoming of humans and cassava is conceptualized around three vital mo(ve)ments: transformative encounters of life lines; knottings between the cassava field, the social field, and the cosmic field; and weavings of the visible and invisible, affecting and affected bodies, which strengthen the forces of humans and plants. This thesis helps to better understand what is at stake beyond agricultural projects whose knowledge is of a naturalist type, with a universalist and dualist tendency, to focus on the practices of the baloni which, on the contrary, promote an indissociability of human and non-human co-existences.

Keywords: Manioc, Congo-Kinshasa, Maringa-Lopori-Wamba, human and non-human, becoming, entanglements, lines, knotting, weaving.

+Dorylas Moreau

Cette étude dont il mesura l'importance

À la mémoire de mes parents

Hubert Ingoli Isiyoka, mon père

Son épouse Marie Etombo, ma mère

Remerciements

À l'issue d'un long parcours d'apprentissage, de recherche et d'écriture, il me revient de remercier tous ceux et celles qui ont accepté de m'accompagner dans la réalisation de cette thèse. Je veux exprimer toute ma reconnaissance à mes superviseuses, Julie Laplante et Nathalie Mondain, des guides ayant pris à cœur mon projet doctoral. Ma joie est immense d'avoir bénéficié de votre encadrement : enseignantes dévouées, alliant attention, soutien et rigueur. Je dois également souligner l'apport inestimable de Maurice Lévesque. Ensemble, vous m'avez aidé non seulement à poser les fondements de mon projet de recherche, mais aussi à surmonter les moments d'incertitudes. Merci de vos conseils, commentaires et recommandations.

Cette thèse porte l'empreinte des échanges de qualité avec les membres du comité, David Jaclin, José Lopez et Marie-Françoise Guédon. Vos commentaires précieux m'ont permis d'apprendre auprès des *baloni*, semeuses, en prêtant attention aux enlacements des mouvements de vie humaine et non humaine dans les champs de manioc. Je tiens aussi à souligner la contribution de l'École d'études sociologiques et anthropologiques, les professeurs et le personnel administratif, pour les divers appuis indispensables à la poursuite et à l'aboutissement du parcours doctoral.

De Basankusu à Djolu, à travers le paysage Maringa-Lopori-Wamba, je reste marqué par l'accueil et l'engagement des *baloni* à participer à la recherche dans leurs champs de manioc. L'apprentissage à vos côtés est un modèle alternatif d'éducation : prêter attention au monde pour le connaître de l'intérieur.

Je remercie ma famille, mon frère Antoine et ses enfants, mon oncle Stanis, mes neveux et nièces du Canada, Pancrace, Daniel, Keren, Keliana et Kevin, pour leur attachement. Merci aussi à vous tous, amis d'hier et d'aujourd'hui : René, Joseph, Martin, Félicité et Lydie. Nos interactions au fil des années ont pu montrer la force des liens faibles. Merci de tout cœur à Mgr Joseph Mokobe et à la famille Goudreault, Pierre, Denis et Suzanne. Mon projet doctoral n'aurait pas abouti sans votre soutien inconditionnel.

Du collège de France, Florence Brunois-Pasina a accepté d'évaluer cette thèse. Je ne peux que lui exprimer toute ma gratitude. Merci infiniment pour la disponibilité.

Acronymes

- ABC : Les amis des Bonobos du Congo
- AFDL : Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo
- AWF : African Wildlife Foundation
- CARPE : Central Africa Regional Program for the environment
- CCP : Compagnie des cultures et des plantations
- CEP : Champs-écoles paysans
- ICCN : Institut congolais pour la conservation de la Nature
- FAO : l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture
- MLC : Mouvement de libération du Congo
- MLW : Maringa-Lopori-Wamba
- ONG : Organisation non gouvernementale
- REFAD : Réseau des femmes pour le développement
- RCD : Rassemblement congolais pour la démocratie (RCD)
- SOBOL : Société Bosenge, Bolafa, Lilenga, Lifake
- UICN : Union internationale pour la conservation de la nature

Tables des matières

<i>Résumé</i>	ii
<i>Abstract</i>	iii
<i>Remerciements</i>	v
Acronymes	vi
Tables des matières	vii
Ancrage de la thèse	4
Problématique	10
Objectif et question de recherche	16
Présentation des chapitres	25
Chapitre 1 : Mise en contexte et méthodologie	29
1.1 Des champs à la lisière des plantations	29
1.2 Sur les traces de Lianja	35
1.3 Méthode	42
1.3.1 Mon positionnement	42
1.3.2 Choix du site, recrutement et consentement à la recherche	45
1.3.3 L'observation participante multisite, par-delà l'humain	49
1.4 Déroulement de l'enquête	55
1.4.1 Participation aux activités dans les champs de manioc	55
1.4.2 Entretiens sous forme de conversation	58
Chapitre 2 : Théorie	64
2.1 Le savoir incorporé en sociologie sensorielle	64
2.2 La synesthésie	66
2.3 Tim Ingold : l'être au monde comme processus de croissance et de mouvement	69
2.3.1 L'engagement corporel attentif	70
2.3.2 L'éducation de l'attention	74
2.3.3 Lignes, nouages et tissages	76
2.3.4 Penser en devenir	87

Chapitre 3 : Lignes –Bofusi- Enlacements des vies humaines et non-humaines	92
3.1 <i>Le manioc dans les ruines des plantations.....</i>	93
3.2 <i>Planter à la lisière.....</i>	102
3.3 <i>L'interpénétration des lignes de vie.....</i>	107
3.4 <i>Correspondance entre lignes de vie, manioc, humain et non-humain</i>	120
3.5 <i>L'attachement à la plante.....</i>	123
Chapitre 4 : Nouages –Botsa- Les possibilités de vivre.....	128
4.1 <i>Des champs organisés en nœuds.....</i>	129
4.2 <i>Le milieu de vie des humains avec les bilima, animaux, végétaux et insectes.....</i>	137
4.3 <i>L'attention aux mouvements, traces et empreintes.....</i>	143
4.4 <i>La capacité de lire les traces et les empreintes.....</i>	148
4.5 <i>Entrer avec le corps dans un mouvement continu de la vie</i>	154
Chapitre 5 : Tissages – Nengo - Renforcer le potentiel de vie.....	158
5.1 <i>Le rite nengo et ses significations</i>	159
5.2 <i>Expérience corporelle trans spécifique.....</i>	168
5.3 <i>Rapprocher les êtres visibles et invisibles.....</i>	172
5.4 <i>Interrelation de nature organique et vivifiante</i>	180
CONCLUSION	183
BIBLIOGRAPHIE.....	199
ANNEXES	226
Annexe 1. Certificat d'approbation éthique.....	226
Annexe 2. Formulaire de consentement	227
Annexe 3. Guide d'observation	228
Annexe 4. Guide d'entrevue.....	229

Introduction générale

Cette thèse consiste en une réflexion sur les enlacements des vies humaines et non humaines dans les champs de manioc au Congo-Kinshasa. D'une extrémité à l'autre du paysage Maringa-Lopori-Wamba, en sigle MLW, soit de Basankusu et à Djolu, au nord-ouest du Congo-Kinshasa, les *baloni*, organisent des champs familiaux, souvent à la lisière des plantations abandonnées d'héritage colonial (Mboka-Ingoli, 2021, p.93). Le mot *baloni* en langue *lingala* signifie semeurs ou semeuses, hommes et femmes qui travaillent les champs. Le terme *baloni* sera adopté tout au long de cette thèse puisque c'est ainsi que se nomment au quotidien les personnes rencontrées lors de mon terrain au sein des groupes mixtes d'entraide. Il faut aussi noter dès le départ que ce qui est nommé ici, paysage MLW, par des agences de conservation (CARPE, ICCN, UICN, AWF), entend un territoire constitué d'aires protégées, de zones agro-sylvo-pastorales ainsi que celles d'extraction et de gestion communautaire des ressources naturelles¹. Toutefois, pour ses habitants et en l'occurrence pour cette thèse, le milieu constitue non pas une nature distante à conserver en raison de sa diversité biologique, mais plutôt un domaine habité par des humains et des non- humains, constamment en devenir et en co-construction. Le paysage émerge à partir d'une relation multisensorielle et incarnée entre une myriade de personnes, de plantes, d'animaux, d'objets et d'entités surnaturelles (Ingold, 2000:71; 2013, p.8-9 ; Palsson, 2013:27-28; Miller, 2019, p.21; Mboka Ingoli, 2020, p.92). À travers le paysage MLW, notamment à la lisière des plantations d'héritage colonial, les *baloni* en situation de précarité cultivent le manioc pour subvenir aux besoins alimentaires. La difficulté d'adapter les variétés fournies par les ONG aux conditions locales de production agricole et la diminution des variétés locales suscitent des questions sur la façon dont les agronomes et les *baloni* peuvent coopérer pour maintenir et augmenter le potentiel de vie du manioc.

¹ Voir, entre autres, J. Mayifilua, D. Mbula, J-C. Muliele et I. Ombeni (2012) : le paysage Maringa-Lopori-Wamba (MLW) est limité par le bassin des rivières Maringa et Lopori, et les entités territoriales de Bongandanga, Basankusu, Befale et Djolu au nord-ouest du Congo-Kinshasa.

Dans les champs-écoles² financés par les ONG, certains agronomes, bien qu'étant natifs de la région et ayant une connaissance des pratiques locales, privilégient la pensée arborescente de recherche de finalités (Deleuze et Guattari, 1980, p.292; Laplante, 2017, p.40), qui consiste à traiter le manioc uniquement sous l'angle de sa dimension biophysique, comme un organisme vivant se reproduisant selon ses propres caractéristiques biologiques (Kerkhoff et Label, 2006). En effet, les agronomes recrutés par la FAO ou Caritas, entre autres, proposent aux *baloni* de suivre un protocole de culture du manioc ou une grille d'évaluation des activités, basé sur la science agronomique, permettant de maximiser le rendement³ :

« Le champ de manioc doit être organisé dans une zone isolée, à plus ou moins 200 m des autres champs cultivés. Le sol doit être fertile, avec une texture d'argile sableuse. Il faut choisir les variétés résistantes et des boutures saines à partir d'un champ suivi par une station de recherche ou une ONG spécialisée. Les boutures sont coupées dans les parties médianes et ligneuses de tiges saines, de 7 à 18 mois d'âge. La plantation des boutures, des longueurs de 10 à 15 cm, a lieu dès le début de la saison des pluies. La profondeur est de 5 à 10 cm et l'espacement de 1x 0,5m. Les boutures sont plantées à l'horizontale ou à plat sur le sol sableux, en oblique sur le sol argileux. La densité de la plantation est de 1x1 m, avec une bouture par emplacement. L'entretien du champ se déroule 3 à 4 semaines après la plantation. En plus de remplacer les plants manquants, on procède au sarclage, dès l'apparition d'une concurrence entre adventices et manioc, notamment durant les 3 premiers mois. On fait également la phytosanitation pour repérer, arracher et détruire tout plant ayant des symptômes de maladies ou une anomalie. On contrôle fréquemment les bordures du champ en détruisant toute végétation sauvage indésirable » (Ameua et al. 2014, p.48).

Or en plus de porter attention à la façon singulière dont la vie du manioc s'exprime dans un champ, les *baloni* essaient de tenir compte de la présence des non-humains habitant le milieu et pouvant participer au devenir de ce cultigène et des humains. Dans les champs familiaux, cultivés en marge des champs-écoles supervisés par les agronomes, les *baloni*, pour augmenter le potentiel de vie du manioc, « s'entourent d'alliés de la vie, ancêtres et génies, et des forces latentes, animales et végétales, qu'ils

² Le terme « Champ-école paysan », Farmers Field School » (FFS) en anglais, vient du mot indonésien Sekolah Lapangan qui signifie école champ (Amadou, 2009, p.4; Ngalamulume 2010). L'approche champ-école a été conçue et mise en œuvre par les fonctionnaires de l'organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO). Les premiers champs-écoles ont été établis en 1989 dans le Java Central en Indonésie, durant la phase pilote du Programme National de gestion intégrée des déprédateurs (GID) (FAO Global IPM Facility, 2006, p.5;). Le nom de « Champ-école » a été choisi pour refléter le caractère éducatif de cette approche qui comporte un programme de formation centré sur l'observation et l'analyse des problèmes du champ (Amadou, 2009, p.4).

³ M.Ameua, J. Hirea, D. Kamalanduac, G. Khisad, C. Koko Nzeza, C. Ndambi Ndokibc et W. Oduori Abangi (2014). Champs-écoles paysans sur le manioc, Ressources à l'intention des facilitateurs d'Afrique subsaharienne. Protocole de multiplication du manioc : Exemple pris en République démocratique du Congo.

peuvent éveiller par diverses pratiques et un usage adéquat de la parole » (Bimwenyi-Kweshi, 1981, p.595; Mboka Ingoli,2020, p.93).

Convaincu que, quelles que soient les pratiques adoptées, les expériences de *baloni* nous permettent d'apprendre nombre de choses quant aux modalités d'émergence des savoir-faire et au devenir des humains et du manioc, mon questionnement s'articule autour du rapport que les humains entretiennent avec les non-humains dans les processus de culture du manioc : *comment les enlacements des vies humaines et non humaines augmentent-ils ou diminuent-ils le potentiel de vie du manioc et des humains?* Des sociologues et anthropologues qui s'inspirent en partie de la phénoménologie de Merleau-Ponty (1964) apportent un éclairage sur les possibilités d'engagement corporel des humains avec le manioc et de résonnance entre mondes visible et invisible. La vie des humains comme celle des non-humains est un processus de croissance et de mouvement, un jeu de tissages multiples, n'ayant ni logique prédéterminée ni finalités, mais à travers lequel se nouent des échanges transmetteurs de forces. Dans cette thèse, j'examine en quoi les enlacements des mouvements de vie dans l'entre-deux de l'humain et du manioc affectent l'un et l'autre de manière bénéfique ou non. L'entre-deux humain-manioc renvoie à ce qui émerge de nouveau s'il n'y avait pas l'un ou l'autre. Les enlacements renvoient à des rencontres transformatrices dans les champs entre les *baloni*, le manioc et les entités non humaines habitant les mêmes milieux.

Le questionnement au cœur de la thèse trouve son ancrage dans mon expérience professionnelle d'accompagnement des *baloni* regroupés au sein des associations villageoises à travers le paysage MLW, entre 1988 et 2005. J'ai voulu approfondir ce questionnement au cours de mon parcours en maîtrise à l'Université d'Ottawa, d'abord en développement international et ensuite en sociologie. Dans le cadre de mon doctorat en études sociologiques et anthropologiques, j'essaie de développer un autre regard par rapport à mes expériences de travail et de recherche avec les agronomes et les *baloni*, en essayant d'approfondir la réflexion sur les relations dans les champs de manioc et les modalités d'émergence des savoir-faire.

Ancrage de la thèse

Ayant travaillé pendant sept années comme directeur du bureau de Caritas dans la région de Basankusu, j'ai accompagné plusieurs associations des *baloni*. En plus de coordonner les activités administratives, je suis intervenu principalement dans la mise en œuvre des programmes d'appui à la sécurité alimentaire, notamment les champs-écoles sur le manioc, financés par l'Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) et Caritas Belgique. L'approche « Champs-écoles paysans » (CEP) est un processus d'apprentissage en groupe dans lequel les *baloni* pratiquent, sous la conduite des agronomes, des activités d'expérimentation susceptibles de les aider à comprendre l'écologie de leurs champs et à améliorer leurs pratiques culturales (Ngalamulume, 2010). Tout au long du cycle cultural, les *baloni* et les agronomes se retrouvent dans les champs, au moins une fois par semaine, partagent des informations sur les techniques culturales, les pratiques de fertilisation du sol et tous les aspects liés au développement et à l'écologie de la plante (Sissoko, 2011, p.4).

Ma contribution consistait à veiller à la mise en œuvre des programmes d'appui à la sécurité alimentaire, conformément aux dossiers approuvés par les bailleurs, et ce, dans le respect des procédures. Ceci consiste à garantir l'accompagnement des associations et groupements bénéficiaires, et à faire en sorte que les méthodologies établies en commun accord avec les partenaires soient correctement appliquées tout au long de la gestion du cycle de projet (cadre logique et plans d'action). Au cours de la mise en œuvre de ces programmes, l'accent est mis sur la participation des *baloni*, notamment sur la valorisation de leurs savoir-faire (Ngalamulume,2000), ce qui permet de trouver des solutions spécifiques aux problèmes de leurs champs (Ton et al., 2010, p.14).

Bien que ces programmes fournissent un cadre pour la participation locale, différentes évaluations (Ngalamulume,2000) montrent que les champs-écoles semblent concourir, intentionnellement ou non, à mettre l'accent sur la comparaison des savoir-faire locaux et ceux des agronomes. Or les *baloni, hommes et femmes*, sont habitués à apprendre auprès des agronomes afin de retenir ce qui pourrait, selon les protocoles

officiels, contribuer à la croissance des plantes et à l'augmentation de la production. Saisissant mal en quoi consistait effectivement cette idée de valoriser les savoir-faire des *baloni*, j'ai cherché dans mon parcours universitaire quels étaient les fondements d'un tel revirement de perspectives.

Dans mon parcours en maîtrise, à l'université d'Ottawa en développement international et en sociologie, j'ai abordé la question de la reconnaissance des savoirs locaux en agriculture et en gestion des ressources forestières en Afrique subsaharienne. Bien qu'il n'existe pas de cadre de référence commun, j'aborde les savoir-faire locaux comme un ensemble de savoirs pratiques que développent les *baloni* selon les modalités diverses d'apprentissage, notamment en fonction de l'origine familiale, des occupations journalières et des relations sociales (Furgal et al., 2006 ; Berkes 2000, Johnson 1993 ; Sabourin, 1997). Selon les sociologues et anthropologues du développement, tant anglophones que francophones (Agrawal, 2002; Altieri, 2004), la reconnaissance des savoir-faire des cultivateurs consiste, entre autres, en une sélection de pratiques pouvant être intégrées à la recherche agronomique ou en agroforesterie. Cependant, il faut éviter le biais de l'idéalisation (Chambers, 1990-1983 ; 1991 ; 1994) et de la dévalorisation (Hobart, 1993, p. 2) des savoir-faire locaux. On doit plutôt adopter une perspective plus critique basée sur l'enquête de terrain qui met l'accent sur l'étude des formes concrètes de ces savoir-faire (Richards, 1993; Olivier de Sardan, 2001, p.741 et 729-754; 1995).

Malgré la pertinence de la thématique sur l'interface réelle ou désirée entre le savoir scientifique et les savoirs locaux, l'étude réalisée en 2013 dans le cadre de ma thèse de maîtrise en sociologie a montré la difficulté de reconnaître les savoir-faire des *baloni* aux côtés des savoirs des agronomes (Mboka Ingoli, 2017). L'étude de cas menée à Basankusu au nord-ouest du paysage MLW consistait à examiner les relations entre les *baloni* et les agronomes dans les champs-écoles afin de comprendre les modalités par lesquelles les uns et les autres participent à la mise au point des savoir-faire reproductibles sur le manioc. Pour ce faire, j'ai développé un modèle conceptuel à partir

de l'approche des réseaux complets⁴ (Degenne, 2013; Degenne et Forsé, 1994, 2004, Lazega, 2007; 2011), ce qui a permis de savoir comment le réseau social complet formé par un Champ-école joue un rôle dans cette expérimentation. Les résultats de la recherche montrent la présence d'une structure pyramidale dans le Champ-école étudié :

« L'analyse de ces relations révèle que ce Champ-école se construit sur des relations de parenté fortes qu'entretiennent les paysans, ce qui facilite son implantation et son fonctionnement; en retour le Champ-école semble constituer un nouveau lieu d'expression des liens de parenté qui semble être apprécié par les participants. Toutefois, le Champ-école n'est pas une expérience ayant une dimension strictement locale. Certains membres, notamment les agronomes recrutés par Caritas et quelques *baloni* mobilisent des savoir-faire dans le cadre des relations avec des organismes externes. Puisque certains membres mobilisent des informations spécifiques auprès des sources non accessibles par la plupart des paysans, les relations d'échange d'informations liées au projet en tant que tel ainsi que les relations de conseil sont généralement asymétriques. On observe la présence d'une structure pyramidale dans le Champ-école, car en réalité, ce sont les agronomes qui ont pouvoir d'orienter la prise de décisions sur le choix des pratiques reproductibles » (Mboka Ingoli, 2017).

Alors même que les promesses de la valorisation de savoir-faire des *baloni* par les organismes de développement attirent aussi bien les *baloni* que les agronomes dans les champs-écoles, on semble pourtant avoir perdu les moyens de valoriser ces savoir-faire. L'ironie de cette entreprise est que toute prise de décisions sur les pratiques culturelles reproductibles dépend ultimement de la pensée des agronomes sous prétexte de parvenir à des résultats objectifs et quantifiables, ce qui donne lieu à l'émergence d'une structure pyramidale et à la non-réciprocité des échanges. En effet, les savoir-faire des *baloni* basés notamment sur les relations qu'ils ont avec les autres êtres vivants habitant les mêmes paysages et potentiellement engagés dans les processus de culture du manioc sont relégués au second plan. Lorsqu'on aborde les relations sociales dans les champs-écoles, ne sont pris en compte que les engagements réciproques entre les humains (Grossetti, 2009, p. 60; 2007; Grossetti et Barthe, 2008; 2006), c'est-à-dire les échanges entre les *baloni* et les agronomes, mais aussi entre les *baloni* et les autres membres du village ou

⁴ Comme l'a souligné P. Mercklé, « l'analyse des réseaux est un ensemble de méthodes, de concepts, de théories, de modèles et d'enquêtes, mis en œuvre en sociologie comme dans d'autres disciplines des sciences sociales (anthropologie, psychologie sociale, économie) qui consistent à décrire et à analyser la structure et le contenu de cet ensemble relationnel » (Mercklé 2004, p.3). L'analyse des réseaux comprend l'approche égocentrique ou l'analyse des réseaux personnels, et l'approche sociocentrique ou l'analyse des réseaux complets. L'approche égocentrique est centrée sur les relations qu'un individu entretient avec son entourage: famille, collègues, amis, voisins, etc. (Degenne 2013; Degenne et Forsé 1994, 2004, Lazega 2007). L'analyse du réseau complet consiste à reconstituer la structure relationnelle créée par les champs-écoles afin de mettre au jour le système d'interdépendances entre les participants, susceptible de contribuer à l'action commune » (Eloire, Penalva-Icher et Lazega, 2011, p.77; Mitchell, 1969, Ferrand, 1997, p. 37).

de la communauté, ce qui limite les échanges à des humains. Or dans le monde de vie des *baloni*, les relations sociales peuvent s'étendre à d'autres êtres non humains, visibles et invisibles, notamment les animaux, plantes, microorganismes, *bilima*, ancêtres et génies, qu'ils considèrent comme des personnes autres qu'humaines, susceptibles d'intervenir dans les différents processus biosociaux. Comme les humains, certaines entités non humaines, animales et végétales, visibles et invisibles, sont membres de la famille, des amis ou des partenaires sociaux sur qui les *baloni* peuvent compter en situation de précarité et à qui ils peuvent confier de petits secrets et des problèmes. Les *baloni* organisent des activités vitales et envisagent en partie leur devenir en fonction de la confiance et de l'agencement de relations avec les non-humains.

Au lieu de mettre l'accent uniquement sur les relations entre les humains, agronomes et *baloni*, dans la présente recherche doctorale, je prends également en compte les relations avec les entités non humaines pour examiner les modalités par lesquelles les humains augmentent le potentiel de vie du manioc, plante qui augmente leur potentiel de vie. Mon intention n'est pas de relancer la question de la reconnaissance des savoirs locaux à côté des savoirs des agronomes. Je ne veux pas sous-estimer l'apport ni la pertinence des différents travaux qui ont abordé cette question de reconnaissance des savoirs locaux, et encore moins méconnaître la portée et la qualité des réponses, même provisoires, qui y sont réservées par des agronomes dans différents contextes (Amoukou et Wauteelet, 2007; Djinadou et al., 2008; Davis *et al.*, 2010; Ngalamulume, 2010). En me basant sur mes expériences professionnelles et de recherche auprès des *baloni* à Basankusu et Djolu, je veux plutôt mettre l'accent sur ce qui se passe dans l'entre-deux, de l'humain et du manioc, en montrant l'importance que les semeuses accordent aux relations avec les entités non humaines, cette fois-ci au sein des champs familiaux. Plus précisément, l'engagement corporel attentif des humains avec des entités non humaines peut constituer un des lieux à partir duquel je peux appréhender les modalités par lesquelles les *baloni* s'occupent du manioc et développent des savoir-faire difficilement perceptibles au cours des expérimentations avec certains agronomes qui tiennent aux protocoles de «la science normale » (Bontems et Gingras, 2007, p.607-653).

Pour étudier les relations sociales dans les champs de manioc, j'essaie dans le cadre de cette thèse de mobiliser de nouvelles approches en anthropologie qui incluent les entités non-humaines. En m'inspirant des débats actuels centrés notamment sur les notions de culture, environnement, perception, humains et non-humains (Ingold, 2013), je peux consolider mes outils théoriques et méthodologiques afin de mettre en évidence une question fondamentale, celle du (et des) non-humain(s) dans les processus de culture du manioc et d'émergence des savoir-faire agroécologiques. À la lumière de ces débats, je comprends qu'il est difficile d'analyser les processus de croissance du manioc, sans prendre en compte tout ce(ux) avec quoi (et avec qui), les *baloni* sont en interrelation dynamique : entités humaines et non-humaines, animaux, plantes, virus, divinités ou machines, multispécifiées voir hybridées⁵, habitant les mêmes forêts. Je peux également examiner les modalités par lesquelles les humains entrent en relation avec les entités non humaines ainsi que les possibilités des consonances des mondes visible et invisible (Devisch,1995; 2018). En plus de mettre l'accent sur la place du corps dans les processus de connaissances, j'apprends à la lumière de la pensée de Tim Ingold, à penser la vie sociale, dans mon cas ici les processus de culture du manioc, en termes de devenirs biosociaux, trajectoires de mouvement et de croissance (Ingold, 2013, p. 8-9; Laplante,2017, p.41), faisceaux de lignes, nouages, tissages ou maillages (*id.*, 2011, p. 63-94). En mobilisant ces approches, je peux appréhender les relations dans les champs de manioc non pas uniquement sous l'angle d'entités connectées en réseau (network), partageant diverses ressources accessibles et mobilisables, mais également en termes d'entremêlement de vies, de tissages ou maillages (meshwork) qui dépassent l'espace-temps.

Bien qu'ayant été quelque peu occultée par la « théorie de l'acteur-réseau », la distinction entre réseau (network) et maillage(meshwork) est essentielle pour suivre les mouvements de vie dans ces environnements partagés que constituent les champs de manioc. Il convient de mentionner que «la théorie de l'acteur-réseau s'ancre, non pas dans la réflexion sur le concept d'environnement, mais dans l'analyse sociologique des sciences et de la technologie » (Ingold,2016, p.18). D'une part cette théorie aide à décrire

⁵ Voir, entre autres, David Jaclin, ANT6502A, Automne2016 : anthropologie sociale et culturelle : enjeux fondamentaux « Non-humain.s et Anthropologie.s des mondes contemporains».

les interactions dans tel ou tel champ d'action « en concentrant l'agentivité non seulement entre les mains de l'homme (scientifiques et ingénieurs, par exemple), mais en la distribuant également parmi les éléments non humains qui sont mutuellement impliqués » (*Ibid.*). D'autre part, « la notion de réseau, selon l'usage ordinaire du terme anglais *network*, donne lieu à une signification que Bruno Latour, l'un des principaux représentants de la théorie de l'acteur-réseau n'avait pas envisagé » (*Ibid.*). Ce qui est mis souvent en évidence, c'est l'idée de la connectivité des lignes abstraites, celles qui vont d'un point A à un point B, ou de points de rencontre de lignes droites (mécanismes). Ceci occulte les processus de tissages et de maillages « meshwork » des vies humaines et non-humaines. Comme l'a bien montré Tim Ingold, il convient de souligner les possibilités de maillage des humains et non-humains, entendues ici comme des lignes de devenir qui, à l'exemple de l'araignée, tracent leur chemin, se servant les unes des autres, dans leur environnement partagé. En effet, il est question de mettre l'accent non pas uniquement sur la connectivité des lignes abstraites, mais également sur la façon dont les lignes de vie avec leurs sinuosités, se déroulent en contrepoint, « se nouent au centre, laissant parfois d'innombrables « fils échappés » en périphérie » (*Ibid.*, p.19).

L'approche ingoldienne, qui correspond à celle des lignes deleuzoguattariennes, amène à penser en devenir, hors du cadre d'arborescence qui prévaut dans les pratiques de certains agronomes, en se joignant à une pensée du rhizome (Deleuze et Guattari, 1980, p.33). Pour étudier ce qui se passe dans les champs de manioc, je dois prêter attention non pas aux points de rencontre de lignes droites (mécanismes), mais plutôt aux processus de nouages et maillages de lignes courbes, dures et souples. Ce qui m'intéresse, ce sont donc ces tissages cosmologiques, louses et serrés, éphémères et imperceptibles, entre humains et non-humains, mondes visible et invisible.

Afin d'explicitier la consonance entre mondes visible et invisible, je puise dans les travaux de Devisch (1995; 2018), la notion de l'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante entre humains et non-humains. En mobilisant ces concepts, je peux analyser la myriade d'engagements corporels et affectifs, entre humains et non humains, qui se déploient à travers et au sein des champs de manioc, dans des environnements spécifiques, en prêtant attention aux enlacements des mouvements de

vie, aux nouages et tissages, sans finalités prédéterminées. En plus de mes expériences professionnelles, c'est donc à partir d'un tissage d'approches théoriques et méthodologiques que j'ai conduit une nouvelle recherche de terrain et que je formule mon projet de thèse qui se situe dans l'entre-deux, sociologie et anthropologie.

Problématique

Mon projet de recherche doctorale examine, à partir des expériences concrètes avec le manioc, comment les *baloni* maximisent le potentiel de vie de cette plante à tubercules qui augmente leur propre potentiel de vie. Mon questionnement s'articule autour du rapport que les humains entretiennent avec les non-humains dans les processus de culture du manioc et en quoi l'entrelacement des mouvements de vie affecte le devenir de l'un et l'autre de manière bénéfique ou non. J'entends par affect ici non pas un sentiment qu'éprouveraient les *baloni* ou les plantes du manioc, mais un mouvement du corps qui permet d'augmenter ou de diminuer la puissance d'agir des humains ou du cultigène une fois que des corps humains et non humains qui entrent en relation dans les processus de culture du manioc forment des agencements temporaires et multiples⁶.

Au Congo-Kinshasa, la culture du manioc occupe une place de premier plan, supplantant l'igname, tubercule doux et succulent, nourrissant et aussi vivace, longtemps consommé par les anciens (Vansina, 1997). Plante originaire de l'Amazonie, appartenant à la famille euphorbiacées (*Manihot esculenta crantz*), le manioc est produit selon le procédé de l'essartage ou culture sur brûlis, sans labour profond ni usage d'engrais, mais sa culture requiert de longues périodes de jachère. La plantation des boutures suffit pour la reproduction (Pana, 1995, p. 63). Pendant la croissance, les boutures donnent des arbrisseaux qui produisent des feuilles lobées et spiralées ainsi que plusieurs racines tubéreuses pouvant atteindre jusqu'à 1 m de longueur (FAO, 2013). La récolte du manioc

⁶ En se situant dans la perspective de Spinoza, et comme le souligne Anne-Marie O'Connell « l'affect, n'est pas un sentiment au sens d'affection », mais un mouvement du corps qui permet d'augmenter ou de diminuer la puissance d'agir. Voir O'Connell, Anne-Marie (2014, pp. 153-172).

s'échelonne entre six mois et deux ans après la plantation. Les tubercules se conservent plusieurs mois en terre car ayant des composés cyanurés toxiques (Hladik *et al.*, 2007, p. 3) leur permettant de résister aux insectes et animaux prédateurs (Vansina, 1997). Le manioc peut se conserver beaucoup plus longtemps aussi bien dans le sol qu'en tant qu'aliment préparé, sous forme de pâte (chikwangué).

À ses mérites agroécologiques, le manioc joint des vertus alimentaires. Qu'il s'agisse de ses racines riches en amidon ou de ses feuilles servant de légumes (Michel 1980), le manioc est « l'aliment de base des familles en zones rurales (Vernier *et al.* 2018). Aliment riche en amidon, le manioc s'insère de plus en plus dans une chaîne de valeur tournée vers l'approvisionnement des villes congolaises et africaines comme des métropoles européennes et nord-américaines, tant pour des usages alimentaires que non alimentaires (Vernier *et al.*, 2018). Le manioc est utilisé dans l'industrie alimentaire (fabrication de la farine, du pain, du tapioca, du sucre). Il est aussi utilisé dans les laboratoires pharmaceutiques, le textile, le contreplaqué, la papeterie, la production d'éthanol biocarburant et de la boisson alcoolisée (Mombo *et al.*, 2016; Shore 2010).

Les caractéristiques agronomiques et écologiques du manioc comme ses possibilités de transformation en de nombreux dérivés alimentaires (Michel, 1980; Pinton, 2003) lui donnent une importance toute particulière dans la vie des *baloni* qui le côtoient au quotidien et en prenaient soin dans les champs familiaux. Si le manioc est reconnu pour ses vertus comme une plante résiliente qui permet à des milliers d'individus de subvenir aux besoins alimentaires et non alimentaires (*Ibid.*), c'est aussi de la qualité de soins apportés à la plante en devenir dont dépend sa prolifération et la qualité du rendement, en fonction de la correspondance ou non avec l'humain. Depuis les années 1990, marquées par les conflits armés au Congo-Kinshasa, la dégradation des conditions écologiques de production agricole (sols pauvres ou dégradés) et la diminution de certaines variétés locales menacent la santé voire la pérennité de cette culture. Même si les Organisations non gouvernementales (ONG) d'appui à la sécurité alimentaire (FAO, Caritas) distribuent de grandes quantités de variétés provenant des fermes expérimentales, certains *baloni* éprouvent des difficultés à choisir les variétés susceptibles de répondre à leurs besoins propres. Selon les *baloni* et les employés recrutés

par les ONG, les performances de chaque variété et les possibilités d'une conservation prolongée en terre varient selon les conditions saisonnières et en fonction du site de culture. Bien que certaines variétés possèdent un potentiel de haut rendement et une bonne qualité des racines tubéreuses, d'autres ont un goût déplaisant, ce qui suscite la méfiance et des réactions de rejet (Ameu *et al.*, 2014).

La difficulté d'adapter les variétés du manioc fournies par les ONG aux conditions locales de production agricole ainsi que la diminution des variétés locales et des savoirs qui leur sont associés suscite de nouvelles questions sur les pratiques susceptibles de définir les modalités de production du manioc. Compte tenu de ce constat inquiétant pour la vie des populations, les ONG exigent que les *baloni* soient associés à la recherche des pratiques durables, notamment dans les champs-écoles, puisqu'ils bénéficient des années d'expérience pratique et d'une bonne connaissance des conditions locales. Les ONG proposent des programmes champs-écoles paysans afin de permettre aux *baloni* de participer à la sélection des variétés et des pratiques culturelles, qui s'adaptent aux conditions de faible fertilité des sols et à la variabilité écologique imprévisible (FAO, 2003). En mobilisant les savoir-faire locaux développés au fil des années, les *baloni* peuvent participer à une série d'expérimentations dans des zones agroécologiques diverses, et aider à identifier les variétés qui réussiront le mieux dans leur environnement spécifique (*Ibid.*).

Toutefois, comme mentionnées ci-haut, des évaluations des programmes d'appui à la sécurité alimentaire au Congo-Kinshasa, réalisés à la fois sous forme d'interventions techniques auprès des *baloni* et d'une série d'expérimentations avec eux, montrent la difficulté de mobiliser les savoir-faire des *baloni*. D'abord, la revalorisation des pratiques locales repose sur une requalification par les agronomes de savoir-faire longtemps considérés comme archaïques (Dupré, 1991). Ensuite, les rapports sociaux de genre et le niveau d'instruction sont aussi apparus comme des facteurs expliquant l'échec de certains Champs-écoles (Bikienga *et al.*, 2005 ; Ton *et al.*, 2010). Enfin, lorsque les ONG parlent de valorisation des pratiques locales, c'est en effet par définition « imbriquer les connaissances des *baloni* et celles des agronomes sur les processus de croissance et de santé de la plante sous forme d'une construction d'un ensemble de pratiques susceptibles

de donner à l'action le maximum possible de cohérence et d'efficacité » (Darré *et al.*, 2007).

Dans plusieurs champs-écoles, la mise en œuvre d'une valorisation des pratiques locales n'est pas donnée en soi. La qualité des relations sociales entre agronomes et *baloni* sont à la base de cette difficulté à reconnaître les savoirs locaux, à savoir la pertinence, les formes et les procédures. Certains agronomes affichent un scepticisme vis-à-vis des savoirs locaux puisque ceux-ci ne répondent pas toujours aux critères d'efficacité comme le savoir scientifique produit au laboratoire ou dans les champs expérimentaux, sur la base d'un appareillage méthodologique quantitatif (Labatut 1995). Comme je l'ai mentionné aussi dans ma thèse de maîtrise (Mboka Ingoli, 2017), par souci d'objectivité, la conduite de la culture du manioc, quel que soit le contexte, doit être menée suivant un protocole qui sort de la tête de l'agronome. Ce protocole est vu à la fois comme l'expression de ses catégories d'analyse et l'incarnation des critères de validité et d'efficacité de la communauté des agronomes (Darré *et al.*, 2007, p.5).

D'autres agronomes mettent en évidence les possibilités d'intégration des savoirs locaux dans les stratégies de production agricole par le biais des expérimentations (Chambers *et al.*, 1994 ; Howes et Chambers, 1979 ; Farrington et Martin, 1988). L'intégration des savoir-faire locaux consiste en une sélection des modes de labour, de plantation et de fertilisation des terres susceptibles d'améliorer le rendement en quantité et en qualité (Sebillote, 2007). Un des enjeux ici, c'est qu'il est difficile de parvenir à une véritable intégration des savoirs. La démarche d'intégration des savoir-faire locaux débouche souvent sur deux conclusions opposées : soit on prend simplement acte des pratiques locales telles qu'observées et on essaie d'en chercher ou d'en trouver les raisons, soit on évalue ces pratiques, en les examinant en fonction des normes agronomiques établies. Quoi qu'il en soit, c'est la grille d'analyse de l'agronome qui sert de référence (Darré *et al.*, 2007, p.7).

Sans nier le positionnement particulier du savoir scientifique ni l'écart différentiel entre les savoirs, d'autres montrent la nécessité du dialogue entre les *baloni* et les

agronomes (Scoones et Thompson, 2005 ; Darré, 1996 ; Darré et al. 2007). L'argument avancé ici est qu'à l'instar du savoir agronomique qui est constamment évalué en fonction de son exactitude et de sa fiabilité, sur la base d'indicateurs quasi exclusivement quantitatifs plus que qualitatifs suivant une logique de rendement, on peut également prendre en considération les savoir-faire locaux. Ceux-ci sont aussi fondés sur des observations et des expériences qui impliquent un travail de validation par essai-erreur. Non seulement ces savoir-faire circulent entre les *baloni*, mais ils sont aussi réévalués au sein des groupes, ce qui exige une certaine rigueur et la confiance entre eux » (Furgal et al., 2006 ; Gunn et al., 1998). Dans cette optique, le dialogue entre les *baloni* et les agronomes consisterait en une recherche des pratiques susceptibles de contribuer à la survie collective (Kerkhoff et al., 2006 ; Pretty, 2000).

Les différentes expériences montrent la complexité ou les perspectives de reconnaissance des savoirs locaux comme également pertinents pour la compréhension des problèmes liés à la survie collective, notamment la culture du manioc. Un des enjeux est de comprendre comment les agronomes dotés des savoirs dominants et les *baloni* misant sur les savoirs endogènes localisés dans la société peuvent coopérer pour maintenir et renouveler la diversité variétale du manioc, tout en apportant ce qu'ils savent (Darré, 1996) et selon quels processus les formes de connaissances sont remaniées (Sebillotte, 2007). Dans la plupart des cas, certains agronomes sont souvent dans une logique de comparaison de savoirs, privilégiant finalement la pensée arborescente de recherche de finalités qui consiste à traiter le manioc uniquement sous l'angle de sa dimension biophysique, comme un organisme vivant se reproduisant selon ses propres logiques biologiques (Kerkhoff et Label, 2006). Pourtant la vie des humains comme celle de la plante, pour reprendre les mots de Ingold et Palsson, « est un constant devenir qui mobilise en permanence des dimensions biologiques, culturelles et sociales qui peuvent agir de concert, ou qui, à la limite, ne peuvent être distinguées les unes des autres ni rangées dans des catégories séparées (biologique d'un côté, sociales ou culturelles de l'autre) » (Ingold & Palsson, 2013).

Plutôt que d'aborder la question de la culture du manioc uniquement sous l'angle de la dimension biologique, je veux faire attention aux possibilités d'une involution (Hustak et Myers, 2012) d'une diversité d'organismes vivants, humains et non-humains, engagés dans le devenir des humains et de la plante. Il ne s'agit pas ici d'ajouter une nouvelle construction théorique à celles qui existent déjà, mais de proposer, dans le cadre de cette thèse, une perspective dynamique susceptible de faire émerger une démarche méthodologique qui aborde les relations entre humains et avec les non humains. Cette perspective amène à se poser des questions non seulement sur l'existence des relations entre les *baloni* mais aussi sur la qualité des interrelations avec les non humains par rapport aux processus de vie du manioc et des humains. On peut ainsi envisager l'humain et la plante, non pas comme des organismes individuels, mais comme faisant partie d'une communauté d'organismes en communication les uns avec les autres. Cette prise en compte de la « relationalité » appelle à une reconsidération de la dynamique entre l'humain, le végétal et d'autres organismes, entraînant la dissolution des espèces et des frontières (Hustak et Myers, 2012). C'est ainsi que grâce à ma recherche doctorale, je suis parvenu à dépasser la limite à laquelle je me suis heurté à l'issue de ma thèse de maîtrise, à savoir la non-prise en compte des non-humains dans l'analyse du réseau complet. À cet égard, il est important de montrer qu'il est erroné d'exclure le non humain alors que l'on cultive, ce qui implique toujours l'imprévisibilité du vivant qu'il faut donc considérer.

Des sociologues et anthropologues qui s'inspirent en partie de la phénoménologie de Merleau-Ponty (1964,1974[1947]), m'éclairent sur l'engagement corporel des humains avec le manioc et la résonance entre mondes visible et invisible. Je m'inspire principalement des travaux d'Ingold et Devisch ainsi que d'autres approches inspirées de la sociologie sensorielle qui défendent, à l'instar des habitants du paysage MLW ainsi que quelques chercheurs africains (Van Everbroeck, 1974; Hulstaert, 1961; Bimwenyi Kweshi,1980, Tempels, 1945) l'engagement corporel attentif dans le monde et les possibilités d'enlacements des vies humaines et non humaines (Ingold, 2015, p.13-16). J'emprunte à la pensée du devenir et des processus vitaux de Tim Ingold les notions de l'engagement corporel attentif dans le monde, l'éducation de l'attention, les lignes,

nouages et tissages, ce qui m'aide à appréhender le devenir du manioc comme un processus vital, de croissance et de mouvement (*Ibid.* 2011; 2015, p.13). À partir des travaux de Devisch (1995; 2018), consacrés au peuple *Yaka*, j'emprunte la notion de l'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante pour comprendre les possibilités de consonance entre mondes visible et invisible. En mobilisant ces concepts, je peux analyser la myriade d'engagements corporels et affectifs, entre humains et non humains, qui se déploient à travers et au sein des champs de manioc comme une entrée dans un jeu de tissages multiples (*Ibid.*1995, p. 35) à travers lequel se nouent des échanges transmetteurs de vie (*Ibid.*: 35). Les humains peuvent établir un contact direct et intime avec les autres êtres vivants, visibles et invisibles, potentiellement engagés dans les processus de croissance du cultigène. Selon cette perspective, les frontières entre les dimensions biologiques, culturelles et sociales de la vie sont remises en question. Comme le souligne Marco Motta (2014, p.113), le contact avec les êtres invisibles ne relève pas ici du domaine de la croyance, mais de la perception. En plus de prêter attention aux relations de co-affectation entre humains, manioc et les êtres visibles, on peut « prendre au sérieux les êtres invisibles longtemps rejetés un peu vite du côté du surnaturel, et commencer à penser ce qui nous lie perceptivement au monde, la manière dont nous sommes affectés » (*Ibid.*). Cette manière d'aborder le devenir du manioc m'amène à souligner l'importance de penser en devenir, hors du cadre d'arborescence qui prévaut dans les pratiques scientifiques et de développement, en se joignant à une pensée du rhizome (Deleuze et Guattari,1980). L'enlacement des humains et du manioc peut se comprendre comme un tissage des lignes de vie dans le nœud d'un champ, « n'ayant ni logique prédéterminée ni finalités ou singularités déjà fixes et organisées » (Laplante 2017, p. 39).

Objectif et question de recherche

La plupart des travaux ayant abordé la problématique de la reconnaissance des savoirs locaux dans la culture du manioc occultent la présence des non humains. Il est difficile de comprendre d'une part comment dans des situations de précarité les humains s'organisent pour survivre, en essayant de maximiser le potentiel de vie d'une plante qui

fait désormais partie de leur vie, et d'autre part comment les apprentissages sociaux qui s'opèrent dans l'acte de production augmentent ou diminuent la vie de la plante et celles des humains au quotidien⁷. Peu de travaux se sont penchés sur l'engagement corporel des humains et leur enlacement avec des vies non humaines, visibles et invisibles habitant les milieux. Pourtant le fait que les personnes qui cultivent le manioc en prennent soin, en entrant en dialogue avec ces entités, aurait, qui sait peut-être, quelque chose à voir avec la possibilité que certaines entités non humaines travaillent activement à augmenter ou à diminuer le potentiel de vie du manioc en fonction de ce qu'elles font et de ce qu'elles sont dans nos vies individuelles et collectives. C'est le pari que l'on fait dans cette thèse : prêter attention aux pratiques des *baloni* et aux agencements avec des entités non humaines qui interviennent dans les processus de croissance du manioc.

L'objectif de la thèse est d'analyser et comprendre les interrelations entre les *baloni*, le manioc et les autres vies non humaines au sein des champs et les façons dont ces interrelations affectent et sont affectés par le potentiel de vie des humains et du manioc. Plutôt que de s'intéresser aux rapports entre les *baloni* et le manioc uniquement selon une logique arborescente, je veux examiner les enlacements et les interdépendances des vies humaines et non humaines, apparemment sans rapport, mais potentiellement engagées dans les processus de croissance du cultigène. Tel que décrit précédemment, le manioc fait partie intégrante de la vie des habitants du paysage MLW. Au cœur de ces espaces organiquement riches, historiquement chargés et socialement mutants, autant d'expériences corporelles sont partagées et des mouvements de vie enlacés cohabitent au cours de la culture du manioc. Différents mondes, visibles et invisibles, comme des organismes ou corps peuvent se chevaucher. Ce faisant, n'importe quel organisme peut, à un moment donné, changer le cours des choses. Le champ de manioc peut sans cesse se défaire et se refaire selon la dynamique de l'interpénétration des mouvements de vie (Jaclin, 2016).

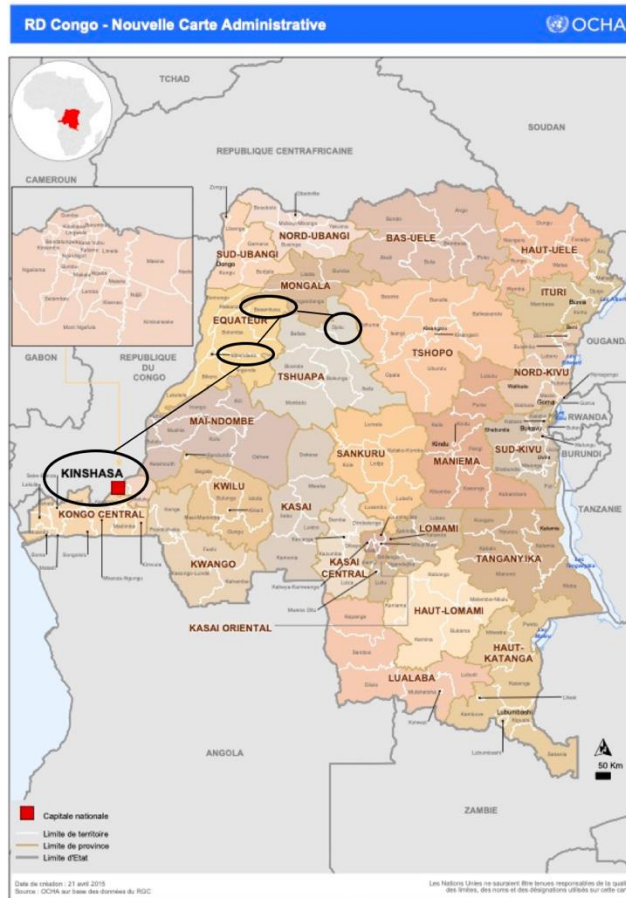
⁷ Ici je fais le pont entre une démarche compréhensive, socio-anthropologique, et une critique des approches dominantes

Cela étant dit, je me pose des questions sur « les possibilités de vivre » du manioc et des humains, à partir des interrelations qui se nouent dans le champ, à savoir comment par l'acte de production du manioc se tissent et s'entretiennent des liens sociaux non seulement entre humains et plante, mais également avec ces autres êtres. Il s'agit ultimement de savoir comment on peut penser ces enlacements et en quoi ils sont bénéfiques ou non pour les uns et les autres. C'est ainsi que je veux connaître, non pas ce que pourrait être le savoir approprié pour cultiver le manioc quel que soit le contexte, mais plutôt ce que l'enlacement des mouvements de vie, dans tel ou tel autre champ, apporte aux devenirs croisés du manioc et des humains. *La question est la suivante : comment les baloni s'occupent-ils/elles du manioc et en quoi ces enlacements des vies humaines et non humaines dans les champs affectent-ils l'un et l'autre, voire la communauté, de manière bénéfique ou non?* Je sais que cette question n'a jamais à recevoir des réponses définitives, mais je vais tenter d'y répondre en portant une attention particulière à tout ce qui participe au processus de croissance et de renforcement de potentiel de vie du manioc, la plante nourricière pour les humains qui la consomment et qui dépassent les seuls *baloni*.

Ma démarche est triple : observer et participer à la conduite des activités de culture du manioc, cartographier les pratiques depuis l'aménagement du terrain jusqu'à la récolte et produire un récit de cette expérience. Il s'agit d'apprendre sur le terrain au Congo-Kinshasa, auprès des *baloni*. Pour cela, il faut un travail de cartographie des pratiques qui exige une attention à ce qui se passe entre humains et manioc, surtout à la capacité qu'aurait la « vie » végétale ici le manioc, -et non pas seulement la « matière » végétale définie à partir des paramètres structuraux à interagir avec et à affecter l'humain (Laplante, 2017, p.36-54). Plus précisément, je cherche à comprendre comment, à partir de l'engagement corporel lors de la culture du manioc émergent des pratiques qui augmentent les possibilités de vie du manioc, et celle des humains à tous les niveaux, tant économiques, que moléculaires et affectifs.

Pour ce faire, j'ai réalisé un terrain doctoral de juin à juillet 2019 auprès des *baloni* pour suivre ce qui se passe dans l'entre-deux humains-manioc à travers les champs

familiaux, dans deux sites, à Basankusu et Djolu, aux deux extrémités du paysage MLW. Comme indiqué sur la carte ci-dessous, au départ du Canada, je prends un vol de Montréal à Kinshasa. Les vols directs sur Basankusu sont devenus de plus en plus rares. Je me vois obligé de passer par la ville voisine de Mbandaka, située sur la ligne de l'équateur. À partir de Mbandaka, un vol de Caritas acheminant des fonds destinés aux enseignants m'amène à Basankusu, mon premier site. Je fais le déplacement de Basankusu à Djolu à moto, le deuxième site, côtoyant les forêts du paysage MLW et ses habitants.



Source : Bureau de Coordination des Affaires Humanitaires des Nations-Unies (2015)

Que ce soit à Basankusu ou à Djolu, je chemine avec des baloni réunis au sein des groupes d'entraide, composés d'hommes et de femmes, petits propriétaires terriens ou non, organisant des champs côte à côte. Les groupes d'entraide encouragent l'échange de la main-d'œuvre, le partage des boutures saines et des informations sur les bonnes pratiques permettant de conserver les sols en santé, de renforcer le potentiel de vie du

manioc, ce qui permet de produire suffisamment pour l'alimentation. Les groupes d'entraide sont reconnus par des organismes d'appui au développement comme des associations villageoises pouvant bénéficier des appuis techniques et financiers. Entre 2006 et 2015, les membres des groupes d'entraide ont participé aux champs-écoles mis en œuvre par Caritas Belgique dans le cadre de son programme d'appui à sécurité alimentaire. Les activités du programme sont financées par la Direction générale de la Coopération et du développement du gouvernement belge (Caritas Belgique, 2006). L'approche de l'intervenant est fondée sur l'aide à l'implantation des champs-écoles comme lieu d'apprentissage et de partage de connaissances sur la production agricole. Il convient de souligner qu'avant de quitter le Congo pour étudier au Canada, j'ai eu à coordonner les activités liées à la planification de ce programme destiné aux populations ayant difficilement accès à une alimentation équilibrée dans des contextes marqués par les conflits armés. Quelques années plus tard, dans le cadre de la thèse de maîtrise, j'ai réalisé une recherche au sein d'un champ-école à Basankusu, de janvier à avril 2013, afin d'étudier les relations entre les agronomes et les *baloni*.

En 2019, je travaille auprès des *baloni* qui participent volontairement au sein de cinq groupes mixtes d'entraide, initiés par des membres du village ayant ressenti le besoin de réunir les forces, notamment pour augmenter la taille et la qualité du rendement des champs familiaux. Les *baloni* cultivent le manioc et d'autres plantes vivrières, de façon permanente, en marge des champs-écoles supervisés par les agronomes. Les champs familiaux sont organisés à la lisière d'anciennes plantations d'hévéa et de palmiers à huile implantées dès l'époque coloniale par les colons belges, les missionnaires catholiques et les administrateurs coloniaux.

Mes premières expériences ont lieu au site de Basankusu. Je rencontre les responsables locaux de Caritas qui me facilitent des contacts avec trois groupes d'entraide. Le site comprend d'un côté le centre-ville de Basankusu qui est à la fois le chef-lieu du district de l'équateur et d'un diocèse portant le même nom, situé au bord de la rivière Lulonga, un affluent du fleuve Congo, à la confluence des rivières Maringa et Lopori. De l'autre côté, on trouve la petite agglomération de Lisafa où est implantée une

société d'héritage colonial dénommée compagnie de commerce et de plantations, en sigle CCP, produisant de l'huile de palme. Pour atteindre Basankusu et Lisafa, j'emprunte en auto une route non asphaltée, poussiéreuse, peu praticable en raison des trous, se transformant souvent en bourbier en saison des pluies.

Au centre de Basankusu, je participe aux activités dans les champs avec le groupe d'entraide des *baloni*, formé autour de deux membres, Louise et son frère Jacques. Fille de notable originaire de Djolu, Louise apprend à cultiver des champs à côté de son père et sa mère avant de quitter son village natal pour les études au lycée protestant à Basankusu. En plus des cours de botanique qui y sont offerts, Louise s'intègre aussi dans la communauté des bongando très présente à Basankusu, ce qui lui permet de participer aux activités dans les champs. Avant la fin de ces études au lycée, elle est mariée à un homme de Basankusu. La culture des champs est une des activités principales contribuant à la subsistance alimentaire de sa famille. Depuis 2006, Louise et son frère Jacques, ancien élève des écoles catholiques devenu pasteur d'une église néoapostolique, coordonnent les activités au sein d'un groupe d'entraide regroupant des *baloni*, membres de famille et amis, ce qui leur donne accès aux différents appuis liés au programme de sécurité alimentaire de Caritas, mis en œuvre en contexte postconflit : formation, équipements, boutures et semences. Les membres du groupe d'entraide organisent des champs de manioc entre la concession de la mission catholique de Basankusu et le village Lisafa.

Je chemine avec un deuxième groupe d'entraide des *baloni*, formé autour de Christine, au centre de Basankusu. Christine, une veuve ayant perdu son conjoint pendant la guerre dite de libération en 1998, cultive le manioc en compagnie de sa fille et ses petits-enfants, initiant sa progéniture aux activités des champs. Christine cultive des champs dès l'entrée à l'âge adulte d'abord aux côtés de ses parents et ensuite au sein des groupes d'entraide villageois à Kodoro, village situé à 45 km du centre-ville de Basankusu, fournissant du manioc de meilleure qualité et très apprécié sur le marché local. Depuis le décès de son conjoint, tombé entre les mains des belligérants lors de l'invasion du Congo en 1996, les champs de manioc constituent une seconde demeure où Christine et sa famille passent plusieurs heures dans la journée. En plus de trouver dans la

forêt et les champs tout ce qui peut contribuer à l'alimentation, Christine y puise également l'essentiel pour les soins du corps. Son engagement dans les activités des champs lui vaut aussi des appuis de Caritas, mais en s'associant à d'autres femmes de son quartier, dénommé *habitat pour l'humanité*, en référence au projet de construction des logements à prix modique. Les champs de manioc de Christine et sa famille se situent également entre la concession de la mission catholique Basankusu et le village Lisafa.

À 12 km du centre-ville de Basankusu, je rencontre un groupe d'entraide des *baloni*, formé autour de Pascaline, tous employés d'une société belge dénommée compagnie des cultures et des plantations (CCP). Pascaline, comme les autres *baloni*, est arrivée à la CCP à l'âge adulte, ayant acquis une expérience en famille dans le domaine des champs. Alors que Pascaline et son conjoint sont originaires de Bongandanga, une localité située à 200 km de Basankusu, les autres *baloni* membres de son groupe d'entraide proviennent de différents villages de la région de *Djolu*, à plus de 500 km de la CCP. Malgré la diversité d'appartenance, ces personnes ont développé des liens de parenté par alliance, des formes d'attachements et de plaisanterie (*lonyelo*), ce qui permet l'échange des services et l'entraide lors de l'organisation des champs-écoles et des champs familiaux. Étant en situation de précarité à la CCP, les membres de ce groupe d'entraide bénéficient également de différents appuis offerts par Caritas dans le cadre du programme de sécurité alimentaire. Pour les membres de ce groupe d'entraide, les différentes expériences acquises au village, dans les plantations de la CCP et au sein des champs-écoles de Caritas constituent une valeur ajoutée non seulement pour augmenter le savoir-faire lié aux modes d'usage des forêts, mais également pour développer le savoir-être avec les entités non humaines habitant les écosystèmes forestiers. Les champs de manioc sont à la lisière des plantations d'huile palme, implantées dans les terres du village Lisafa.

Eu égard à mon plan de recherche, j'effectue un long voyage de deux journées à moto, pour me rendre au site de Djolu, une région située à plus de 500 km de Basankusu. L'équipe locale de Caritas me met en contact avec deux groupes d'entraide, d'abord dans la localité de Lingomo et ensuite à Yaloola, respectivement à 60 km et 94 km du centre

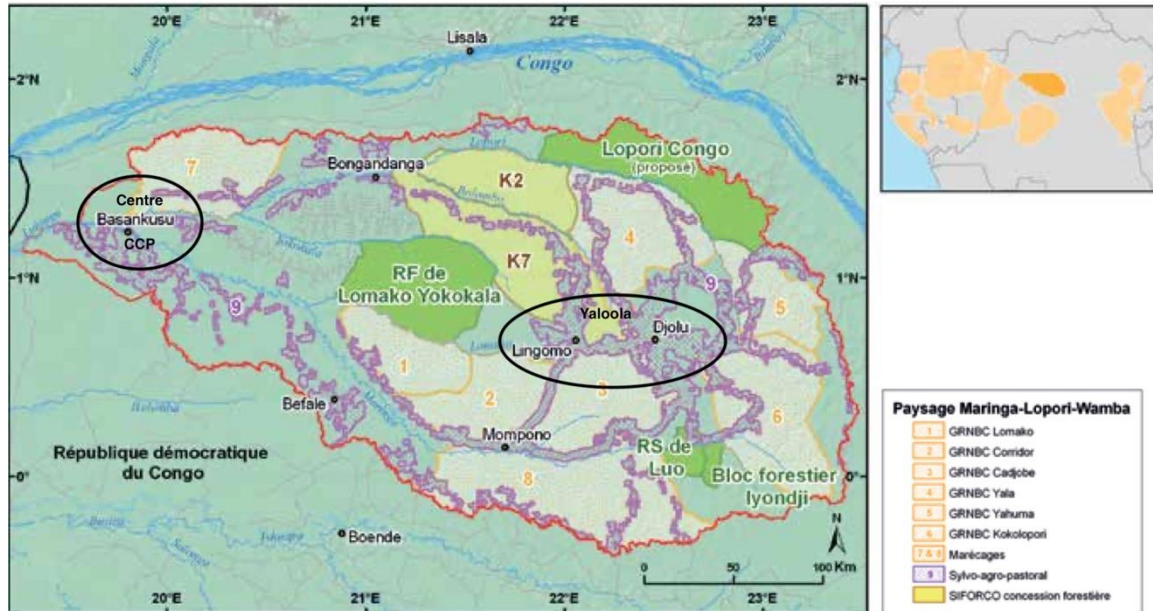
de Djolu. Dans les deux localités, les *baloni*, réunis au sein des groupes d'entraide, ayant des familiaux, conjugaux et associatifs, cultivent le manioc à côté d'anciennes plantations d'hévéa et de palmiers à huile, laissées par les colons belges et les missionnaires catholiques de la Société de Mill Hill.

Un groupe d'entraide des *baloni*, formé autour d'Alicia, organise des champs familiaux dans le cadre de leur association dénommée *Réseau des femmes pour le développement*, en sigle REFAD. Fille du notable Gaspard à Lingomo et ancienne du lycée catholique à Basankusu, Alicia est une enseignante, mariée à Freddy, formé dans un centre de formation des leaders des paroisses catholiques (*Bakambi*). Outre son expérience dans les champs dès le jeune âge avec sa grand-mère, le parcours d'Alicia lui permet de suivre plusieurs formations sur les techniques culturales. Dans le cadre des activités de son groupe d'entraide, Alicia compte sur l'encadrement de son frère Michel, agronome de formation ayant travaillé dans les champs-écoles de Caritas. Dans la vie quotidienne des *baloni*, la forêt est source de vie, tant pour l'alimentation que pour les soins du corps. Tous sont aussi attentifs à l'intervention des ancêtres et d'autres entités non humaines susceptibles de protéger les humains et les plantes des mauvais sorts, de renforcer leur potentiel de vie. Les champs de manioc se trouvent dans la grande forêt entre la concession de la mission catholique Lingomo et le village Bolima.

À 34 km de la mission catholique Lingomo, je rencontre le groupe d'entraide des *baloni*, formé autour de Madeleine, dans la localité de Yaloola. Depuis l'enfance, Madeleine vit des champs au village. Née des parents cultivateurs, Madeleine épouse Thaddée, lui aussi ayant appris à cultiver des champs à côté de son père et de sa mère. Une expérience de travail à la compagnie du Kasai et de l'équateur, en sigle CKE, à 90 km de Basankusu, permet au couple de se familiariser avec les techniques culturales enseignées sur le tas par les agronomes. À leur retour au village, Madeleine et Thaddée créent un groupe d'entraide, composé de cousins et cousines ainsi que des amis d'enfance. le groupe organise des champs, à côté des activités de chasse et de cueillette réalisées à l'ombre des ancêtres, propriétaires des forêts et protecteurs des humains, parfois aux prises avec des entités maléfiques. Les *baloni* cultivent le manioc, à côté

d'anciennes plantations d'hévéa et de palmiers à huile implantées en milieu villageois sous l'impulsion des administrateurs coloniaux.

La carte ci-dessous indique les sites de recherche.



Source: AWF, UDM-CARPE, OSFAC, FORAF, IUCN, Tom Patterson, US National Park Service (2009)

Au total, je rencontre donc cinq groupes d'entraide des *baloni* qui cultivent le manioc dans les champs familiaux, les trois près de Basankusu constituant le terrain principal et les deux près de Djolu ajoutant une perspective. Les membres des groupes d'entraide se connaissent entre eux. Ayant grandi dans une région dominée par la religion chrétienne, tous portent des prénoms dits chrétiens, en plus des noms de famille. Chaque membre du groupe d'entraide dispose de deux ou trois champs cultivés. En fonction de mon calendrier, j'ai visité une vingtaine de champs, quinze à Basankusu et 5 à Djolu. Parcourant un grand territoire, de Basankusu à Djolu, à partir de l'observation multisite et par-delà l'humain, j'apprends à côté des *baloni*, descendants, par filiation indirecte, de l'ancêtre commun Lianja, des formes d'engagements corporels avec le manioc et d'autres êtres non humains en présence qu'ils soient visibles ou invisibles. Lors des visites dans les champs, les supports vidéo fournissent la trace de certaines pratiques corporelles des *baloni*, difficilement perceptibles dans les champs-écoles, montrant les savoir-être et savoir-faire au sein des champs familiaux avec ces autres êtres, étant humains, animaux,

végétaux, visibles et invisibles. Contrairement à la logique des plantations, les différentes expériences avec les *baloni* dans vingt champs montrent des possibilités de vie du manioc à côté d'autres plantes et microorganismes ainsi que l'enlacement des vies humaines et non humaines au cours des processus de croissance du cultigène. Le manioc est un enlacement de vies multiples en continuelle émergence. En effet, le devenir croisé des humains et du manioc réside dans l'engagement corporel attentif entre les humains et des personnes autres qu'humains, ce que cette thèse veut défendre et illustrer méticuleusement à partir de trois mouvements complémentaires : lignes, nouages et tissages.

Présentation des chapitres

Cette thèse comporte cinq chapitres, incluant des encadrés qui indiquent les moments forts de mon expérience avec les humains, le manioc et les autres êtres impliqués dans leur devenir. Des textes encadrés décrivent des récits d'événements et des activités avec les *baloni*, incluant des citations d'entrevues non formelles (celles-ci figurent en alinéa, à simple interligne et en caractères plus petits).

Le premier chapitre porte sur la mise en contexte et la méthodologie de la recherche., j'évoque d'abord l'organisation des champs de manioc à la lisière des plantations d'héritage colonial, en décrivant les lieux, les groupes d'entraide et les relations entre les *baloni*. Un extrait de nos conversations avec Luc permet de connaître davantage les relations entre les *baloni bongando* et *mongo* (bantous) et les *batwa* (premiers habitants du Congo-Kinshasa). Ensuite, je montre comment la culture du manioc est devenue une modalité de survie pour les familles en situation de précarité, notamment les employés au chômage, sans possibilités de stabilité, car n'ayant ni salaires ni avantages sociaux. La section sur les aspects méthodologiques précise mon positionnement, les raisons ayant motivé le choix des deux sites, à savoir Basankusu et Djolu, les modalités d'accès au terrain, le choix des participants et le consentement à la recherche, la pertinence de l'observation participante et le déroulement des activités dans

les champs de manioc. Je propose enfin une orientation méthodologique et théorique qui permet d'appréhender les processus vitaux engagés dans le devenir du manioc.

Le deuxième chapitre développe le cadre conceptuel permettant d'analyser mes expériences d'engagement corporel avec les *baloni*. En plus de l'évocation du postulat phénoménologique centré sur la notion du corps vécu, je mobilise les concepts de savoir incorporé et de synesthésie, en sociologie sensorielle, la pensée du devenir et des processus vitaux de Tim Ingold (2011; 2015), les travaux de Devisch (1995; 2018), la notion de l'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante.

Les chapitres 3, 4 et 5 présentent la réflexion sur l'enlacement des vies humaines et non humaines dans les champs de manioc. La séparation de ces chapitres n'est pas arbitraire. Ils se suivent selon les mouvements centraux qui traversent les pratiques des *baloni* au cours du cycle de culture du manioc. *Bofusi* (en langues *longando* et *lomongo*), plante ou implantation, met en évidence les enlacements des vies humaine et non humaine dans le champ (lignes). *Botsa* (en langue *lomongo*), aménagement de l'espace forestier à cultiver, montre les possibilités de vivre du manioc dans le nœud du champ, espace fluide de rencontre entre entités humaines et non humaines habitant les forêts longtemps dévastées par des plantations, mais aujourd'hui en résurgence (nouages). *Nengo* (en langue *longando*), augmenter la force en entrant en interrelation avec les *bilima*, les puissances animales et végétales, amène à souligner les expériences corporelles, affectives et transspécifiques de renforcement du potentiel de vie du champ de manioc (tissages). Chaque chapitre est un récit, appuyé des commentaires des *baloni*, décrivant des situations produites lors de mon terrain. De façon plus spécifique, les chapitres 3 et 4 se basent principalement sur mes expériences à Basankusu alors que le chapitre 5 met surtout en évidence le cheminement avec les *baloni* à Djolu.

Dans le chapitre 3, *Bofusi*, je décris à la fois l'implantation des boutures et la plante en devenir comme un faisceau de lignes. La plante de manioc en devenir est une ligne de vie qui s'unit à d'autres lignes ou mouvements « de vie humaine, animale, minérale, spirituelle et végétale qui peuvent se rencontrer de manières transformatrices »

(Myers, 2014). Je souligne des aspects précis à partir desquels on comprend mieux ces enlacements des lignes de vie : les champs de manioc dans les ruines des plantations, planter à la lisière, l'interpénétration des lignes de vie, la mise en correspondance des humains avec la plante et l'attachement au cultigène, en s'agençant à d'autres lignes de vie. Le récit de Nicolas, un ancien directeur des plantations héritées des colons belges, introduit au cœur de la vie des *baloni*, notamment des employés au chômage, montrant l'importance des champs de manioc pour la survie. Un extrait de notre conversation avec le notable André met en évidence les atouts des forêts dévastées par les plantations coloniales, mais aujourd'hui en résurgence. En marge de la pensée arborescente mise en avant par certains agronomes, les champs de manioc, organisés à la lisière des plantations, sont des zones d'interpénétration à l'intérieur desquelles s'entremêlent des vies humaines et non humaines en résurgence. Le devenir du manioc est largement tributaire des possibilités de mise en correspondance et des formes d'attachement sous forme de proximité affective entre les *baloni*, le manioc et les autres êtres en présence.

Le quatrième chapitre, *Botsa*, décrit les (dé)nouages dans les champs de manioc, entre une multitude d'êtres vivants habitant des forêts en résurgence. Chaque champ de manioc est un nœud plutôt qu'une cellule définie par des limites externes, détachée de ce qui l'entoure, avec des surfaces extérieures figées. L'organisation spatiale des champs donne lieu à des possibilités de convergence et d'entremêlement avec d'autres lignes ou mouvements de vie partageant les mêmes milieux. Au début du chapitre, un extrait de notre conversation avec Luc introduit mon expérience d'itinérance vers et dans les champs. L'accent est mis sur la façon dont les humains habitent les forêts, à la fois habitat des humains, des entités visibles et invisibles. Je montre également la capacité des *baloni* à lire et à interpréter les traces et les empreintes des humains et non-humains susceptibles de co-animer les champs de manioc. Les humains entrent avec le corps dans un mouvement continu de vie, consistant à approcher par des pratiques et des rites les autres êtres non humains, visibles et invisibles présents et agissant dans les champs.

Le cinquième chapitre nous fait entrer dans les pratiques *nengo* et leurs significations. Partant des expériences avec Alicia et les membres de son groupe

d'entraide, Réseau des femmes pour le développement, en sigle REFAD, je montre en quoi les pratiques *nengo* visent le renforcement du potentiel de résistance du champ et de son propriétaire aux actions maléfiques. Un extrait de notre conversation avec Patrick met en évidence les possibilités de rapprochement entre monde visible et invisible à travers les invocations. Le devenir croisé du manioc et des humains est appréhendé comme une entrée dans un jeu de tissages multiples avec des entités visibles et invisibles. À la fin du chapitre, je montre en quoi *nengo* met en scène l'attachement des humains aux *bilima* ainsi que l'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante entre le corps humain, le champ de manioc, le champ social et le champ cosmique.

La conclusion consiste en une réflexion à partir des résultats de la recherche. Après une récapitulation des objectifs, du cadre méthodologique et théorique de la recherche, je récapitule les trois mouvements centraux traversant les pratiques dans les champs et qui correspondent aux notions mises évidence par Ingold et Devisch : lignes, nœuds et tissages. Ensuite, je souligne les apports de la recherche, en mettant en évidence trois aspects: une approche différente des conditions d'émergence des savoir-faire locaux, une autre manière de contextualiser certains concepts à la mode dans les programmes de développement, un élargissement/ dépassement de la compréhension de ce que peut-être une relation sociale , ce qui permet de mieux appréhender non seulement les relations entre les acteurs, mais aussi les modalités d'émergence des savoir-faire des *baloni*. Le dernier point met en évidence les limites et les perspectives de la recherche.

Chapitre 1 : Mise en contexte et méthodologie

Ce chapitre décrit le contexte et la méthodologie de la recherche conduite à Basankusu et Djolu en 2019, aux deux extrémités du paysage MLW. La description de l'organisation des champs de manioc à la lisière des plantations d'héritage colonial permet de mieux connaître, les lieux, les baloni, l'importance du manioc pour les humains et leur engagement corporel avec des entités non humaines au cours des processus de culture du manioc cultigène. Ensuite, je précise des aspects méthodologiques pris en compte pour mener la recherche avec les baloni : mon positionnement, les raisons ayant motivé le choix des deux sites, à savoir Basankusu et Djolu, les modalités d'accès au terrain et de choix des participants, la pertinence de l'observation participante pour savoir ce qui se passe entre le manioc, les humains et les autres habitants des forêts, le déroulement de l'enquête et la façon dont je participe à des expériences concrètes d'aménagement des champs, d'implantation des boutures, d'entretien des plantes et de récolte des tubercules et feuilles de manioc. Ces expériences diversifiées consistent en des moments forts qui m'aident à apprendre comment les humains maximisent le potentiel de vie de cette plante à travers des engagements corporels et en tissant des relations avec les mondes visibles et invisibles. Eu égard à ces expériences, je propose une orientation théorique qui consiste à appréhender le devenir du manioc à partir des engagements corporels des humains avec les non-humains en présence dans les différents milieux, qu'ils soient visibles ou invisibles.

1.1 Des champs à la lisière des plantations

Les localités de Basankusu et Djolu font partie du triangle forestier dénommé par les organismes de conservation (CARPE, UICN, chercheurs de l'université de Kyoto) le paysage MLW, en raison de sa diversité biologique. Le paysage MLW couvre une partie de la province de l'Équateur (Mbandaka) et celle de la Tshuapa (Boende), au nord-ouest du Congo-Kinshasa. Les limites de ce paysage d'environ 74000 km² coïncident avec les lignes de partage des eaux des rivières *Lopori* et *Maringa*.

Alors qu'au début des années 2010, la population de ce paysage est de 590 000 personnes (Dupain *et al.*, 2009), la densité humaine moyenne des populations habitant les villages ruraux enclavés est estimée à huit habitants au km² (Lingomo et Kimura, 2009). Les habitants du paysage MLW vivent de l'agriculture, du petit élevage et de la pêche. L'agriculture constitue l'activité principale des familles. Plantations d'hévéa, de palmier à huile et de cacao, petites fermes avicoles et porcines, champs de manioc associé à d'autres cultures vivrières (maïs, sorgho, igname, bananiers) représentent moins de sept pour cent du paysage (Yanggen *et al.*, 2010). D'abord à l'époque coloniale, de 1908 à 1960, sous l'impulsion des administrateurs coloniaux, des sociétés belges et des missionnaires catholiques, les villageois sont forcés de participer à l'implantation des missions et des plantations. Plus récemment, à partir des années 1990 en contexte postconflit, les villageois, membres des groupes d'entraide, participent à la mise en œuvre des programmes d'appui à la production agricole, notamment des champs-écoles comme cadre d'apprentissage des pratiques culturelles reproductibles susceptibles d'augmenter le rendement à grande échelle.

Outre les champs-écoles, les *baloni* participent volontairement au sein des groupes d'entraide, initiés par des membres du village ou du quartier ayant ressenti le besoin de réunir les forces notamment pour augmenter la taille et la qualité du rendement des champs familiaux. Des variations sont nombreuses d'un groupe à l'autre. Certains comptent peu de personnes alors que d'autres en ont plus d'une vingtaine. Quelles que soient la taille et la composition du groupe d'entraide, chaque membre est lié à d'autres par un ou plusieurs types de relations : mari ou épouse, frère ou sœur, beau-frère ou belle-sœur, oncle ou tante, collègue de travail, etc. (Notes de terrain, 2019). La contribution attendue de chaque membre pour l'organisation des champs prend la forme de main-d'œuvre pour l'aménagement de l'espace à cultiver, l'implantation des boutures, le soin des plantes et la mobilisation des moyens de production, notamment les boutures et semences, les machettes, haches et houes (Bourgeois 2009).

Les groupes d'entraide cultivent le manioc et d'autres plantes vivrières, notamment le maïs, le bananier, le riz, l'arachide et le niébé, de façon permanente dans les champs familiaux. La disponibilité de grandes étendues de terres cultivables et d'un climat de type équatorial favorable à l'agriculture est un atout. Les activités de production agricole sont organisées en fonction de deux saisons qui partagent l'année. La saison sèche couvre les mois de décembre à avril tandis que la saison des pluies s'étend de mai à novembre⁸.

Que ce soit à Basankusu ou à Djolu, les *baloni* m'invitent à faire des allers-retours entre les maisonnées et les champs de manioc. Le matin, en quittant les maisonnées et les jardins de légumes, de bananes et de cannes à sucre plantés aux alentours, nous parcourons de longues distances à pieds, parfois plus d'une demi-heure de marche, avant d'atteindre les champs de manioc, aménagés souvent en lisière d'anciennes plantations. Alors que les jardins, proches des villages, sont cultivés sur des sols parfois pauvres, selon un cycle de rotation relativement court, les champs de manioc se situent à un autre niveau, tantôt au sein des jachères et des forêts de repousse, ou à proximité de la forêt dense (primaire). Cependant, on veille toujours à ce que le défrichage de ces vastes espaces pour planter le manioc et les cultures associées, notamment le maïs et l'igname, ne perturbe pas les habitudes de vie des animaux habitant les forêts proches des îlots cultivés. On tient également compte des sites sacrés dont l'accès est limité. L'organisation spatiale des champs de manioc met en scène non seulement les modes d'accès à la terre, notamment en fonction des liens de parenté ou d'alliance, mais également l'importance de la forêt et ses usages à l'échelle des villages.

La plupart des champs sont de dimensions modestes, ne dépassant pas 1 hectare alors que d'autres atteignent des hectares, notamment ceux de Louise et Alicia, responsables des groupes d'entraide. À Basankusu, Jacques le frère de Louise m'informe que sa sœur jouit de certains privilèges eu égard à son statut de *nkolo nkita* (en lomongo) ou *bomanda* (en longando), ce qui signifie la sœur du frère, propriétaire des biens. Les

⁸ Voir Mboka Ingoli (2017) : La moyenne des températures pendant une année se situe entre 30 °C et 33 °C, même si un sommet de 37 °C n'est pas rare. Les températures du soir sont en moyenne autour de 20 °C.

nkolo nkita sont des femmes qui donnent des biens à leurs frères pour épouser des femmes et avoir des enfants. En plus de miser sur l'échange de la main-d'œuvre entre membres du groupe d'entraide, les *nkolo nkita* bénéficient également de l'apport de plusieurs membres du clan : frères et belles-sœurs, neveux et nièces. Les champs de Louise et Alicia comprennent plusieurs quartiers à travers lesquels émergent plusieurs variétés de manioc et d'ignames, de cannes à sucre et d'ananas. Au courant de la journée, leurs champs, ayant le portrait de fermes familiales, sont fréquentés par les membres du groupe d'entraide qui y trouvent l'essentiel pour l'alimentation : feuilles et tubercules, bois pour la cuisson et le chauffage des cases pendant les intempéries.

Les autres membres peuvent avoir facilement accès aux champs des responsables des groupes. Les champs sont organisés en nœud, situés à proximité les uns des autres, dans une partie de la forêt, proche ou éloignée du village, parfois jusqu'à une heure de marche, en fonction des relations sociales (Notes de terrain, 2013/2019). Louise et les membres de son groupe cultivent le manioc entre les concessions de la mission catholique de Basankusu et la forêt appartenant aux originaires de Lisafa. Le groupe de Pascaline, composé des employés de la CCP, exploite les terres de la compagnie, obtenue des villages aux alentours, notamment Lisafa et Lifumba. Les *baloni* conservent temporairement ces terres, car la CCP leur a donné l'autorisation de cultiver des plantes vivrières, en marge des activités de production dans les plantations de palmiers à huile. Personnes venues d'ailleurs, les *baloni* regroupés autour de Louise, Christine et Pascaline à Basankusu ne sont pas détenteurs de droits particuliers en rapport avec la mise en culture de la terre. Par conséquent, ils n'ont pas le droit de léguer ces terres à leur progéniture ou de les vendre à des commerçants provenant des milieux urbains, Mbandaka et Kinshasa, très impliqués massivement dans la culture du manioc dans la région de Basankusu. En revanche, les champs de Madeleine et Alicia à Djolu s'étendent le long des territoires claniques. En tant que membre du clan, ils en sont propriétaires.

Malgré la diversité d'appartenance, les *baloni* rencontrés à Basankusu et Djolu, font partie des sous-groupes bongando et mongo (ba-oto ou bantou d'une part et d'autre

par les batwa⁹, tous ayant une longue histoire commune (Pagezy, 2013, p.5). Connus sous le terme générique de peuples de la forêt, tous parlent le lomongo et le *longando*, deux parlers apparentés et intercompréhensibles, en plus du Lingala, une des langues nationales. En plus de la proximité de la langue et de la culture immatérielle, les *baloni* participent en groupe à plusieurs activités de subsistance : chasse, pêche, cueillette, ramassage et culture du manioc. Cependant, des inégalités et des rapports de pouvoir existent entre les *baloni*, bongando, mongo (ba-oto ou bantou)¹⁰ d'une part, et les batwa d'autre part, à tel point qu'on pourrait décrire leurs relations en termes de castes distinguant « les vassaux (batwa) des suzerains, bongando et mongo (bantou) » (Müller, 1964).

En marge des champs de manioc, au cours des conversations avec Luc, impliqué auprès des groupes batwa, j'apprends à connaître davantage les relations entre bantous et batwa. Les bongando, mongo (ba-oto) et batwa vivent en étroite relation, mais certains ba-oto se définissent comme des maîtres, supérieurs des batwa qu'ils considèrent comme leur propriété, constituant une main-d'œuvre ou force de travail mobilisable pour cultiver des champs.

Les relations entre les bantous et les batwa
<p>Chercheur : où vivent les batwa (batwa) dans la région de Basankusu et Djolu ?</p> <p>Luc : Les batwa habitent les villages à proximité de la grande forêt en aval de Basankusu : Bolomba, Djoa, Ifuto, Bolima, Monyeka, entre Lolanga et Ilanga II. À Djolu, leur campement se trouve dans les villages basenge, liyela et iyongoamba vers Iopori. Les batwa vivent dans leurs campements ou au village avec les Bantous.</p> <p>Chercheur : comment puis-je reconnaître la case des batwa ?</p> <p>Luc : Les cases sont couvertes de toitures, faites de feuilles d'arbres et quelques fois de paille. Quand il pleut, l'eau coule à travers ses feuilles qui sont posées sur le toit. La maison des batwa n'a pas de murs. Ils peuvent sortir par toutes les directions. Quand tu es avec un bofoto, il te voit arriver, et il sort par n'importe</p>

⁹ Le nom batwa est donné par les voisins, ici les mongo, comme « synonyme du mot pygmée utilisé par les explorateurs du bassin du Congo dès la fin du 19^e siècle pour nommer les communautés rencontrées ici et là à l'aspect et au type d'habitats différents des autres africains : taille, faible stature, mode de vie nomade. Le nom pygmée est jugé parfois péjoratif et insultant par les organismes de promotion des droits humains et les gouvernements locaux, utilisant souvent, en lieu et place, le nom autochtone, ayant aussi son lot d'ambiguïtés ». Voir Robillard M. et Bahuchet, S. (2012, p. 15-51).

¹⁰ Pour les populations mongo et bongando, le terme baoto ou bantou « se traduit par *les vrais hommes* et sert à marquer une discontinuité et une opposition avec les populations désignées sous le terme générique de pygmées, qui ne sont pas donc pas considérées, selon eux, comme de vrais hommes ». Voir Robillard M. et Bahuchet, S. (2012, p. 15-51).

quelle direction. En voyant les feuilles, tu peux penser à une clôture, mais il suffit pour les batwa d'élever la feuille pour sortir. Tu ne sauras pas par quel chemin un pygmée va passer pour arriver à la maison parce que celle-ci n'a pas de murs. Tu es surpris de voir quelqu'un devant toi qui vient te saluer. Comment est-il arrivé ici ? le bofoto t'a déjà vu à distance. Il a pris un détour pour entrer à la maison. Il n'a pas une maison fermée ou couverte, mais c'est comme un nid que l'oiseau soulève pour entrer.

Chercheur : pouvez-vous me dire un mot sur les contacts avec les Bantous ?

Luc : les batwa ont des contacts avec les bongando et mongo dans le cadre des activités culturelles. Les bongando et mongo utilisent la force de travail des batwa. Les batwa n'ont pas de champs. Souvent ils disent : demain nous allons partir ou mourir. Qu'est-ce qu'on fait avec les champs. Bien qu'ils ne cultivent pas beaucoup de champs, les batwa sont au service des bantous qui sont leurs maîtres. Si un organise un champ, les batwa viennent offrir leurs services en échange du tabac. En cas besoin de manioc, le maître va aider à en avoir. Après la chasse, la cueillette, le ramassage des produits forestiers non ligneux, ils viennent avec ces aliments pour échanger avec les Bongando et Mongo qui leur donnent du manioc. Il arrive aussi que les batwa laissent le gibier, attaché quelque part dans le champ d'un bongando et mongo et en échange ils coupent des régimes de bananes. Au cas où le propriétaire ne passe pas au champ, la viande se décompose.

Bien qu'habitants les mêmes villages, les cases des batwa sont quelquefois différentes de celles des bantous. Les batwa habitent les cases de feuilles d'arbres et de pailles. La case des batwa est sans murs, ce qui lui permet de sortir et d'entrer dans la forêt par toutes les directions. À Djolu les batwa vivent dans leur campement à quelques kilomètres des villages bantous. Comme le souligne Luc, chaque campement regroupe une dizaine de ménages composés de parents et des enfants. Le séjour au campement dépend de la disponibilité des feuilles d'arbres pour le lit et la nourriture : gibier, champignon, chenilles. En cas de pénurie alimentaire ou de cas de décès successifs, les batwa abandonnent le campement pour aller à un autre endroit.

Chaque sous-groupe, qu'il soit Bantou ou Batwa, possède sa propre histoire qui l'engage de façon spécifique dans les activités de production agricole, notamment face aux changements des conditions écologiques qui affectent le paysage. Malgré la déforestation, la pollution des terres, la perturbation de la pluviométrie et la disparition des variétés de manioc, les bantous pratiquent une agriculture sur brûlis, en plus des activités complémentaires de subsistance (chasse, pêche et cueillette) et marchandes (vente de produits). Les Batwa, chasseurs-cueilleurs reconnus détenteurs d'un savoir sur les ressources naturelles, sont aussi impliqués dans les activités de production agricole sous l'autorité des chefs traditionnels bantous ayant le contrôle des terres. Parmi les plantes cultivées par les deux groupes, le manioc, issu de nombreuses hybridations,

occupe la première place, car étant la source principale de calories et de revenus des populations.

Quoi qu'il en soit, à certains endroits, il est souvent difficile de distinguer les modes de vie des *baloni* Bongando, Mongo et Batwa, en raison des métissages et des efforts de cohabitation avec les entités non humaines au fil des années. En plus d'offrir des sacrifices nécessaires à l'obtention de l'accord des ancêtres quant à l'utilisation des terres et des eaux, les *baloni*, Bongando, Mongo et Batwa sont aussi, d'après la tradition orale, des descendants de *Nsongo* et de *Lianja*, ancêtres par filiation indirecte qu'ils partagent avec les Ntomba, les Nkundo et les Ekonda. Par leurs récits chantés la nuit, autour du feu, ils m'aident à découvrir *Lianja*, le héros légendaire, frère de *Nsongo*, fils d'*Illelângonda* (l'être qui pleure dans la forêt) et de *Mbombe* (sa mère), dont les traits évoquent la symbiose interspécifique, l'interfécondation humaine et non humaine. Les *baloni* assimilent les expériences vécues dans les champs de manioc ou d'autres activités vitales à celle de *Lianja* au cours de ses pérégrinations à travers les eaux et forêts.

1.2 Sur les traces de Lianja

Sur les traces de *Lianja*, les habitants du paysage MLW pratiquent la chasse, la pêche, le ramassage des insectes, la cueillette des fruits et des champignons ainsi que la culture vivrière, principalement celle du manioc, en exprimant leur attachement aux êtres visibles et invisibles. Au cours de ses pérégrinations, *Lianja* est accompagné d'une armée composée des humains, des ogres, des animaux, des reptiles des insectes préside. Comme *Lianja*, les *baloni* m'apprennent à cheminer à travers les champs en prêtant attention à la présence des humains, des animaux, végétaux, reptiles, insectes et à l'intervention des *bilima* dans les processus vitaux. Pour faire court, on ne me dit pas sur ce qu'il y a à voir ou à entendre des batailles de *Lianja*, mais on me montre comment je peux apprendre de la vie de cet ancêtre par filiation indirecte : écouter la forêt, les sons des humains et des non humains. L'écoute des sons et l'attention aux gestes des *baloni* accompagnant quelques récits et chants typiques m'apprennent à comprendre un peu de

ce que leur monde peut me dire, notamment la signification réelle de la vie pour ce peuple pour qui la poésie est vivante et agissante.

Le 18 juin 2019 à Basankusu, au cours des récits chantés la nuit, au clair de lune autour du feu, j'écoute attentivement Jacques, le frère de Louise, qui essaie d'adapter le récit de *Nsong'a lianja* à côté d'autres poèmes. Ancien élève né au lendemain de l'indépendance du Congo (le 30 juin 1960), Jacques a appris des séquences de l'épopée *Nsong'a Lianja* à l'école à partir des écrits d'anciens missionnaires. Le récit a été consigné dès l'époque coloniale aux fins d'évangélisation des païens. Fasciné par la profondeur du récit, j'ai pu exploiter, par souci de cohérence, les archives des anciens missionnaires, afin de retrouver la version officielle connue à Basankusu et Djolu. Comme le soulignent les travaux des anthropologues ayant étudié les peuples bongando et mongo, « l'épopée de la venue au monde et des exploits de *Lianja* n'est pas une œuvre écrite ni d'un auteur unique. C'est l'œuvre de tout un peuple, dans le temps et dans l'espace, où l'imagination de tous les conteurs a brodé, autour de quelques données centrales, la poésie de la préhistoire. Il n'y a pas de texte fixe, aux lignes bien définies. Tout au plus y a-t-il quelques faits et quelques chants typiques, mais que chaque narrateur raconte encore à sa manière, d'après son inspiration du moment » (Hulstaert, 1991, p.163-178; Boelaert, 1962, p.4-9; Carbonnelle, 1980, p.537-574; Vinck, 1993, p.529-434; Wufela, 1997, p. 489-492). En cliquant sur le lien, on peut écouter la poésie sonore, rythmée, chantée et racontée de l'espace lisse/fluide (tout au long de cette lecture et qui ancre bien dans ce contexte), montrant comment la plantation abandonnée d'héritage colonial est une déterritorialisation alors que la poésie constitue une manière pour les humains d'entretenir des relations profondes avec la terre et les autres vivants.

<http://www.aequatoria.be/04common/wav/nsongalijanja.wav>.

Au début, le conteur qui se distingue par l'apparat, la gestuelle et l'accoutrement évoque la procession de *Lianja* et sa sœur *Nsongo*. Il est entouré d'un chœur de personnes assises autour de lui, qui reprennent les morceaux des chants marquant chaque nouveau passage du récit. Avant de remémorer la venue au monde et

les exploits de *Lianja*, le conteur ramène son auditoire à la rencontre amoureuse de ses parents, *Mbombe* et *Ilelangonda*.

La rencontre amoureuse de *Mbombe* et *Ilela*, les parents de *Lianja*

« Après une rencontre inattendue dans la forêt, Ilela tombe amoureuse de Mbombe et décide d'aller l'épouser au village. Ilela et Mbombe transportent un panier plein de biens. Arrivés au village, les parents de Mbombe accueillent Ilela avec des sons de cloches et des nattes. On lui offre une chaise et il y passe la nuit. Le matin, Ilela sonne les cloches pour inviter les parents de Mbombe au grand rassemblement. Il annonce aux parents qu'il ne vient pas pour autre chose : Mbombe et moi, nous sommes en amour. Il exprime son intention d'épouser Mbombe en versant la dot. Les parents de Mbombe donnent leur accord. Ilela remet des biens matrimoniaux : trente cuivres et deux mille francs. Les parents de Mbombe acceptent les biens. Le lendemain, Ilela rentre chez lui avec son épouse. Avant de quitter la belle-famille, les parents lui donnent un chien dénommé *losangema* pour chasser du gibier. On leur donne aussi beaucoup de biens. Ilela et Mbombe se mettent en route, passant la nuit dans plusieurs campements. Finalement, ils arrivent au village d'Ilela. On les accueille avec des sons de cloche. Ilela a ramené une épouse, Mbombe. Celle-ci entre dans la cuisine et prépare un poulet. Ilela et Mbombe vont dormir. Mbombe lui rappelle qu'on leur a donné le chien pour la chasse. Ils prennent leurs effets et vont en pleine forêt avec le chien *losangema*, dénommé *Ilonjamboka*, celui qui montre le chemin. Ilela demande à Mbombe de faire un arrêt et continuer la marche le lendemain. Mbombe lui dit de continuer la marche alors que le ciel devient sombre. Ilela dit à Mbombe qu'il va pleuvoir. Il faut préparer une cabane. Mbombe rétorque qu'il revient à Ilela d'aller couper les piquets et les feuilles pour dresser la tente. Ilela coupe de gros piquets et dresse la tente avec des pailles. Ils passent la nuit avec leur chien *Losangema*. Le lendemain, Ilela prend l'arc et les flèches. Il va à la chasse avec son chien. *Losangema* se met à la recherche du gibier. Il attrape d'abord cinq porcs-épics à un endroit plein des plantes *bokako* (au sixième chapitre, on va s'en servir pour le rite *nengo*). Ensuite *losangema* attrape cinq autres. De retour au village avec le butin qu'il présente à Mbombe, son épouse lui demande de dépecer la viande. Ensuite Mbombe se met à préparer à petit feu. Elle apprête les bananes. Ilela interdit à Mbombe de manger la viande. Avant de manger, Ilela invoque d'abord *Bomong'okonda*, le propriétaire de la forêt. Il faut éviter que la chasse ne soit improductive. Le jour suivant, Ilela va à la chasse. Il rencontre un homme qui demande son aide pour abattre un animal à la peau dure, *nyama longondjolo*. Ilela sort son couteau et sa lance. Accompagné de Mbombe, Ilela commence la course, traversant bois et marées. Ilela rencontre également des oiseaux, notamment empompo qui se met sa suite. Arrivé à un endroit, Ilela rencontre des femmes qui lui empêchent d'y accéder. Les hommes ne peuvent pas mettre leurs pieds à cet endroit. Entretemps Mbombe est en enceinte : ale la *likundu* (elle a un ventre). Pendant que les femmes font le tour de la colline, Ilela est avec Ekota (l'ainé du village). Ilela montre sur la colline et les femmes lui demandent de les identifier toutes. Ilela accepte toutes les exigences et réussit à nommer toutes les femmes, ce qui lui évite la mort. Parmi les femmes, Mbombe est là avec un gros ventre, une grossesse à terme. On annonce la venue de *Lianja* (la suite du récit évoque de nouveau la rencontre de Ilela et Mbombe ainsi que les processus de leur union conjugale) ».

La suite du récit évoque la venue au monde et les exploits de *Lianja*, héros des *anamongo* (enfants de Mongo) : « *Lianja* est, dès sa naissance, un enfant extraordinaire, né d'une mère ayant d'abord enfanté les insectes, les oiseaux, les bêtes de la forêt et les humains. *Lianja* incarne la complexité sociale puisqu'en lui seul se croise et s'interpénètre une multitude d'êtres vivants humains et non humains ayant participé à sa venue au monde et à ses exploits dans les forêts et les eaux des rivières *Lopori* et *Maringa* au cours de ses luttes et sa pérégrination vers l'actuel fleuve Congo » (Hulstaert, 1991, p.163-178; Boelaert, 1962, p.4-9; Carbonnelle, 1980, p.537-574; Vinck, 1993, p.529-434; Wufela, 1997, p. 489-492).

La venue au monde et les exploits de Lianja

« Alors qu'elle est enceinte, Mbombe, la mère de Lianja et Nsongo, balaie la cour. Un oiseau laisse tomber un fruit auquel elle n'est pas familière. Mbombe ramasse le fruit et montre à Ilela, son mari. Lianja explique à Mbombe que c'est un fruit délicieux : le safou. Mbombé prépare le fruit et le mange avec appétit. Elle dit ne plus aimer d'autres aliments. Embarrassé, Ilela demande à l'oiseau, à son deuxième passage, de lui indiquer l'endroit où se trouve le sagoutier. Le sagoutier appartient à un homme fort et dur, nommé Sausà (le propriétaire des sagoutiers). Au moment où Ilela va cueillir des fruits, il croise une sentinelle qui veille sur le sagoutier. Sans tenir compte des avertissements, Ilela monte à l'arbre et remplit ses paniers.

La sentinelle lui demande un fruit, mais Ilela lui en lance un à la figure. La sentinelle informe Sausà, le propriétaire du sagoutier. Sausau vient avec tout son monde à la recherche du maraudeur. Sausau envoie des oiseaux pour faire tomber Ilela, mais celui-ci leur des projectiles. Les oiseaux fuient. Depuis ce jour-là, les oiseaux sont tachetés de couleurs qu'ils gardent jusqu'à nos jours. Ilela s'évade avec ses paniers pleins de fruits. Ayant senti la menace de mort, Ilela crie pour avertir ses proches. Les compagnons de sausau, humains et animaux, jettent les filets pour attraper Ilela. Les gens de Sausau trouvent que le filet de la tortue, elle aussi impliquée dans la guerre à Ilela, est moins solide. On écarte la tortue, mais c'est elle qui retracer la piste qu'emprunte Ilela pour échapper. La tortue tend un piège en creusant un trou profond. Ilela y tombe et est capturé par la tortue.

À la mort d'Ilela, ses parents se fâchent contre Mbombe. C'est à cause de ses exigences que leur fils est mort. Entretemps, Mbombe a les douleurs d'enfantement. Mbombe donne naissance d'abord aux insectes, aux oiseaux, aux bêtes de la forêt. Elle engendre aussi les êtres humains, en fonction de leur rang d'aïnesse. Par la suite, Mbombe enfante Entonto, l'auxiliaire spécial de Lianja. Puis Mbombe donne naissance à Nsongo, la sœur de Lianja. Après la venue au monde de Nsongo, Lianja, du sein de Mbombe, annonce sa naissance. Lianja exige de sortir par une voie qui lui est propre, distincte de celle par lesquelles, les bêtes sont passées. Il demande à Mbombe de s'enduire la jambe de Kaolin rouge. La jambe gonfle et se fond progressivement. Lianja y trouve une voie de sortie.

À sa naissance, Lianja, le plus beau des guerriers est armé de pied en cap : couteau-épée, clochette magique. Lianja, enfant extraordinaire, fait un saut sur le toit et commence à poser des questions à Mbombe pour savoir où se trouve Ilela, son père. Mbombo finit par dire la vérité après des hésitations : Ilela avait été tué par Sausau et ses compagnons. Lianja fait appel à ses compagnons et va au combat. Après avoir élevé son couteau au ciel, Lianja est en marche avec ses compagnons pour affronter Sausau. À quelques pas de Sausau, Lianja donne la consigne à Entonto d'entrer en lutte avec l'ennemi. Entre-temps Lianja tue Lombo, le beau-fils de Sausau, mais celui-ci minimise Lianja, en raison de son jeune âge. Lianja attaque Sausau en lui envoyant des insectes nuisibles : mouches, abeilles et guêpes. Les compagnons de Sausau allument le feu pour se débarrasser des insectes. En plein combat, on a des pertes humaines de part et d'autre. Lianja invite Sausau au combat ultime. Bien qu'étant prêt à anéantir Sausau, Mbombe s'interpose et prend Sausau comme époux.

Lianja et sa suite, les nkundo-anamongo, commencent la migration vers le couchant du soleil, en traversant les forêts et les eaux. Les sources des rivières Loporé et Maringa sont le point de départ des dernières grandes migrations Nkundo-Anamongo. Descendant vers l'Ouest, Lianja et sa suite rencontrent bien des précurseurs, eux aussi avec des assujettis. Lianja, le génie nkundo, se met à vaincre des brasseurs, des musiciens, des chasseurs et des cultivateurs. Chaque fois que Lianja décide d'achever les captifs, Nsongo s'interpose et les intègre parmi les compagnons de lutte au cours de la migration. Durant la pérégrination, Lianja et ses compagnons rencontrent plusieurs figures : Yampunungu, l'invincible qui s'identifie parfois à Sausau, Indombe, le boa géant et Likinda, le chef des ogres. Au fil du temps, vers la fin de la pérégrination, Lianja perd les membres de son armée migratrice, selon les circonstances particulières : rupture de digue, fatigue, Les groupes s'installent progressivement d'un endroit à l'autre. Lianja réussit à atteindre le fleuve recherché. Lianja et ses compagnons érigent des villages et commencent à cultiver des plantes et des arbres. Plus tard Lianja, Lianja monte au ciel avec Nsongo ».¹²

¹² Voir http://www.aequatoria.be/04engels/030themes_en/0370introduction_nsongo_en.htm.

Sur les traces de *Lianja*, je chemine avec les *baloni* dans les forêts à Basankusu et Djolu en tenant compte de la présence des autres habitants. Pour les *baloni*, exister et s'engager dans les champs de manioc, « c'est partager la vie avec les autres entités à la forme humaine ou non humaine, trouver sa place au sein des autres êtres » (Brunois, 2007, p.293-296). Comme on peut le constater en cliquant sur le lien ci-après, je chemine avec les *baloni* vivant en situation de précarité, sans salaire ni avantages sociaux, à travers les champs de manioc, en prêtant attention aux mouvements, traces et empreintes des habitants de la forêt. On peut voir quelques moments importants de notre cheminement vers et à travers les champs de manioc : accueil au camp Bosaola à l'entrée de la CCP (3 :14-, confirmation de la disponibilité à participer avec moi aux activités dans les champs, marche vers les champs et attention vis-à-vis du monde aviaire et animal (9 -12min)-, expressions des alliances et complicités entre humains et avec les non-humains, agitation dans les champs en contact avec les plantes du manioc et les autres végétaux autour du cultigène servant de tissage de paniers (13-16).

<https://drive.google.com/file/d/1Kz3K-H9EUdI77uKhJKr-eb-icIft7UPq/view>.

Sur des forêts en résurgence, en dépit du changement des plans de plantations et des conflits armés, les employés de la CCP essaient de s'intégrer dans cette création d'une communauté nouvelle, celle des personnes vivant en situation de précarité, mais cherchant des possibilités de vivre autour de la culture d'une plante : le manioc. Comme le tisserin rencontré sur le chemin des champs bâtit son nid, les *baloni* trouvent des matériaux à la fois pour cultiver le manioc et pour tisser d'autres possibilités de vie.



Figure 1 : Pascaline arrive au point de rencontre avec les autres membres de la CCP qui cultivent le manioc photo de l'auteur, 25.06.2019

À Djolu comme à Basankusu, les *baloni* ayant connu la faillite des plantations d'héritage colonial et des conflits armés s'activent à cultiver le manioc. En effet, « les cinquante années, qui ont suivi l'indépendance, ont été une longue descente aux enfers pour les plantations héritées de la colonisation » (Nicolai, 2013, p. 20). En 1973, le président Joseph-Désiré Mobutu et son entourage du parti unique qui contrôlent tout l'appareil de l'État zaïrois procèdent à la zairianisation¹³ des petites et moyennes entreprises des Belges. Les dignitaires du régime confient désormais les plantations d'hévéa et de palmiers à huile à de nouveaux entrepreneurs congolais (zaïrois), principalement des personnes ayant des affinités avec les ténors du parti État (*ibid.*), majoritairement sans formation ni expérience dans les affaires. Eu égard à l'état des infrastructures et à la gestion des finances, de nombreuses sociétés ou plantations « zairianisées » font faillite. Les dignitaires du régime tentent de les « rétrocéder » aux anciens propriétaires, mais ils ne sont plus motivés à les reprendre. (*Ibid*, p. 21). Plusieurs plantations cessent leurs activités lorsque le Congo sombre dans une série d'événements

¹³ Sous le régime du président Mobutu, le Congo s'appelle Zaïre. La zairianisation est la cession des entreprises coloniales aux dignitaires zaïrois dont la plupart sont des proches de Mobutu.

violents et des conflits armés. Les guerres qui ont lieu avant et après la chute de Mobutu et l'accession au pouvoir de Laurent-Désiré Kabila, par les armes, précipitent la fermeture des activités (*Ibid.*, p.20).

En dépit du changement des plans des plantations, les *baloni* en situation de précarité organisent des champs de manioc à travers des lisières ayant une histoire chargée, celle de déforestation dont on observe des friches agricoles et industrielles. Malgré l'appauvrissement de certains sols, on s'occupe du manioc qui, en plus des besoins alimentaires des familles, fait aussi l'objet d'une marchandisation à plusieurs échelles, locale, régionale et nationale. Au niveau local, les Bongando et Mongo distillent l'alcool en mélangeant les tubercules de manioc et la banane ou le maïs. Le manioc sert également à l'alimentation des volailles et du petit bétail. Afin de générer des revenus, les *baloni* vendent des cossettes de manioc servant à la fabrication de la farine, appelée *foufou*. Le foufou est un produit vendu dans les petits marchés locaux et les grandes villes, notamment Mbandaka et Kinshasa. Les Congolais et des étrangers vivant en milieu urbain se nourrissent quotidiennement de la pâte de foufou portant le même nom.

À l'instar du *matsutake*, le champignon de la fin du monde dont parle l'anthropologue Anna Tsing (2017), le manioc sert de fil conducteur pour déployer un regard original sur la possibilité de vivre des humains en situation de précarité. Loin d'être tombé en désuétude depuis l'introduction de nouvelles variétés et d'autres cultures par la Caritas et la FAO, comme le riz, l'usage traditionnel du manioc se perpétue, voire est réinvesti selon les besoins alimentaires des groupes en présence. Les propriétés biologiques et les vertus écologiques du manioc, précisément la capacité à pousser dans les sols moins riches ouvrent sur une autre perspective moins catastrophique : la possibilité, aussi bien pour le cultigène que pour les humains, de vivre dans les ruines des plantations.

La culture du manioc ne nous entraîne pas sur le chemin de grands programmes de sécurité alimentaire basé sur l'idée d'adaptation des pratiques et des boutures aux conditions locales de production en vue de l'augmentation accrue de la production

alimentaire dans la région. La culture du manioc, bien qu'elle se réalise dans les conditions et des environnements précaires, exige que les humains se débrouillent autrement en marge de l'agriculture intensive. Pour reprendre les mots de Tsing, ici «la survie dépend largement de collaborations précaires » (2018, p.32) entre les humains et leurs forêts. Chaque année, au début de la saison sèche, les *baloni* choisissent des jachères, d'au moins une dizaine d'années, pour la culture du manioc et d'autres plantes vivrières telles que le riz, la patate, l'igname et les maïs. D'abord, il faut défricher une parcelle d'un demi à un hectare. Ensuite, les *baloni* procèdent à l'implantation des boutures de manioc, issues de nombreuses hybridations, à côté du maïs, des ignames, de la canne à sucre et des bananiers. Les activités d'entretien avant la récolte permettent d'obtenir des tubercules et des feuilles en santé. Au cours des activités avec les *baloni* à Basankusu et Djolu, j'apprends à connaître ce qui se passe dans l'entre-deux, humain et manioc.

1.3 Méthode

Il convient de préciser mon positionnement comme chercheur, les modalités de choix des sites et de recrutement des participants à la recherche, la démarche de l'observation participante et le déroulement de l'enquête avec les *baloni*.

1.3.1 Mon positionnement

Dans les champs de manioc à travers le paysage MLW, j'entame une recherche de terrain avec, à mon acquis, une série d'expériences susceptibles d'avoir une incidence sur mon apprentissage auprès des *baloni*. Le terrain dans lequel j'ai fait ma recherche m'est familier. Étant de la région de Djolu, j'ai grandi dans les plantations de Sobol auprès des employés, notamment mes parents, qui cultivaient au moins un champ de manioc par année pour subvenir aux besoins alimentaires. Ayant œuvré de 1998 à 2005 comme directeur du bureau de Caritas, je me suis dédié à bien entendre ce que font les agronomes et les *baloni* dans les champs à Basankusu. Dans le cadre de ma recherche en maîtrise, j'ai réalisé un terrain de janvier à avril 2013 auprès des *baloni* impliqués dans

les champs-écoles mis en œuvre par Caritas à Basankusu. Mes expériences avec les *baloni* et les agronomes lors de mes interventions antérieures dans la région de Basankusu, m'ont facilité les contacts, par courriel et au téléphone, au moment de la formulation du projet de thèse. Ces expériences étendues, d'entrée et de sortie dans la région m'ont permis de voir les lieux, les personnes et les champs sous divers rôles, ce qui constitue un avantage pour entrer dans mon terrain. Fort de ces expériences, au cours de mon terrain doctoral réalisé de juin à juillet 2019, j'ai pu suivre attentivement ce qui se passe dans l'entre-deux humains-manioc à travers les champs familiaux, en étant à l'écoute des *baloni* ainsi que des sociologues et anthropologues dont les travaux sont consacrés à l'organisation sociale des bongando et mongo. Il faut souligner que selon mes expériences avec les agronomes, comme ma recherche de maîtrise, lorsqu'on aborde la question des savoir-faire dans les champs de manioc, ne sont pris en compte que les relations ou les engagements réciproques entre les humains, c'est-à-dire les échanges entre les *baloni* et les agronomes. Lors de mon terrain doctoral, j'entre dans le monde de vie de ces peuples qui me montrent dans quelle mesure les relations sociales peuvent s'étendre à d'autres êtres non humains, susceptibles d'intervenir dans les différents processus biosociaux. En effet, cette thèse, comme on va le voir dans ce chapitre, éclaire un point aveugle des récits des agronomes/académiques : l'apprentissage dans les champs de manioc à partir de l'engagement corporel attentif en interrelation avec les non-humains.

Le terrain familial présente des avantages et des inconvénients. Comme on le verra dans le déroulement du terrain, mon expérience se situe « à mi-chemin entre la proximité et l'étrangeté, l'inconnu que ce soit sur le plan humain ou spatial » (Lignerès, 2015, p. 61). À Basankusu et à Djolu, je rencontre des personnes plus ou moins connues, dont certains *baloni* qui faisaient partie de mon réseau professionnel. D'autres personnes rencontrées ne me sont pas familières, mais savent que je suis un fils de la région. Alors que la plupart des villages autour de Basankusu et Djolu ne me sont pas totalement méconnus, j'essaie de me défaire de certains préjugés : je connais beaucoup de villages et les habitants du paysage et je sais ce que c'est habiter les forêts. J'ai déjà voyagé et passé des nuits à même le sol, sur des grabats ou des nattes dans les cases et maisonnettes des

familles de dix à quinze personnes. Cependant, il faut à chaque instant s'intéresser aux personnes rencontrées, les *baloni* réunis au sein des groupes d'entraide, la façon dont ils s'occupent du manioc et leurs relations avec la plante.

L'expérience de l'interconnaissance s'est révélée à première vue comme une facilité pour la réalisation d'entretiens et d'observations (Beaud et Weber, 2003, p. 295; Lignerès, 2015, p. 63). Cela ne signifie pas qu'il faut absolument une connaissance préalable du milieu et des habitants pour mener une enquête, mais des liens d'interconnaissance peuvent être un atout. Toutefois, les *baloni* me perçoivent avant tout comme un chercheur candidat au doctorat en provenance du Canada, même si parfois au cours des entretiens, il m'arrive de manifester ma petite connaissance des lieux et mon attachement à la région (*ibid.*). Au cours des activités, j'essaie de ne pas cacher cette proximité avec le milieu et les habitants humains. Dans mon cas, il ne faut pas trop insister sur l'idéal de la neutralité, car en réalité, tel que le soulignent Legavre (1996, p.208) et Lignerès (2015, p.64), cela peut être une illusion. J'ai une certaine connaissance du milieu, sans pour autant partager l'identité de personnes rencontrées. Pour reprendre les mots de Bajard (2013, p.10) et Lignerès (2015, p.64), je réalise mon terrain dans un milieu connu, mais sans y faire totalement partie, en raison d'autres expériences et appartenances.

En effet, il faut souligner mon expérience de déracinement, en passant par la vie dans les plantations et le travail avec les ONG jusqu'à mon séjour d'études au Canada, ce qui constitue aussi un atout pour cette recherche. Bien qu'étant Bongando, je reste façonné par des rencontres transformatrices dans les plantations non seulement avec les bantous mais aussi avec les batwa. Au fil du temps, j'apprends à connaître les membres des deux groupes habitant le même milieu de vie, pratiquant souvent ensemble l'agriculture itinérante sur brûlis, la chasse, la cueillette et la pêche¹⁴. Les expériences de travail avec les ONGs et leurs champs-écoles paysans comme cadre d'apprentissage des pratiques agricoles « modernes » m'aident également à me familiariser à la fois avec le milieu des bantous et batwa, les langues autochtones, et le contexte historique,

¹⁴ Voir aussi Robillard M. et Bahuchet, S (2021, P.15.51)

géographique, et politique ainsi qu'avec les savoir-faire dits modernes. Mon terrain doctoral est en fait une ethnographie de plusieurs voix originaires chacune d'un monde différent sur les plans culturels et linguistiques, celles, locales, notamment des *baloni* et celle souvent occultée des Batwa ainsi que celle des ONGs internationales travaillant dans le bassin du Congo, mais originaires de l'Europe et de l'Amérique du Nord industrialisées. À ces voix s'ajoute en filigrane surprenant, celle du manioc, plante maraichère, avec ses différentes variétés et vitesses de reproduction, qui est au centre de cette recherche, et qui rejoint la terre à la fois sol et territoire avec ses habitants visibles et invisibles. Toutes ces voix sont écoutées au travers de traditions savantes souvent externes (anthropologie et sociologie) en particulier telles qu'elles sont pratiquées au Canada¹⁵. Une approche inspirée des travaux d'Ingold, mais aussi des pratiques des *baloni*, permet de dépasser cet enjeu. Au cours du terrain, il s'agit moins d'un dialogue que d'une résonance de voix que je côtoie dans deux sites.

1.3.2 Choix des sites, recrutement et consentement à la recherche

Mon terrain a lieu d'abord à Basankusu et ensuite à Djolu, les deux sites choisis pour la recherche, situés d'une extrémité à l'autre du paysage MLW. Les deux sites choisis sont reliés par la voie routière, d'environ 500 km, non asphaltés, peu praticables en saison des pluies. Les rivières Lopor et Luo, navigables par pirogues motorisées et bateaux, permettent également aux populations de se déplacer d'une région à l'autre. J'ai choisi les deux sites en fonction des objectifs de ma recherche d'une part ainsi que des considérations pratiques, matérielles et logistiques liées à la faisabilité de l'enquête d'autre part: intensité des activités de culture du manioc, facilité d'entrée, calendrier, échéances, disponibilité des *baloni* et coûts. Chaque site se situe dans une zone rurale où les *baloni* organisent des champs de manioc toute l'année et à partir de laquelle on peut communiquer par voie électronique avec l'Université d'Ottawa. Cela prend moins de temps de voyage pour arriver au centre de Basankusu ou Djolu en cas

¹⁵ Ceci soulève la délicate question des méthodologies de recherche mobilisées dans un environnement particulier. Ces méthodologies sont elles universelles? Dans ce cas précis, y a-t-il différentes façons d'écouter ces voix qui permettent l'analyse scientifique? Je suis conscient de ces questions qui me semblent apparaître en filigrane mais qu'il n'est pas temps d'aborder maintenant. Il faudra aborder cela plus tard.

d'urgence. Les coûts de déplacement peuvent être minimisés et il est possible de respecter le calendrier. Mon expérience personnelle et professionnelle antérieure à Basankusu et Djolu a également motivé le choix de ces deux sites, entre différentes possibilités. L'expérience de travail avec Caritas Congo, Caritas Belgique, FAO et PAM (programme alimentaire mondial) m'avait permis de me familiariser avec les *baloni*, la teneur de leurs discours et les langues locales utilisées (Lingala, Longando et Lomongo). La connaissance des langues locales est un atout pour comprendre certains discours fermés, notamment des locutions et anecdotes difficilement compréhensibles par des personnes n'ayant pas vécu longtemps dans le milieu.

À l'issue des contacts par courriel et au téléphone avec les groupes d'entraide des *baloni* dans la région de Basankusu et l'approbation de mon plan de recherche par le comité d'éthique de l'Université d'Ottawa, j'ai pu commencer mon terrain en juin 2019. Lors de mes premiers contacts avec le terrain, j'ai eu des conversations préliminaires avec des agronomes ayant travaillé à la mise en œuvre des champs-écoles de Caritas. Natifs de la région, ayant une présence permanente sur le terrain, les agronomes ont une connaissance des situations locales. Je devais au préalable établir le contact avec eux avant d'atteindre les groupes d'entraide qui ont participé aux projets de Caritas et continuent d'organiser des champs familiaux en marge des programmes officiels. Au cours des échanges avec les agronomes et les responsables des associations villageoises, j'ai eu des informations sur les groupes d'entraide des *baloni* ayant participé aux champs-écoles et qui organisent leurs propres activités dans les champs familiaux. À l'issue des réunions et des échanges informels, j'ai pu identifier des groupes d'entraide ayant des activités en permanence, dont 8 dans le site de Basankusu et 5 dans le site de Djolu.

Afin de faciliter les déplacements, j'ai choisi trois groupes d'entraide situés dans un rayon de moins de 50 km du centre-ville de Basankusu. Le groupe d'entraide de Louise et celui de Christine, au centre de Basankusu, cultivent des champs dans la grande forêt entre la concession de la mission catholique et le village Lisafa. À la CCP, à 12 km de Basankusu, le groupe d'entraide de Pascaline cultive des champs à la lisière des plantations d'huile palme à proximité du village Lisafa. Au cours de mon séjour à

Basankusu, j'ai eu des entretiens sous forme de conversations étendues avec les agronomes de Caritas et le Directeur général de la CCP.

À la mi-juillet, je me rends à Djolu, le deuxième site, pour compléter mon terrain. Je rencontre le groupe de travail autour d'Alicia à Lingomo, celui de Madeleine à Yaloola. À la fin de mon terrain à Djolu, j'ai eu des conversations avec Patrick, un des agronomes au centre de Djolu. Ensuite, j'ai rencontré Anatole à Lilenga et Basile à Lifake, deux responsables de la société Sobol (société Bolafa, Bosenge, Lilenga et Lifake).

À Djolu, le deuxième site, j'ai choisi deux groupes d'entraide situés l'un et l'autre à une distance de 34 km. Après l'identification des groupes, j'organise des rendez-vous avec les responsables, car ce sont eux qui m'aident à rencontrer d'autres membres, participants potentiels à la recherche. Je me suis alloué une semaine pour confirmer avec les groupes ma participation aux activités dans les champs de manioc. Cette période d'adaptation était nécessaire pour ne pas perturber les plans des *baloni* et affiner la meilleure stratégie de recherche.

Avant de commencer les activités dans les champs de manioc, j'ai organisé des rencontres avec les groupes d'entraide. J'ai eu trois rencontres à Basankusu et deux à Djolu pour mettre les *baloni* au courant de mes objectifs de recherche. La présentation des objectifs de la recherche s'est déroulée chaque fois dans la concession des responsables des groupes d'entraide, avec tous les membres. Au cours des réunions, je demande aux *baloni* s'ils sont disposés à participer à la recherche. Le « consentement » à participer à l'enquête signifie que les membres des groupes d'entraide devraient le faire volontairement, avec une compréhension complète de l'objet de la recherche, de ses risques et de ses bénéfices potentiels. Le caractère volontaire du consentement s'accorde avec le respect de la dignité humaine et signifie que la personne a choisi de participer à l'enquête en fonction de ses valeurs, de ses préférences et de ses désirs » (EPTC2, 2014).

À Basankusu comme à Djolu, je demande également aux *baloni* d'exprimer leurs attentes par rapport à ma participation à leurs activités. Dans cette région en proie à l'insécurité alimentaire depuis les conflits armés, les *baloni* voient des ONG défilier pour leur apporter de l'appui financier, matériel et en formation. Ma présence, à la fois comme ancien directeur de Caritas à Basankusu et chercheur habitant le Canada, un des pays reconnus sur le plan de l'aide internationale, certains *baloni* n'ont pas hésité à exprimer leurs attentes : une intervention d'urgence ou une planification d'un projet à long terme. Au cours des conversations, j'ai eu à préciser que ma présence à leurs côtés consistait à apprendre à partir de leur expérience pour comprendre comment les *baloni* s'occupent du manioc, plante qui augmente le potentiel de vie des humains. Je prends l'engagement de participer aux activités uniquement dans les champs qu'ils auront choisis, en respectant leur emploi du temps. Les *baloni* acceptent d'avoir des conversations pendant les activités en abordant toutes les questions soulevées au cours de l'action. Je peux également prendre des photos et des traces vidéo. Afin de garantir la confidentialité, je les informe que leurs noms de famille ne seront pas mentionnés ni dans mes notes ni dans la thèse.

Les participants à l'enquête ne forment pas un groupe homogène. Je fais attention aux différences à plusieurs niveaux : l'âge (de moins de 30 ans à plus de 50 ans), le niveau d'éducation (éduquées ou moins scolarisées), les occupations (simples *baloni* ou travailleurs embauchés au chômage). La majorité des *baloni* travaille à plein temps dans les champs, un petit nombre de personnes ont une double activité. Quoi qu'il en soit, les personnes rencontrées à Basankusu et Djolu ont des dénominateurs communs. Ce sont des personnes vivant de leurs champs de manioc. La culture du manioc est une activité qui occupe le plus leur emploi du temps depuis plusieurs années. Les rapports avec les non humains font partie de leur monde relationnel.

Pour ce qui est du nombre, je n'avais pas de liste de participants prévue bien qu'au fil des activités quelques noms des personnes ayant participé aux entrevues ont été notés afin de m'assurer de l'authenticité du récit. Ce qui m'intéresse, ce n'est pas l'action des individus, mais la dynamique au sein et à travers les groupes d'entraide. D'un groupe

d'entraide à l'autre, 15, 20 ou 30 personnes cultivent le manioc ensemble, misant sur l'échange de la main-d'œuvre. Au total, je participe aux activités organisées à travers une vingtaine de champs, quinze à Basankusu et cinq à Djolu, autour des responsables de groupes : Louise (5), Christine (3), Pascaline (7), Alicia (3), Madeleine (2). Ma préoccupation ne consiste pas à établir des comparaisons entre les conditions d'existence des plantes, ici le manioc, dans les différentes localités, mais plutôt de déceler les possibilités de devenir enclenchées par « la dynamique transindividuelle » (Simondon 2005). Concrètement, je veux savoir ce qui se passe ou ne se passe pas, en termes de possibilités de vie, eu égard aux enlacements des mouvements de vie humaine et non humaine dans un tel ou tel autre champ de manioc. L'observation participante multisite est la démarche privilégiée de rencontre avec les *baloni*, le manioc et les entités non humaines à travers les champs.

1.3.3 L'observation participante multisite, par-delà l'humain

L'objectif de cette recherche est d'examiner les enlacements des vies humaines et non humaines dans les champs de manioc pour comprendre en quoi cela affecte les humains et la plante de manière bénéfique ou non. Étant donné l'enracinement corporel de l'action de planter, l'observation participante permet de connaître de l'intérieur l'expérience des *baloni* et du manioc. La notion d'observation participante est utilisée ici au sens où l'entend Tim Ingold (2013, 2014, 2018) : une activité de recherche avec les autres, une éducation à l'attention, un sens donné à sa vie avec les autres. L'observation participante multisite et transspécifique au cours des activités avec les groupes d'entraide implique une éducation à l'attention par le corps (Wacquant, 2015 ; Ingold, 2013, 2014, 2018) afin de mieux percevoir les mouvements des humains, du manioc et d'autres entités non humaines.

Pendant le terrain, je n'ai pas un ensemble de règles à appliquer, au sens conventionnel d'une méthode de recherche déjà développée, c'est-à-dire les moyens de collecte de données pour atteindre un but déterminé. Bien que j'aie construit un guide d'entrevue et une grille d'observation lors de l'élaboration du projet de recherche (annexe

2), notamment pour la demande d'approbation éthique, je ne l'ai pas matériellement avec moi au cours de mon expérience d'itinérance avec les *baloni*. Alors que les éléments centraux du guide d'entrevue et de la grille d'observation sont toujours présents dans mon esprit (Lignerès, 2015, p. 146), je m'engage, par mon corps, en conversation continue avec les *baloni*, à vivre une expérience d'interrelation avec les humains et les entités non humaines.

Au sein des champs de manioc, je m'intéresse aux pratiques des *baloni* qu'il faut connaître de l'intérieur, principalement les rapports à la plante, aux sols et aux entités non humaines habitant les milieux. Pour ce faire, il faut mobiliser mes sens pour appréhender ce qui se passe au cours des différentes étapes du développement des plantes. J'essaie d'habiter le terrain, en procédant à une sorte d'immersion au cœur de l'expérience pour apprendre. L'apprentissage est très singulier puisqu'on ne peut dire à l'avance comment on apprend et ce qu'on apprend. On chemine avec ceux qu'on étudie en acceptant une mise en correspondance et un entremêlement de vies. Au cours de ce long processus d'attente où rien n'est joué d'avance, on s'ouvre à des expériences transformatives. Il s'agit d'un processus de croissance, de découverte et de construction du savoir sans cesse renouvelé et sans fin (Ingold, 2018, p.75-80).

Afin de garder les traces de l'apprentissage, je prends des photos et des vidéos, avec le consentement des *baloni*. En effet, il s'agit d'une technique peu répandue en sociologie (Lignerès 2015, p.68), mais que j'utilise pour filmer les séquences de certaines activités, des mouvements corporels et les discours des *baloni*. Malgré les difficultés de recharger mon téléphone, la prise des photos et des vidéos, non prévue initialement, fait désormais partie de mon expérience d'apprentissage auprès des *baloni*. Les traces vidéo et les bandes sonores participent de l'apprentissage puisqu'ils permettent de rester dans le mouvement et de voir l'articulation des pratiques au sein des champs de manioc. J'obtiens des traces de mon engagement avec les *baloni*, permettant de comprendre ce qui se passe entre l'humain et le manioc, et facilitant l'écriture dans les détails, par la suite partagés lors de la lecture de cette thèse. Dans mon récit, je peux mettre les mots utilisés par les *baloni* en face des sols, des plantes, des autres êtres en présence (Compagnonne *et*

al., 2013, p. 15). Je peux rester fidèle à leur description de la qualité des sols et leur couleur, des microorganismes, insectes et vers de terre, des végétaux et autres plantes poussant à proximité. En même temps, j'ai une idée aussi claire que possible de ce qui se passe dans l'entre-deux, humain et manioc, précisément à travers les pratiques et rites, les gestes pour préparer les sols, planter les boutures et prendre soin des plantes en croissance. Les extraits vidéo et les photos qu'on aura à écouter pendant la lecture rapprochent de l'expérience sensorielle vécue dans les champs, montrant mon cheminement avec les *baloni* à travers un paysage continuellement en mouvement.

L'observation participante, en conversation continue avec les *baloni*, consiste à adopter cette posture d'observateur et d'acteur, en laissant les pratiques indiquer le chemin. Pour ce faire, à Basankusu comme Djolu, je me laisse guider par l'expérience des *baloni* avec le manioc pour apprendre comment se construit le savoir expérientiel en fonction de tel ou tel autre type d'agencement. L'idée n'est pas de chercher une représentation fiable de ce qui se passe, mais plutôt de faire place à l'imprévisibilité-composer le chemin avec les humains et le manioc, ce qui sous-entend une recherche créative. Je ne vise pas une généralisation du savoir, mais une compréhension contextualisée singulière des mouvements de vie (Despret, 2010), notamment de ce qui se passe avec ce groupe de *baloni* et ces plantes de manioc, à cet endroit, cela pouvant varier. Il faut certainement, comme le souligne Kastrup « être ouvert sur le présent et en même temps capable de capter les forces en circulation et d'entrer en liaison étroite avec elles » (Kastrup, 2015, p. 136).

En participant aux activités, mon attention n'est pas tournée vers les modèles enseignés dans les champs-écoles ou ce qui doit être, eu égard aux savoirs agronomiques constitués. En me fondant uniquement sur les schémas passés et sur les expériences antérieures avec les agronomes et les *baloni*, je ne peux pas apprendre de ce terrain. Cela exige de ma part une sorte de suspension de mon jugement pour accorder l'attention aux forces qui émergent du terrain. L'exigence de suspension doublée de l'attention fait que je sois véritablement présent, c'est-à-dire à ne pas percevoir les expériences des *baloni* « à travers le filtre des jugements préalables » (*ibid.*). J'accepte d'être apprenti, c'est-à-dire

prêt à observer à apprendre, sans trop miser sur un éventuel savoir antérieur. Je peux ainsi connaître les pratiques culturelles et d'autres forces qui circulent sur le terrain de recherche, et surtout connaître celles qui mettent en mouvement les processus d'improvisation dans les façons de prendre soin et de maximiser le potentiel de vie du manioc (*ibid.*).

La démarche d'observation participante est de nature exploratoire et qualitative. Alors que je veux comprendre ce qui se passe dans l'entre-deux, humains-manioc, il n'est pas question ici de chercher un échantillon spécifique ni d'établir des comparaisons entre les champs. Je veux plutôt connaître ce qui se passe dans l'entre-deux, humains-manioc, à partir d'un plus grand nombre de champs. En effet, je procède à une enquête multisite, *mobile*, multimodale, par-delà l'humain, au sens où l'entendent D. Jaclin et L. Shine (2014, p.10). Cette démarche implique un effort de « (pour)suivre les personnes humaines et les autres personnes autres qu'humaines. Je prête attention à toutes sortes d'environnements, qu'ils soient organiques ou inorganiques, ainsi qu'aux relations entre une multitude d'organismes (*ibid.*).

Au cours de l'enquête, ce ne sont donc pas les résultats d'une simple observation des champs de manioc qui m'intéresse, mais bien plutôt «la production d'éléments ethnographiques et trans-spécifiques à partir des rencontres dans le temps et dans l'espace avec des vies humaines et non humaines réunies et engagées dans le devenir du manioc » (Kohn 2013; Jaclin et Shine 2014, p.11). On peut voir ici les avantages de l'observation participante qui permet d'examiner ce commerce dans les champs de manioc. En effet, je ne peux plus mettre les plantes dans une série de cases « variétés locales », « variétés améliorées », « savoirs agronomiques », ou encore « savoir-faire local ». Je m'inscris plutôt dans une approche qui est à la fois relationnelle et processuelle pour appréhender le mouvement des entités plutôt que leurs espèces, formes ou essences. En adoptant cette perspective, je jette un autre regard sur ces éléments de vie en les considérant comme étant capables d'affecter et d'être affectés (*Ibid.*) au cours de différents processus de culture du manioc. Mon intuition est que chaque vie humaine ou non humaine engagée dans la croissance du cultigène est une singularité ouverte à d'autres mouvements de vie.

Je fais un effort à tout moment de laisser parler chacun des êtres présents dans l'un ou l'autre champ de telle sorte qu'il en émerge quelque chose qui dépasse le seul humain considéré souvent comme l'unique être qui est engagé dans les processus de croissance du manioc. Dans un champ de manioc, « l'être humain comme tout autre être n'est qu'une facette de la vie partagée » (Galarneau, 2011, p.82).

On peut voir ici un élargissement de perspective par rapport à ma recherche précédente qui consistait à étudier uniquement les relations entre les agronomes et les cultivateurs dans les champs-écoles. Les expérimentations menées dans les champs-écoles sont basées sur des objectifs approuvés par les ONG et devant être poursuivis par les agronomes. Je sais sur quelles bases les agronomes des ONG travaillent avec les *baloni*. Dans ce terrain, j'accepte d'apprendre auprès des *baloni*, réunis au sein des groupes d'entraide, qui organisent des champs familiaux en marge des champs-écoles. Liées par tout un faisceau de relations basées sur des liens forts, notamment les liens familiaux, conjugaux et associatifs et des liens faibles basés sur la participation aux activités de Caritas, FAO et d'autres agences, les *baloni* organisent les activités de production agricole sous forme de travail collectif, bénéficiant également des appuis des organismes de développement. Au fait, je m'efforce non seulement d'être à l'écoute des *baloni* mais aussi de privilégier leur point de vue (Mucchielli, 1996), en leur laissant le temps de m'introduire dans cette nouvelle expérience relationnelle oscillant entre l'humain et le non-humain. Je m'engage ainsi « dans les relations à l'autre en essayant de comprendre du dedans ce qui s'exprime, en acceptant de participer moi-même à ces expériences » (Chanvallon et Héas 2011, p. 357).

Au cours de l'enquête, je m'efforce ainsi d'être un chercheur en situation d'apprentissage avec les personnes qui cultivent le manioc, même s'il m'arrive, à plusieurs reprises de prendre le rôle de conseiller à la fin des observations en encourageant les *baloni* à travailler ensemble pour augmenter la production. Néanmoins, le fait de prodiguer des conseils est une façon de montrer aux participants à l'enquête que je ne peux apprendre davantage si je suis indifférent à ce qu'ils vivent au quotidien, c'est-

à-dire sans avoir une certaine empathie par rapport à ce qu'ils ressentent en situation de précarité (*ibid.*, p.65; Ingold 2018, p. 75).

Pendant les rencontres, je réalise une auto-analyse en termes de réflexion sur ma posture, non seulement en raison du double statut de chercheur et de fils de la région, mais également des différentes utilisations ou perception de ce dernier (Lignerès, 2015, p.66). Cet effort de réflexion continue sous-tend mon expérience d'apprentissage dans les champs de manioc. Je me mets à réfléchir sur le type de liens que j'établis avec le milieu, les personnes, le manioc et progressivement les autres êtres qui sont engagés dans le devenir du cultigène. Je me demande à tout moment ce qu'il convient de faire pour que la recherche aboutisse et que les résultats reflètent la qualité de l'apprentissage par l'observation participante.

Une de mes craintes est de créer une grande proximité avec le milieu, notamment l'objet de recherche, au point de contourner l'exigence de décentrement et la conversion du regard lors du terrain. Sans le décentrement et la conversion du regard, il est difficile d'apprendre du monde social, du milieu et ses habitants. On ne peut pas connaître les relations sociales entre les personnes rencontrées, le manioc et les autres êtres non humains, notamment « sous des faits qui sont perçus souvent comme étant banals, naturels, évidents » (Beaud et Weber, 2003, p.46). Tout au long de mon terrain, je m'efforce d'être proche des personnes tout en développant une certaine distanciation, susceptible de laisser place à la surprise. Par mon corps, je me mets à l'écoute pour entendre, voir, toucher (Beaud et Weber 2003, p. 296-297). L'effort consiste à ne pas se laisser aveugler par des évidences, notamment des savoirs développés antérieurement au cours de mes expériences professionnelles ni juger a priori ce que font les *baloni*. J'essaie plutôt de cultiver des questionnements permanents afin d'avoir une meilleure compréhension de ma problématique, en étant au plus près de la réalité.

En ce qui concerne le calendrier, les activités ont lieu de juin à juillet 2019 dans deux sites, d'abord à Basankusu et ensuite à Djolu. À Basankusu, site principal, pendant cinq semaines je participe aux activités avec les *baloni* dans les champs organisés à la lisière de la CCP. À Djolu, je complète le terrain, en participant aux activités avec les *baloni*

dans les champs de manioc situés à la lisière des plantations indigènes héritées de la colonisation et celles de SOBOL. L'enquête se déroule dans les deux sites, sous le soleil ardent, entre 8h et 15h. Eu égard aux mouvements qui ont émergé dans les processus de culture du manioc à Basankusu et Djolu, il s'est avéré utile de consacrer mon temps, notamment au mois d'août, à l'exploitation des écrits des ethnologues et anthropologues qui ont eu de expériences de vie et de travail avec les peuples mongo, bongando et batwa.

1.4 Déroutement de l'enquête

Le cadre méthodologique de l'étude de cas privilégiée dans cette recherche consiste en une approche de recherche empirique. Mon travail de terrain se divise en deux étapes complémentaires, à Basankusu et Djolu. À chaque étape je procède à l'observation participante dans les champs de manioc aux côtés des *baloni* réunis au sein des groupes d'entraide. Des conversations étendues ont lieu avec les *baloni* dans les champs et le soir au village. J'ai également des entretiens avec certains agronomes, ce qui permet de compléter mes apprentissages.

1.4.1 Participation aux activités dans les champs de manioc

Contrairement à mon terrain précédent consacré aux relations entre les agronomes et les cultivateurs, dans ce terrain doctoral, je m'intéresse aux pratiques des *baloni* pour connaître les mouvements centraux dans les champs de manioc, ce qu'ils font pour cultiver, prendre soin et renforcer le potentiel de vie du manioc. Il faut préciser que le calendrier agricole prévoit de planter le manioc dès le début de la saison des pluies, ce qui permet aux plantes de résister aux dégâts des insectes nuisibles de la saison sèche (acariens verts, cochenille et termites). Dans la province de l'équateur, notamment à Basankusu et Djolu, les *baloni* cultivent le manioc entre les mois d'avril et juin, avant la période des chenilles. On le cultive aussi entre septembre et octobre (Frangoie, Tata et Mahungu, 2012, p.28-29). Quoi qu'il en soit, face aux perturbations climatiques et en

raison des besoins économiques, les *baloni* plantent le manioc tout au long de l'année, en saison sèche et en saison humide, souvent en association avec d'autres plantes ou cultures intercalaires (Ameu, M. et al. 2014, p.97). Bien que le manioc s'implante sans trop de difficultés, divers facteurs peuvent limiter la croissance et le développement des plantes, notamment le manque d'eau durant la saison sèche (*Ibid.*, p.61).

Afin de faciliter l'apprentissage, je me suis mis à la disposition des *baloni* en suivant leur rythme de travail dans les champs à Basankusu et à Djolu. Les activités commencent dans les champs des responsables des groupes d'entraide et ensuite dans les champs des autres membres, tous étant interreliés sous forme de nœuds au cœur des forêts. En plus de leur dimension élargie, les champs des responsables donnent l'image des champs de référence, répartis en plusieurs quartiers au sein desquels on trouve diverses variétés de manioc et d'autres plantes associées : banane, maïs, ignames, ananas, canne à sucre. Pendant les activités, je prête attention ce qui se passe entre les *baloni*, le manioc et les autres habitants de la forêt et aux savoir-faire émergents. Mon attention porte d'abord sur les pratiques associées à l'aménagement de l'espace à cultiver, incluant le choix du terrain, le défrichage et la préparation des sols. À cette étape, j'apprends des savoir-faire et savoir-être propres aux *baloni* et la façon dont ils se traduisent lors de la sélection et la préparation du terrain à implanter les boutures. Un autre aspect important est de connaître les modalités d'implantation des boutures : longueur, position, espacement, profondeur, fragments de scènes, impressions des uns et des autres. Au cours de mon cheminement avec les *baloni*, j'apprends à implanter les boutures, ce qui me permet de connaître les pratiques qui émergent ou qui posent des problèmes, celles qui peuvent contribuer ou non au maintien de la plante en vie et à la conservation des sols. Dans les champs cultivés la saison passée, les *baloni* me montrent également les pratiques d'entretien des sols et des plantes jusqu'à la récolte. C'est le moment de savoir ce que font les *baloni* pour soigner la plante et dans quelle mesure telle pratique favorise la santé du manioc, la qualité des boutures et des feuilles. Alors que je me mets au travail avec les *baloni* à travers les anciens et nouveaux champs, je prends des photos et des vidéos pour garder les traces de cette expérience d'apprentissage.

En ajustant mon calendrier avec celui *des baloni*, la participation aux activités a lieu d'abord au mois de juin dans le site de Basankusu. Au centre-ville de Basankusu, je participe aux côtés du groupe d'entraide de Louise aux activités d'entretien des plantes dans les champs cultivés la saison passée. Les champs de manioc des membres du groupe d'entraide sont implantés entre la concession de la mission catholique de Basankusu et le village Lisafa. Je procède aussi à l'implantation des boutures dans les nouveaux champs. Ensuite, je participe aux activités dans les champs de Christine et sa famille, implantés également entre la concession de la mission catholique Basankusu et le village Lisafa. Après l'entretien des plantes, Christine m'apprend à planter les boutures. À 12 km du centre-ville de Basankusu, à la CCP, je chemine avec le groupe d'entraide de Pascaline. Les champs de manioc sont à la lisière des plantations d'huile palme, à proximité des terres du village Lisafa. Pascaline et les autres membres du groupe d'entraide m'apprennent comment on choisit un espace à cultiver le manioc et de quelle façon on peut l'aménager pour augmenter le potentiel de vie des plantes. Lors de la préparation du terrain, j'apprends à réaliser des tâches spécifiques : essartage, défrichage, préparation du sol et labour moins profond. Ensuite, je participe pendant de longues heures à la préparation des boutures à planter. Une fois arrivé dans les champs cultivés, je participe à l'entretien des plantes. Les *baloni* me montrent également les plantes qui sont parvenues à maturité. Ensemble, on procède à la récolte des tubercules. C'est aussi le moment de savoir ce que disent les *baloni* au sujet de la santé du manioc, notamment en fonction de la saison, de la quantité des tubercules et de la qualité du rendement pour l'alimentation des humains.

En juillet, je me rends à moto dans le site de Djolu pour compléter mon terrain. Je participe aux activités dans les champs avec le groupe d'entraide d'Alicia et celui de Madeleine. Le groupe d'entraide autour d'Alicia organise des champs de manioc dans la grande forêt entre la concession de la mission catholique Lingomo et le village Bolima. À 34 km de la mission catholique Lingomo, je rencontre le groupe d'entraide formé autour de Madeleine dans la localité de Yaloola. Les *baloni* cultivent le manioc, à côté d'anciennes plantations d'hévéa et de palmiers à huile implantées en milieu villageois sous l'impulsion des administrateurs coloniaux. Comme à Basankusu, ici à Djolu

j'apprends aussi auprès des deux groupes d'entraide à planter les boutures de manioc et à entretenir les plantes dans les champs cultivés la saison passée, en prêtant attention à leur texture. Dans les nouveaux champs qui viennent d'être déblayés, les *baloni* m'apprennent à planter les boutures en terre. Cela me permet de voir tous les savoirs subtils ou les habiletés que je n'ai pas en moi. Alors que le choix des boutures prend beaucoup de temps, il faut prélever des variétés saines pour la reproduction de la culture. Je dois porter attention aux choix opérés et à leur justification. Cependant, avant d'planter les boutures, je participe au rite *nengo* qui consiste à renforcer le potentiel de vie du manioc en protégeant le champ et son propriétaire des mauvais sorts et des puissances maléfiques.

Dans les deux sites, Basankusu et Djolu, en marge des activités à travers les champs de manioc, j'engage des entretiens semi-directifs sous forme de conversations étendues, voire improvisées, avec les *baloni*, les agronomes ayant travaillé pour la mise en œuvre des champs-écoles et d'autres intervenants ayant une bonne connaissance aussi bien des pratiques des *baloni* au sein des champs familiaux que de l'histoire de la création des plantations d'héritage colonial.

1.4.2 Entretiens sous forme de conversation

Les entretiens se déroulent sous forme de conversations étendues,, centrées sur la description et le sens pratiques mises en œuvre dans les champs. À Basankusu, à part les conversations avec les *baloni*, j'ai eu des entretiens avec plusieurs personnes sur la culture du manioc et la vie des employés dans les plantations abandonnées d'héritage colonial. Nicolas, ancien directeur des plantations et actuellement coordonnateur du bureau de Caritas m'a aidé à mieux comprendre la vie dans les plantations et l'importance du manioc pour subvenir aux besoins alimentaires. Jean René, Tania et Paul, animateurs de Caritas ainsi que Roger ancien agent de Caritas actuellement agronome au ministère de l'Agriculture m'ont expliqué les modalités de participation aux champs-écoles. La conversation avec André, un des notables appartenant à la lignée des

chefs coutumiers et siégeant au conseil du village, a porté sur l'usage des forêts depuis l'implantation de la CCP à Basankusu. Luc, pasteur ayant une longue expérience de vie avec les bafoto à travers le paysage MLW, m'a expliqué davantage les relations entre les *bafoto* et les *baoto* et leur engagement avec la forêt. J'ai pu rencontrer Jonnie et Morin, deux intervenants communautaires qui m'ont montré l'importance des programmes de conservation forestière, précisément pour sauver des chimpanzés *bonobo*, espèces en péril. Carlos, directeur général à la CCP, m'a éclairé sur la vie des employés, notamment les possibilités d'organiser les champs de manioc et d'autres cultures vivrières en situation de précarité ainsi que sur les relations avec les villageois.

À Djolu, en marge des activités dans les champs avec les *baloni*, j'ai eu des entretiens avec Anatole à Lilenga et Basile à Lifake, deux chefs de poste de la SOBOL (société Bolafa, Bosenge, Lilenga et Lifake). J'ai eu des conversations étendues avec Patrick, agronome et ancien agent de Caritas, actuellement intervenant communautaire et enseignant à l'institut de Djolu. Au cours de mon séjour j'ai eu également des entretiens avec Jean Pascal chef de plantation à Watshi et Jean Paul ancien combattant. Au cours des échanges, je cherche à connaître les pratiques émergentes, le sens que les *baloni* donnent à ces pratiques ainsi que les changements mis en œuvre par rapport au devenir du manioc et des humains. Des questions spécifiques portent d'abord sur l'aménagement de l'espace à cultiver et la sélection des boutures. Je m'intéresse aux modalités de choix et de préparation des sols. Je veux savoir également les modalités de sélection des variétés. Chaque fois, je demande aux *baloni* de m'indiquer, parmi les variétés de boutures cultivées, celles qui fournissent la nourriture principale et celles qui n'entrent dans l'alimentation qu'à titre secondaire. Une autre dimension importante concerne l'implantation des boutures et le soin des plantes. L'accent est mis sur la manière dont les *baloni* appréhendent le devenir du manioc, la santé des plantes et le rendement, par rapport à leur engagement corporel dans les champs. Au cours des échanges, je pose aussi des questions à propos de la présence d'autres plantes, des animaux et insectes dans le champ de manioc. Les *baloni* m'expliquent ce que donne cette coexistence dans leurs champs spécifiques et dans quelle mesure ces êtres permettent ou non le maintien en vie du manioc.

La participation aux activités, suivie des entretiens sous forme de conversation, permet de connaître de l'intérieur, les expériences des *baloni* avec le manioc et les autres êtres en présence ainsi que les pratiques culturelles émergentes. Le soir après ce travail d'observation participante dans les champs, je consacre deux à trois heures pour consigner par écrit mes impressions. J'essaie autant que possible d'indiquer les détails sur le déroulement des activités, en soulignant celles qui sont effectivement réalisées, les personnes impliquées, le moment et le lieu de leur réalisation. Cet exercice permet de connaître ce qui se passe dans tel champ de manioc entre les *baloni*, les plantes et les autres êtres et surtout de quelle manière les habitants d'un territoire existentiel partagent le temps et l'espace. Chaque fois, je demande à une ou deux personnes ayant participé aux activités de valider les observations de la journée. Toutefois, il n'est pas toujours évident de rendre compte, mieux d'énoncer ce qui est vécu corporellement lors d'une expérience sensible du monde. En effet, pour reprendre les mots de P. Hert, « il s'agit de la question de la présence des affects et des perceptions au-delà de leur possible qualification par le langage » (Hert, 2014, p. 35-36).

Quoi qu'il en soit, je me mets avec l'aide de quelques *baloni*, à consigner à l'ordinateur les notes importantes sur un journal de terrain, ce qui permet d'acquérir une connaissance supplémentaire de mon objet, tout en mettant en confiance les personnes rencontrées dans les champs. Au fil des jours, j'essaie de connaître les pratiques des *baloni* à partir de l'expérience vécue avec les groupes d'entraide dans différents milieux. L'idée n'est pas de comparer, mais d'examiner les connexions possibles. En effet, je suis en mesure « d'affiner ma réflexion parce que mon expérience avec les *baloni*, les plantes et les autres êtres en présence m'offre des indices, des points de vue et des interrogations » (Compagnone *et al.*, 2013, p. 14) quant aux devenirs croisés du manioc et des humains. Entretemps, je me mets à consulter les travaux des sociologues et anthropologues consacrés à l'organisation sociale des peuples bongando, mongo et batwa habitant le paysage MLW, ce qui m'aide non seulement à situer certaines pratiques des *baloni* dans leur contexte social, mais également à comprendre davantage les interrelations entre le champ de manioc, le champ social et le champ cosmique.

Que ce soit à Basankusu ou à Djolu, l'observation participante et les entretiens me permettent de connaître les pratiques culturelles présentes dans ce territoire, celles qui prédominent et sur quoi repose cette prédominance. Au cours des activités, j'ai pu examiner les connexions possibles entre les pratiques culturelles et dans quelle mesure ces connexions révèlent un mouvement d'accroissement et de nouvelles façons de faire et de vivre avec le manioc. Il est question de savoir quels connexions, entrelacements ou nœuds empêchent le mouvement inventif du désir d'innover, de prendre soin et de maximiser le potentiel de vie du manioc. Je cherche aussi à connaître les points de stagnation ou de blocage susceptibles de créer un risque à la fois pour le manioc et pour les humains. Il faut connaître quels sont les agencements entre humain et plante qui fonctionnent comme aliment de vie et lesquels fonctionnent comme poison, quels nouveaux agencements, mélanges ou rencontres sont en jeu dans le présent, au regard des expériences à travers les champs, et comment les potentialiser.

De Basankusu à Djolu, à partir de l'observation multisite et par-delà l'humain, je participe à côté des *baloni*, descendants de *Nsongo* et de *Lianja*, à des formes d'engagements corporels avec des êtres non humains en présence, qu'ils soient visibles ou invisibles. En plus de l'astreinte physique, les activités de culture du manioc exigent et font ressortir des pratiques spécifiques à mettre en œuvre. Les différentes pratiques dans les champs de manioc se cristallisent autour de trois mouvements importants que j'aurai à présenter dans la suite de la thèse, à savoir l'implantation des boutures (*Bofusi*). L'aménagement des espaces à cultiver (*Botsa*) et le renforcement du potentiel de vie du champ de manioc (*Nengo*). L'attention corporelle et la communication avec les entités non humaines dans les champs sont aussi de mise.

Alors que dans les programmes de développement, certains agronomes considèrent le manioc comme une ressource capable de se maintenir seule, indépendamment d'autres mouvements de vie, animale, végétale, mes expériences avec les *baloni* du paysage MLW montrent plutôt les possibilités de vie de cette plante, à côté d'autres entités non humaines. Pour les *baloni*, les forêts et tous les habitants ne peuvent être réduits à de simples ressources dans lesquelles il faut investir de manière isolée

comme si l'enlacement de vies n'avait pas d'importance. Ces expériences m'amènent non seulement à souligner l'enlacement des mouvements de vies engagées dans le devenir du manioc, mais également la façon dont les humains maximisent le potentiel de vie de cette plante à travers des engagements corporels, en tissant des relations avec les mondes visibles et invisibles, des insectes et des microorganismes.

Le terrain de recherche socioanthropologique consacré à ce qui se passe entre l'humain et le manioc se convertit ainsi en un vaste espace relationnel où le chercheur prête attention à toutes les entités habitant les champs de manioc. Plutôt que de se limiter à ce que font les humains, le terrain de recherche se diversifie, car il intègre les non-humains qui en étaient pourtant exclus jusqu'à ce jour par certains agronomes, bien qu'étant aussi de la région de Basankusu et Djolu. Cette façon de procéder m'amène à repenser en profondeur le traitement que la socioanthropologie accorde jusqu'à présent à tous ces existants ayant pourtant leurs places dans le maillage de la vie sociale (Brunois, 2007, p.13), en l'occurrence dans les champs de manioc. Il faut, toutefois, souligner que la question des relations avec les non-humains, notamment les entités invisibles, pose d'emblée problème, non seulement dans les approches en termes de réseaux sociaux, mais également dans les perspectives de certains agronomes s'appuyant sur les théories de la modernisation des pratiques agricoles.

Alors que les *baloni*, par leur engagement corporel au quotidien et à travers les rites, affirment l'existence des entités non humaines, y compris les *bilima*, ancêtres et génies, comme phénomène du réel, et s'efforcent d'entretenir des relations adéquates avec elles en leur accordant plus ou moins d'agencéité par rapport aux humains, certains agronomes relèguent ces êtres dans le domaine de l'animisme et du totémisme. Par conséquent, ces agronomes ont du mal à reconnaître les savoirs et les pratiques émergeant des relations entre humains et non-humains, ou à la limite ils essaient seulement de rendre intelligibles et acceptables certaines pratiques culturelles, qui correspondent aux critères de la science agronomique. Le cas des programmes champs-école de manioc illustre l'ampleur du problème, à savoir le traitement réservé aux savoir-faire des *baloni*, comportant non seulement des dimensions corporelles et techniques, mais également « corporelles, affectives et spirituelles », le tout indissociable selon les *baloni*.

Contrairement à la logique de certains agronomes, mes expériences dans les champs m'amènent à ne pas isoler la vie du manioc, comme celle des humains, des autres mouvements de vie à travers lesquels le cultigène se déploie. Les processus de croissance du manioc ne dépendent pas uniquement de ses propres caractéristiques biologiques ni d'un ordre naturel préexistant. Les *baloni* tentent d'appréhender les processus de croissance du manioc comme étant en déploiement dans et à travers l'articulation à d'autres mouvements de vie partageant la même trame d'espace et de temps.

Ce chapitre a offert une entrée dans le paysage et les alliances qui se forment dans les champs de manioc entre humains et non-humains. À partir de l'observation multisite et trans-spécifique, j'ai participé aux activités pour comprendre comment les *baloni* s'occupent du manioc. Suivre la trace du manioc à travers les champs organisés à la lisière des plantations consiste à prêter attention à l'interpénétration des êtres et d'un seul coup, on peut voir qu'au-delà de l'action des humains et de leurs savoir-faire, les non-humains peuvent également contribuer à augmenter ou à diminuer toute possibilité de vie du manioc, que ce soit de manière intentionnelle ou non. Les processus de croissance du manioc, plutôt que de se limiter à ce que font les humains, doivent également intégrer les non-humains, visibles et invisibles, qui sont souvent exclus de la perspective des champs-écoles. On doit accorder à tous ces existants leurs places, car ce ne sont pas de simples objets passifs convoqués sur la scène sociale, mais des personnes autres qu'humaines engagées potentiellement- dans les processus de croissance du cultigène.

En situant cette thèse dans le continuum de la réflexion socioanthropologique contemporaine, je considère la vie du manioc, y compris celle des humains, comme un mouvement vers, une ouverture à d'autres êtres en devenir (Bartoli et Gosselin, 2017). En m'inspirant de la pensée de Tim Ingold, entre autres, la vie consiste ici en une « faculté génératrice du vaste champ de relations au sein duquel les formes naissent et sont maintenues en place » (Ingold, 2021, p.14). Dans un champ de manioc, une infinité de mouvements de vie se déploie les uns avec les autres au cours de la croissance du manioc (*ibid.*). Le prochain chapitre explicite l'approche théorique permettant de suivre ces mouvements de vie dans les champs de manioc au Congo-Kinshasa.

Chapitre 2 : Théorie

Ce chapitre propose le cadre théorique de la recherche. À partir de mes expériences avec les *baloni*, je m'intéresse à ce qui se passe dans l'entre-deux humain et manioc en examinant en quoi l'enlacement des vies humaines et non humaines affecte l'un et l'autre de manière bénéfique ou non. À partir d'une évocation du postulat phénoménologique centré sur la notion du corps vécu, j'examine quelques concepts centraux de la sociologie sensorielle (Wacquant, 2015), la pensée du devenir et des processus vitaux de Tim Ingold. Afin d'explicitier la consonance entre mondes visibles et invisibles, je puise dans les travaux de Devisch (1995; 2018), la notion de l'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante. Ceci m'amène à souligner l'importance de penser en devenir, hors du cadre d'arborescence qui prévaut dans les pratiques scientifiques et de développement, en se joignant à une pensée du rhizome (Deleuze et Guattari, 1980). Les enlacements des mouvements de vie humaine et non humaine dans les champs de manioc peuvent être appréhendés comme un tissage des lignes de vie « n'ayant ni logique prédéterminée ni finalités ou singularités déjà fixes et organisées » (Laplante, 2017, p. 39).

En partant la sociologie sensorielle, principalement du texte de Loïc Wacquant, intitulé la sociologie de chair et de sang (2015), je retiens d'abord la notion de savoir incorporé, émergeant au cours de l'action. Se situant dans la perspective phénoménologique, cette notion aide à prêter attention à l'expérience sensible du corps avec le manioc et les autres êtres habitant un monde commun en continuelle émergence.

2.1 Le savoir incorporé en sociologie sensorielle

S'inspirant de la phénoménologie de la perception (Merleau-Ponty. 1945), la sociologie sensorielle ou la sociologie charnelle pour reprendre les mots de Loïc Wacquant consiste en « un mode distinctif d'investigation déjouant la posture spectatrice pour saisir l'action en train de se faire » (Wacquant. 2015, p.239). La notion de savoir

incorporé aide à souligner l'engagement corporel dans les processus de connaissance. La notion de savoir incorporé suggère de prendre distance de certaines conceptions désincarnées de l'agent qui sous-estiment la place du corps dans l'analyse en sciences sociales (*Ibid.*, p. 241). Wacquant invite à dépasser l'approche cognitive qui pose le corps en tant qu'un intermédiaire dans les processus de connaissance. Cela implique de sortir « d'une vision dualiste et désincarnée de l'agent qui serait constitué d'un esprit actif monté sur un corps absent et inerte » (*Ibid.*). En même temps, il faut éviter « une compréhension mentaliste de la connaissance comme étant faite de blocs d'informations et de stocks de représentations » (*Ibid.*).

En mobilisant la phénoménologie de Merleau-Ponty (1945], s'appuyant sur Husserl, Wacquant reconnaît le « savoir habituel du monde, logé dans le corps propre » (2015, p.244), en mettant en évidence la notion de savoir incorporé. En effet, l'être humain n'est pas un agent individuel fermé. Par son corps, l'être humain interagit avec les autres êtres en présence. En tant que corps, il peut être touché et affecté. Dans un champ de manioc, le toucher pourrait être, entre autres, le heurt ou un véritable test de la réalité de la plante et des êtres en présence dans un champ de manioc. On peut penser le toucher en tant que fonction, au sens de *je touche*, mais le toucher est aussi *je suis touché, affecté* (fonction passive). L'expérience corporelle est une façon pour les humains d'entrer en relation avec la plante et les autres êtres vivants. Non seulement les *baloni* peuvent se confronter à la réalité de la plante, mais ils peuvent aussi la rencontrer, et découvrir la richesse et entrer en correspondances dans l'entre-deux. Le corps peut être apprivoisé et affecté par la plante dès lors que la peau offre certaines possibilités dans le rapport au monde physique, à savoir le frottement, la pression, le contact, l'enveloppement et le suivi des contours (Austry, 2019) de la plante au cours de son processus de croissance et de vie.

La notion de savoir incorporé enrichit mon cadre d'analyse pour comprendre comment les humains entrent en contact avec le monde, précisément lorsqu'ils s'occupent du manioc. Je peux analyser l'engagement corporel dans les champs de

manioc, notamment en examinant ce que notre corps permet de connaître au cours de différentes rencontres avec le cultigène et les autres êtres dans tel ou tel autre champ.

La notion de savoir incorporé m'aide à penser les enlacements entre le corps humain, le manioc et les autres mouvements de vie engagés dans les processus de croissance du cultigène. Je peux ainsi examiner l'expérience sensorielle, incarnée et située, à partir de laquelle émergent des savoir-faire dans les champs de manioc. L'expérience sensorielle consiste en un contact corporel avec la plante en devenir et les mouvements de vie qui se traversent latéralement, dans les champs de manioc, leur environnement ou milieu commun.

Pour comprendre ce qui se passe dans les champs, il convient de mettre l'accent sur la place du corps affectif comme fondement de la relation que les humains établissent avec le manioc et les autres entités. Cette relation peut être appréhendée comme un engagement corporel des *baloni* avec le manioc, qui va au-delà du toucher. Le savoir incorporé émerge à partir de l'expérience corporelle avec le cultigène et les autres entités habitant le même milieu émerge peut émerger un savoir incorporé. Toutefois, il faut préciser davantage comment le corps entre en relation avec les autres entités de quelle manière se construit le savoir incorporé. Comme on le verra chez Ingold, le savoir incorporé est déjà corps puisque ce que le corps peut faire est déjà son savoir. Avant d'aborder la pensée d'Ingold, il convient de rappeler ce que dit David Le Breton (2016), dans son essai d'anthropologie sensorielle : le savoir incorporé consiste en une expérience multisensorielle, impliquant la combinaison des sens ou la synesthésie.

2.2 La synesthésie

À l'instar de L. Wacquant, l'anthropologue et sociologue David Le Breton (2006) montre que « le corps est la condition humaine du monde, ce lieu où le flux incessant des choses s'arrête en significations précises ou en ambiances, se métamorphose en images, en sons, en odeurs, en textures, en couleurs, en paysages, etc. Le corps constitue

d'emblée une intelligence du monde » (Le Breton, 2006, p.19). En effet, « l'expérience perceptive du monde s'instaure dans la relation réciproque entre la personne humaine et son environnement humain et écologique » (*Ibid.*). En s'inscrivant dans la perspective de Merleau-Ponty (1945, p.370), Lebreton soutient que les perceptions sensorielles du monde sont des sources d'une connaissance sensible. Les perceptions sensorielles aident les humains à communiquer et à partager plus ou moins leur façon d'être au monde (*Ibid.*,2006, p. 19). Cependant Le Breton (2006) met l'accent sur la synesthésie ou la conjugaison des sens :

« Tous les sens sont en permanence en activité, tous enchevêtrent leurs informations dans la conduite de l'existence » (Le Breton,2006, p.25) ... Ce ne sont pas ses yeux qui voient, ses oreilles qui entendent ou ses mains qui touchent, il est tout entier dans sa présence au monde et les sens se mêlent à tout instant dans le sentiment qu'il a d'exister » (*Ibid.*, p.26).

Cela étant dit, il faut un renversement de perspective, notamment un effort de ne pas isoler ni hiérarchiser les sens, afin de mieux comprendre comment les corps peuvent être une source de connaissance. Depuis Platon et Aristote, la vue s'est vu attribuer un statut prééminent dans le sensorium. Par son penchant pour l'utilisation d'images visuelles et de métaphores (Korsmeyer, 1999), Platon exalte la suprématie de la vue comme fondement de la philosophie étant donné sa capacité de transmettre la beauté, agissant ainsi comme un conduit qui mène à Dieu et à la vérité (Smith, 2007 ; Synnott, 1993). De même, Aristote partageait la position de Platon sur la vue, la privilégiant comme le premier sens de quatre autres : visus, auditus, odoratus, gustus et tactus (vue, audition, odorat, goût et toucher ; Jutte, 2005). Alors que la vue a pris la tête dans l'ordre des choses, les autres sens, notamment le toucher et l'odorat ont occupé des positions d'animalité, étant donné les associations avec la luxure, la gourmandise et la sauvagerie (Classen *et al.*, 1994 ; Synnott 1991). Pourtant cette taxonomie sensorielle peut ne pas être pertinente dans certaines cultures n'ayant pas recours au modèle à cinq sens. Certaines cultures peuvent ne pas respecter le même modèle à cinq sens que leur ordre sensoriel du monde, et que d'autres ne souscriraient pas simplement à une variante par modalité de sens.

Dans ses travaux sur les mémoires alimentaires et le rôle des sens dans les spécificités culturelles, Sutton (2005, p.305) note que les expériences sensorielles ne

peuvent pas être compartimentées et qu'il faut donc aborder les sens en simultanéité ou à travers des réflexions sur la synesthésie. Les sens agissent de manière simultanée lorsque les humains font l'expérience sensible du monde. Le corps humain voit, entend, touche, etc. (Le Breton, 2006, p.25). On ne peut hiérarchiser ou isoler les sens, mais il faut plutôt prendre en compte la synesthésie pour comprendre comment le corps entre en contact avec le monde. En effet, les perceptions sensorielles ne relèvent pas d'une activité des organes de sens enfermés dans leur frontière, mais plutôt de leur action commune.

En me situant dans la perspective de Wacquant (2015) et de Lebreton (2016), largement inspirée de la pensée de Merleau-Ponty, je peux suivre les modalités concrètes par lesquelles les humains connaissent et s'occupent du manioc dans des environnements spécifiques en prêtant attention à la conjugaison des sens. Bien que l'on soit habitué à la « hiérarchie des sens », notamment l'hégémonie de la vision, l'accent est mis ici plutôt sur la contribution que la sociologie peut apporter, sur les plans théoriques et méthodologiques, à l'étude des sens comme lieux de production des connaissances, précisément dans le cadre de la culture du manioc. Dans cette recherche, il n'est pas pertinent, notamment, à des fins d'analyse, de hiérarchiser les sens ou d'isoler certains sens. En procédant de la sorte, le risque est de négliger la façon dont les sens fonctionnent ensemble (Classen, 1993 ; Patrickway, 1994 ; Sutton, 2005). Je mets plutôt en évidence la synesthésie ou la conjugaison des sens afin d'analyser quel rôle joue le corps lors de la culture du manioc. Pour ce faire, il faut mettre au premier plan le corps, ce qui amène non seulement à soumettre à une analyse soutenue et rigoureuse les expériences multisensorielles qui émergent dans le cadre de l'action, mais aussi et surtout d'une attention par le corps (donc sensorielle).

Cependant, comme le montre le débat entre Sarah Pink (2010), David Howes (2010, 2011), et Tim Ingold (2011), il faut expliciter en quoi consiste le travail des sens dans la perception, l'action et l'expérience humaines¹⁶. Pink, s'appuyant sur le chapitre du livre *The Perception of the Environment* (Ingold 2000, p. 243-87), intitulé "Stop, look and listen" (arrêtez, regardez et écoutez), estime que l'anthropologie sensorielle nous amène

¹⁶ Voir *Social Anthropology* (18[3] : 331-40, 2010) : Sarah Pink, David Howes et Tim Ingold débattent du potentiel d'une anthropologie qui s'intéresse au travail des sens dans la perception, l'action et l'expérience.

au-delà de l'anthropologie des sens. Toutefois, Howes, attire l'attention sur le risque d'universaliser les sensations subjectives des individus (Howes et Pink, 2010, p. 335). Néanmoins, Ingold réfute la notion d'être humain (ou non humain) en tant que sujet individuel ayant des stimuli sensoriels ou des sensations provenant de l'environnement extérieur. Selon Ingold, chaque être vivant est plutôt un nœud particulier dans un champ de relations. Les compétences de perception et d'action apparaissent dans les processus de croissance et de développement ontogénétique.

Comme mentionné plus haut, dans le cadre de cette thèse, l'idée de synesthésie renvoie à cette synergie des sens, d'un même organisme, engagés dans une même action, et s'occupant du même monde (voir aussi Merleau-Ponty 1962, p. 317-18). Dans la section suivante, je montre comment à partir de la pensée de Tim Ingold, je peux appréhender la culture du manioc comme un processus de croissance et de mouvement non seulement avec les humains, mais également avec les autres êtres habitant le même environnement.

2.3 Tim Ingold : l'être au monde comme processus de croissance et de mouvement

Par sa perspective de l'engagement attentif, notamment dans *Being Alive* (2011), Ingold contribue à développer une analyse de la vie comme un processus de croissance et de mouvement (*ibid.* 2011; 2015, p.13). Entrant en dialogue avec plusieurs auteurs classiques et contemporains (Merleau-Ponty 1974[1945,1947]; Gibson 1979; Heidegger 1992;1929; Mauss 1950; Deleuze et Guattari 1980), Ingold met en évidence des thèmes centraux que j'essaie d'approfondir dans cette thèse : l'engagement corporel dans les processus de connaissances, l'éducation de l'attention, l'interpénétration des lignes de vie, les nouages et tissages dans le maillage de la vie sociale. Comme on va le voir plus loin, en mobilisant l'approche ingoldienne, qui correspond à celle des lignes deleuzoguattariennes (Deleuze et Guattari 1980, p. 33), je peux penser le devenir du manioc, hors du cadre d'arborescence qui prévaut dans les pratiques de certains agronomes impliqués dans les programmes de développement, en me joignant à une pensée du rhizome, soulignant l'importance des rencontres inattendues et

transformatrices entre les vies humaines et non humaines (Myers 2014; Laplante 2017, p. 42) dans les champs de manioc.

2.3.1 L'engagement corporel attentif

Dans ses travaux, Ingold aborde la question de l'être au monde, ce que signifie être vivant et les modes de relation au monde. Un des apports considérables de l'approche de Tim Ingold est de souligner l'interpénétration des lignes de vie. S'inspirant à la fois des travaux de Gibson (1979), Heidegger (1992 ;1929) et M. Merleau-Ponty (1974), Ingold développe une perspective de l'habiter qui m'aide à envisager le champ de manioc, incluant les autres êtres en présence, non pas comme une simple surface où sont disposées des choses, mais un champ de force, une zone de processus et de flux actifs, formateurs et transformateurs dans laquelle les humains et non humains sont immergés, enchevêtrés.

En recourant à la psychologie écologique de Gibson, à la phénoménologie de Heidegger et de Merleau-Ponty, Ingold remet dos à dos le cognitivisme et le constructivisme. Gibson se démarque du cognitivisme dominant et prend pour point de départ l'activité perceptuelle réalisée par le mouvement de l'être dans son environnement. Pour Gibson (1979), la personne perçoit son environnement dans le mouvement. Merleau-Ponty affirme que le corps n'est ni objet, ni instrument, ni véhicule du sens émanant d'une source supérieure dans la culture ou la société, c'est le sujet de la perception. Nous sommes notre corps alors que l'environnement émerge avec ses propriétés en même temps que la personne qui perçoit (Beguet, 2006, p. 56). Selon Heidegger, « l'être et le monde émergent dans l'activité de l'engagement », ce qui suppose une présence incarnée des humains habitant la terre. L'habitation dans le monde se fait avec une terre, un environnement qui ne cesse de s'étendre (Heidegger, 1971, p. 181; Ingold, 2012, p. 204) continuellement comme un mélange de flux matériels, d'activités pratiques, d'observations perceptives et d'histoires personnelles (Ingold 2011, p. 114). Que ce soit Gibson, Heidegger ou Merleau-Ponty, tous s'opposent à la tradition

rationaliste. Tim Ingold suggère de prendre le contre-pied des approches cognitivistes afin d'analyser les modes d'habitation de l'environnement. Cependant, il nous invite non pas à renier l'importance de la pensée rationaliste, mais plutôt à ne plus prendre l'unique pouvoir de l'intellect ou la culture comme mesure de toute chose (Ingold, 2000, p. 109).

Approche singulière de ce que signifie « habiter un territoire », la perspective de l'engagement perceptif de Tim Ingold m'amène, dans cette recherche, à souligner l'immersion de l'être (organisme-personne) dans la vie (ou le monde) comme une condition de l'existence, de connaissance et des relations mutuellement constitutives de cet être et de son environnement (Ingold, 2000, p.153). Dans un monde qui ne cesse de naître, la vie n'est pas un état donné, mais exige plutôt un effort continu de tissage de la part d'une myriade d'humains et de non-humains (Ingold,2011, p. 68-69).

Dans le contexte de cette thèse, il faut d'un côté être attentif aux interrelations entre les corps agissants et sentant des *baloni* et les autres entités non- humaines habitant les champs et engagées dans les processus de croissance du manioc. La culture du manioc dans le paysage MLW a lieu dans une région où des vies humaines et non humaines s'imbriquent les unes aux autres. De l'autre côté, il convient de souligner que les processus de croissance du manioc, comme celui du monde, sont dynamiques et transformationnels, toujours en train d'émerger¹⁷. Le devenir du manioc comme celui des humains et des autres êtres « se réalise continuellement à travers des processus de croissance et de mouvement qui font que différents êtres partageant les écosystèmes forestiers se maintiennent ensemble » (Ingold, 2015, p. 16). Par conséquent, je ne peux pas considérer les *baloni* comme étant dans une position de surplomb qui les incite à intervenir dans les processus vitaux de croissance du manioc. Ils doivent plutôt s'y insérer, y collaborer avec les autres entités. Cela étant dit, il faut connaître les affordances de l'environnement de la plante, c'est-à-dire ses propriétés, ce qu'il offre, permet ou rend possible.

¹⁷ C'est comme souvent le cas dans les communautés indigènes des basses terres d'Amérique du Sud et dans le monde entier (Praet 2013, p.193).

S'inspirant des travaux de Gibson (1979), Ingold utilise le concept clé d'affordance, difficilement traduisible, qui vient de l'anglais *to afford* : à la fois offrir et rendre possible, permettre (Ingold, 2013, p. 137, 139, 183; Gibson, 1979, p. 127-139). Ceci est en quelque sorte l'opposé de la notion d'*Umwelt* de Jacob von Uexküll, qui suppose que chaque être vivant construit un monde propre en fonction de ses besoins et/ou de ses intentions. Bien que Jacob von Uexküll mette l'accent sur l'être percevant et Gibson sur les objets du monde, Ingold souligne que les deux auteurs ont en commun d'affirmer le rôle central de l'action pour la compréhension de la perception (Ingold, 2011, p. 77).

Par cette idée d'affordance qu'Ingold reprend à son compte, il s'agit de penser non seulement ce que rend possible l'action, mais surtout ce qui la rend possible. On peut chercher à comprendre la collaboration entre milieux actifs et sujet percevant. En articulant perception et action, on peut souligner le mouvement du corps agissant et sentant au cours du processus de perception, c'est ce qu'Ingold appelle une « perception incarnée » de l'environnement, un environnement perçu selon ce qu'il nous offre (non pas en termes de ressources à exploiter, mais plutôt comme des sollicitations nous invitant à nous inscrire dans ses flux).

En me situant dans la perspective de Tim Ingold, je peux analyser ce qui se passe entre les *baloni* et le manioc, en tenant compte des affordances de l'environnement de la plante. Je mets l'accent sur les qualités sensibles de l'environnement en rapport avec les activités de culture. Les qualités sensibles de l'environnement incluent également les usages qui peuvent en être faits par des humains, notamment en fonction de leurs besoins et de leurs intentions. En s'intéressant aux affordances, on peut mieux comprendre comment s'expriment les rapports entre les *baloni* et l'environnement de la plante. On peut, entre autres, savoir si la plante est envisagée uniquement comme une ressource à exploiter ou comme une forme de sollicitation invitant les humains et les non-humains à s'inscrire dans ses flux. En fait l'enjeu ici est d'entrer dans les processus de vie entre la plante et l'humain, d'identifier les promesses de vie, en cherchant à connaître non seulement de quoi la plante est faite, mais aussi de quoi elle est capable. On ne cherche pas uniquement à savoir ce que rend possible l'action de cultiver le manioc, mais aussi ce

qui la rend possible, ce qui exige une attention à ce qui se passe dans l'entre-deux, aussi pour se coller aux pratiques telles qu'elles émergent dans les champs.

À partir de là, il convient, comme le dit Ingold, de questionner notre position dans le monde, et la manière dont nous venons intervenir dans ses processus. Ingold suggère de penser le faire dans le monde comme un processus de croissance (Szaniecki, 2018, p.187-193). Comme l'auteur explique bien dans *Faire, Anthropologie, Archéologie, Art et Architecture* (2019, p.60), la personne qui est engagée dans l'action n'agit pas sur des matières, mais travaille plutôt avec ces matières, en unissant ses forces à celles des matières. En se situant dans cette perspective, on a des ambitions plus humbles que la personne qui fonctionne selon le schéma hylémorphique. En effet, la personne qui cultive le manioc s'insère dans les processus de vie déjà en cours, à travers lesquels s'agent et sont engendrées les formes du monde vivant. Elle ajoute sa propre force aux forces aux énergies présentes, notamment celles des plantes et des animaux, de l'eau et du sol, y compris celles des puissances invisibles déjà en jeu.

En me situant dans la perspective de l'habiter, on s'écarte du point de vue de l'hylémorphisme pour penser le faire en termes de processus, de morphogenèse ou la génération de la forme (Ingold, 2019, p.61). Je peux envisager le devenir du manioc non pas uniquement sous l'angle des capacités personnelles des humains ni des propriétés biologiques de la plante, mais aussi en termes d'enlacements de mouvements de vie. Le champ de manioc est à appréhender comme « un domaine d'enchevêtrement » [a domain of entanglement], façonné par les activités humaines et les trajectoires des êtres vivants et qui les façonne en retour. Par conséquent, je prête attention aux autres mouvements de vie qui partagent le même environnement avec les humains et le manioc, car c'est à l'intérieur de ces processus de vie dans lesquels ils sont engagés, que l'on peut comprendre comment les humains peuvent acquérir une connaissance directe de la plante et de leur environnement. Tim Ingold met en évidence l'importance de l'éducation de l'attention.

2.3.2 *L'éducation de l'attention*

La notion de l'éducation de l'attention peut nous aider à mieux comprendre les modalités d'apprentissage et de développement des habiletés dans le cadre de l'action. S'inspirant des travaux de James Gibson et Jan Masschelein¹⁸, Ingold (2017,2018), souligne qu'on peut développer des connaissances ou des habiletés grâce à certaines personnes qui nous montrent des choses, mais il faut aussi une éducation de l'attention au cours de ce processus. Certaines personnes montrent des choses à d'autres (novices) en leur transmettant non seulement des informations, mais aussi des connaissances, en lien direct avec notre rapport avec le monde et les choses. L'apprentissage passe par la monstration, notamment l'expérience empirique des choses et du monde. Tout cela exige un engagement dans l'action. Toutefois, les novices sont appelés à développer une acuité sensorielle qui forme un tout de perception particulier.

Selon Tim Ingold, le développement des habiletés consiste en une éducation sensorielle. Au cours de l'apprentissage, les novices sont dotés des clefs de la signification. Ingold précise que le concept de « clef » ne doit pas être envisagé comme un code (*cipher*), mais plutôt comme un indice (*clue*) (Ingold,2013, p.42-43). Ingold récuse avec force l'idée selon laquelle le maître donne un code à l'apprenant, ce qui lui permet de comprendre le sens préétabli à la surface du monde et des choses. L'apprenant peut facilement découvrir ou trouver le sens des choses. L'apprentissage consiste plutôt à porter attention aux indices pour essayer de les décrypter, ce qui permet le développement des habiletés.

Cette distinction entre code et indice est essentielle pour analyser les modalités par lesquelles émergent des connaissances ou des habiletés lors de l'expérience des humains et du manioc. L'expérience des humains et du manioc est à envisager non seulement comme un contact avec une matière à transformer, mais aussi comme un univers de possibilités. Les *baloni* apprennent à se mouvoir dans les champs avec d'autres entités en décryptant des indices (*clue*). L'éveil à la perception du monde, ici la

¹⁸ *Idem*.p.161

plante et ce qui l'entoure, devient le lieu d'émergence et de développement des savoir-faire ou des habiletés que les uns et les uns incorporent génération après génération (Ingold, 2000, p. 22).

Le savoir incorporé renvoie à « la notion difficilement traduisible de *skill* (habileté, savoir-faire) » (Citton et al. 2012). Selon Tim Ingold, les habiletés proviennent du geste en tant que tel. Ce ne sont pas des propriétés prédéterminées par un agent ou un instrument, mais un enlacement de lignes (Citton et al. 2012, p. 8). Les habiletés peuvent être transmises de génération en génération, non pas comme de formules explicites, mais par le biais d'une expérience pratique permettant aux individus de mettre la main à la pâte (hands-on) (Citton et al. 2012, p. 9; Ingold, 2011, p. 291). Au-delà d'une simple transmission des connaissances tacites, le développement des habiletés repose sur la capacité improvisatrice des praticiens (Ingold, 2011, p. 62; Citton et al., 2012).

Cette conceptualisation des habiletés m'aide à suivre de près la façon dont émergent les pratiques de culture du manioc. Je peux envisager les pratiques des *baloni* comme des gestes émanant de la rencontre de certains corps et certains matériaux. Je dois être attentif aux mouvements corporels, affectifs et relationnels dans les champs pour comprendre ce qui se passe dans l'entre-deux, humain et manioc. L'attention aux mouvements permet non seulement de s'intéresser à certaines pratiques qui se transmettent de génération, mais aussi à la capacité des *baloni* à improviser d'autres pratiques ou à reconfigurer celles déjà connues.

Bien que souvent utilisée dans les discours dominants, de façon très dispersée et problématique, la notion d'habileté telle que présentée ici, de même que celle d'éducation de l'attention peut être mobilisée pour analyser les modalités d'émergence des savoir-être et de savoir-faire avec le manioc en termes d'une forme singulière de pensée, celle du devenir. En effet, je ne peux pas considérer le devenir du manioc et les habiletés émergeant comme relevant uniquement de l'action humaine, mais également des relations avec les autres êtres. En utilisant le vocabulaire de lignes, du nouage et du

tissage, Ingold propose une description beaucoup plus concrète, intuitive et éclairante des relations entre les êtres.

2.3.3 Lignes, nouages et tissages

Les lignes, nouages et tissages dans le sens ingoldien sont les processus que l'on retient ici alors qu'ils correspondent à diverses instances observées dans la recherche. Alors que dans cette recherche, je m'intéresse aux enlacements des mouvements de vie dans les champs de manioc, Ingold, dans ses travaux, cherche notamment à comprendre ce que signifie être vivant. En effet, comme l'explique bien Béatrice Fraenkel (2012), Ingold souligne l'ouverture sur la vie sociale, en partant du principe que chaque être vivant doit être vu comme une ligne ou, mieux, un faisceau de lignes qui s'unit à d'autres lignes :

« La thèse principale d'Ingold part de l'idée, présentée comme un constat, que les lignes sont partout puisque tous les aspects de la vie quotidienne de l'homme sont englobés dans la fabrication des lignes. Où qu'ils aillent et quoi qu'ils fassent, les hommes font des lignes, en marchant, en parlant, ou en faisant des gestes. Les lignes sont partout, visibles, invisibles. On peut distinguer deux familles de lignes : les fils et les traces. Le fil est un filament qui peut être entrelacé avec d'autres ou suspendu. Appartiennent à cette catégorie, une pelote de laine, une bobine de fil, un hamac, un filet de pêcheur, un pont suspendu, etc. Il existe aussi quantité de fils naturels : racines, rizophomes, tiges, aiguille. Les animaux peuvent aussi être perçus comme des faisceaux de fils reliés entre eux. La trace définie comme une marque durable laissée dans ou sur une surface solide par un mouvement continu s'oppose au fil, car elle présuppose un support. Une trace peut être additive – c'est le cas de la ligne dessinée au fusain sur papier –, ou soustractive – lorsqu'elle enlève de la matière par grattage, incision, gravure. En effet, fils et traces ne sont pas des objets inanimés. Ils ne peuvent se comprendre que du point de vue des mouvements qu'ils intègrent et qu'ils suggèrent » (Fraenkel, 2012, p.4).

En s'unissant les unes aux autres, ces lignes forment un maillage/tissage (Ingold, 2011, p. 63-94). Pour décrire l'interpénétration des lignes de vie dans le maillage de la vie sociale, une façon possible serait de penser en termes de nœuds (*idem*, 2015, p. 13-16). Un nœud se forme lorsqu'un fil, par exemple une corde ou un fil, est entrelacé avec lui-même ou avec un autre fil et qu'il est serré (Ingold, 2013; 2007, p. 14). Sophie Ménard résume bien cette écologie de la vie faite de lignes, de nœuds et de maillages (2017, p.1-2) :

« Associant les pratiques humaines et l'organisation sociale à des *meshwork* (maillage) plutôt qu'à des *network* (réseau), Ingold étudie, dans la foulée des rhizomes et des espaces lisse et strié théorisés par Deleuze et Guattari, les tramages, tissages, entrecroisements, enchevêtrements de lignes dans le monde contemporain. Il considère, par exemple, que les individus sont des nexus composés de fils noués dont les extrémités détendues se répandent dans toutes les directions en se mêlant à d'autres fils dans d'autres nœuds (Ingold, 2013: 9). Ces fils et nœuds s'entremêlent à

l'environnement (humain, végétal, animal) qu'Ingold ne conçoit pas comme ce qui entoure, ce qui est "là dehors" et non "ici dedans", mais comme une zone d'interpénétration à l'intérieur de laquelle nos vies et celles des autres s'entremêlent en un ensemble homogène » (2013: 10).

La pensée relationnelle que propose Tim Ingold consiste à concevoir les êtres, humains et non-humains, comme des nœuds plutôt que comme des cellules. Les uns et les autres tiennent leur existence propre à partir des enlacements, des nouages et tissages/maillages des lignes de vie. Le corps humain, entre autres, est constitué par « le nouage infiniment intriqué des flux qui y circulent : air, eau, sang, humeurs, calories, vitamines, hormones. En effet, chaque être/devenir ressemble davantage à un nœud qu'à une cellule connectée au réseau d'autres cellules » (Citton & Walentowitz, 2012, p.30).

Cette pensée du devenir m'amène à porter attention aux relations, -tissages et maillages-, entre entités humaines et non-humaines dans les champs pour comprendre comment les *baloni* s'occupent du manioc et selon quelles modalités émergent les savoir-faire susceptibles d'augmenter le potentiel de vie des plantes en devenir. Ainsi, je ne peux considérer la plante ni le champ de manioc comme un objet séparé du monde, mais comme un tissage de filaments ou lignes de vie. Comme le souligne Ingold, à la suite de Martin Heidegger qui distingue la chose de l'objet ¹⁹:

« L'objet, dit-il, se tient devant nous comme un fait accompli, offrant à l'inspection ses surfaces extérieures figées. Il se définit très exactement par le fait qu'il se détache de ce qui l'entoure. Dans la chose, en revanche, il se passe quelque chose ; ou plutôt, il se passe plusieurs choses en même temps. Considérée ainsi, elle prend l'allure, non plus d'une entité définie par ses limites externes, mais d'un nœud dont les fils se dévident à l'extérieur et se mêlent à d'autres fils issus d'autres nœuds (Ingold, 2016, p.15) ».

Dans cette thèse, j'emprunte à la pensée d'Ingold les notions de lignes, nœuds et tissages qui correspondent aux trois mouvements centraux qui traversent les pratiques des *baloni*. *Bofusi*, plante ou implantation, met en évidence les enlacements des lignes de vie humaine et non humaine dans le champ (lignes). *Botsa*, aménagement de l'espace forestier à cultiver, montre les possibilités de vivre du manioc dans le nœud du champ, espace fluide de rencontre entre entités humaines et non humaines habitant les forêts longtemps dévastées par des plantations, mais aujourd'hui en résurgence (nouages). *Nengo*, augmenter la force en entrant en interrelation avec les *bilima*, les puissances

¹⁹ Voir l'essai de Martin Heidegger consacré à « La Chose » (1951).

animales et végétales, amène à souligner les expériences corporelles, affectives et transspécifiques de renforcement du potentiel de vie du champ de manioc (tissages). À partir de ces trois mouvements, je peux ainsi appréhender le devenir croisé des humains et du manioc comme un maillage ou tissage de lignes de vie humaine, animale, végétale, visible et invisible dans le nœud du champ.

Pour décrire et expliciter les nouages et tissages des lignes de vie enlacées dans les champs de manioc, Ingold m'aide ici à mettre en évidence l'idée d'interpénétration et de mise en correspondance. La notion d'interpénétration n'est pas synonyme de fusion. Comme le montre Ingold, en sociologie, précisément avec Durkheim, on nous a habitués à penser que la rencontre des esprits entraîne leur fusion dans une conscience collective. Les individus peuvent faire des transactions entre eux par des contacts extérieurs, comme ils le font sur le marché, mais la société - insistait Durkheim - est sans faille. Dans le tissage/maillage, en revanche, souligne Ingold, chaque ligne constitutive, lorsqu'elle s'organise, trace sa propre voie à partir des interstices de sa liaison avec les autres. Ainsi, la jonction des vies est aussi leur continuelle différenciation.

Ingold s'appuie, en partie, sur ce que le disciple principal de Durkheim, Marcel Mauss, réussit à démontrer, à savoir la possibilité d'interpénétration comme condition durable²⁰. La vie sociale, selon Mauss, n'est pas caractérisée par la solidité, mais par la fluidité, et le fait de donner et de recevoir, où les vies sont rendues responsables les unes des autres, est l'impulsion qui la maintient en mouvement. (Mauss, 1954, p. 78). Pour étayer son argumentaire, Ingold reprend cette belle métaphore océanique qui est à la fois profonde et centrale dans les propos de Mauss :

« Les êtres humains de la vie réelle, insistait-il, habitent un milieu fluide dans lequel chaque être doit trouver une place pour lui-même en envoyant des vrilles qui peuvent le lier aux autres. Ainsi, accrochés les uns aux autres, les êtres s'efforcent de résister au courant qui, autrement, les balayerait, mais dans lequel ils sont néanmoins générés à l'infini. C'est ce qui se passe quand je vous prends par la main ». (*ibid*)

²⁰ Mauss a montré comment « le don que je vous fais, et qui est incorporé à votre être même, reste pleinement lié à moi. Par le don, ma conscience pénètre la tienne - je suis avec toi dans tes pensées - et dans ton contre-don, tu es avec moi dans le mien. Et tant que nous continuons à donner et à recevoir, cette interpénétration peut perdurer. Nos vies sont liées ou rapprochées aussi littéralement que deux mains qui se serrent l'une contre l'autre. Il ne s'agit pas d'une solidarité, comme si des vies étaient fusionnées et leur mouvement verrouillé ».

En prenant ces idées de Mauss, Ingold propose une autre façon pour réfléchir à la dynamique de la vie sociale :

« Observez les poulpes dans la mer : ils se tordent, se tortillent et se recroquevillent ; avec leur cerveau octuple dans leurs tentacules, ils s'entrelacent avec eux-mêmes et les autres pour former un enchevêtrement sans limites et sans cesse croissant. Quand tout s'emmêle avec tout le reste, le résultat est ce qu'il appelle un maillage » (Ingold, 2011, p. 63-94).

Je trouve ici une piste intéressante pour analyser de quelle façon chacun des êtres en présence dans un champ participe potentiellement ou non à la vie et au processus de croissance du manioc. Je peux penser le devenir croisé des humains et du manioc comme un maillage des lignes de vie au sein des champs de manioc organisés en nœuds. Pour ce faire, il faut porter attention non seulement à une présence de traces des êtres qui habitent un champ, mais également aux possibilités de convergence et d'entremêlement entre les organismes présents au sein des champs organisés en nœuds.

La notion de mise en correspondance que propose Tim Ingold nous aide à aborder ces possibilités de convergences et d'entremêlement, précisément ce que cela signifie de dire, de la vie des humains et des non humains, qu'ils sont unis. Ingold nous amène ici à revisiter une notion esquissée il y a un siècle dans les écrits du philosophe et théoricien pragmatique de l'éducation, John Dewey (1966). Pour Dewey, il était évident que pour que la vie continue, elle doit être vécue avec les autres. Comme aucun être vivant ne peut se perpétuer isolément, chaque vie particulière a pour tâche de donner naissance à d'autres vies et de les soutenir aussi longtemps qu'il faut pour que ces dernières, à leur tour, engendrent une vie supplémentaire. La continuité du processus de vie n'est donc pas individuelle, mais sociale. Elle dépend, dit Dewey, de la communication. Il entendait par là l'atteinte d'une certaine « similitude d'esprit », permettant à ceux qui ont des expériences de vie différentes, jeunes et vieux, de continuer ensemble. Il ne s'agit pas d'échanger des informations, comme on l'entend souvent aujourd'hui, mais plutôt de forger une concordance.

À partir de cette définition de la mise en correspondance, chaque champ de manioc peut être envisagé comme un espace vital où émergent côte à côte des mouvements de vie enlacés : sols, variétés de boutures, plantes cultivées et sauvages, herbes, insectes, animaux, humains, esprits et génies. Pour comprendre ce qui se passe dans l'entre-deux, humain et manioc, je dois être attentif, entre autres, non seulement à la manière dont les *baloni* plantent les boutures et prennent soin des plantes, mais également aux possibilités de rencontre et de mise correspondance entre les *baloni*, le cultigène et les autres entités habitant un champ.

À part les possibilités de rencontre et de mise correspondance avec les végétaux et animaux, il faut également comprendre comment les *baloni* se constituent dans leurs multiples réseaux relationnels avec les *bilima*, ancêtres et génies, les entités invisibles. Pour répondre à cette préoccupation, je peux recourir à deux modèles de l'engendrement des personnes et de l'ancestralité comme le suggère Tim Ingold : le modèle généalogique et le modèle relationnel (Beguet, 2007, p.130-131). Selon le modèle généalogique, les humains se constituent, en tant qu'être vivant et connaissant, à partir des substances biogénétiques qui leur sont transmises avant leur venue dans le monde. En effet, l'expérience ancestrale est aussi transmise aux humains en tant que matière de mémoire culturelle, inscrite dans la langue et la tradition (Ingold, 2000, p. 133). Quant au modèle relationnel, le lien avec les ancêtres n'est pas fondé uniquement sur l'appartenance à une lignée, mais également en fonction de la référence commune à des entités humaines et non-humaines, souvent mythiques, ayant marqué la vie des habitants d'un territoire (Beguet, 2007, p.131).

À partir de cette définition de l'ancestralité, on peut envisager la personne humaine non seulement en fonction de spécificités culturelles et biologiques héritées des ancêtres, mais également en termes de relations sociales. En suivant cette perspective relationnelle soutenue par Ingold, je veux souligner le rôle des ancêtres de renforcer la vie des successeurs par leur présence et leur activité, plutôt que de transmettre les rudiments de l'être en soi. Les ancêtres peuvent contribuer à l'augmentation du potentiel de vie de leurs successeurs, même si ces derniers ne sont pas littéralement les

descendants. Le fait de partager le même territoire, l'habiter lie des gens et leurs ancêtres, bien plus que leur lien généalogique. Les humains peuvent évoquer la mémoire des ancêtres, non pas nécessairement, en termes d'un ensemble de savoirs cérébraux appris, mais cette mémoire se constitue également dans l'activité même de se souvenir, par exemple en parcourant les chemins des ancêtres. En effet, les savoirs ne sont pas seulement transmis d'une génération à l'autre, mais ils émergent aussi dans les relations, entre humains et non humaines. Néanmoins, les humains peuvent, selon leurs contextes, privilégier le modèle généalogique ou le modèle relationnel, et même combiner les deux (Ingold, 2000, p.144).

Quoi qu'il en soit, je peux souligner que les savoir-faire résultent d'une activité d'élaboration sociale continue où les humains recourent aux éléments du passé qui apparaissent comme significatifs et peuvent définir leur présent (Sabourin, 2004/1993; Halbwachs, 1925). Dans cette optique, les savoirs ne sont pas uniquement réflexifs, mais ils inscrivent les individus et les groupes dans une réciprocité des perspectives et dans un rapport pratique au monde. En m'appuyant sur les travaux évoqués, notamment ceux d'Ingold (2000, 2006, 2007a, 2007b, 2011, 2012a, 2012b, 2013), de Pálsson (2013), d'Ingold et Hallam (2014), je peux prendre en compte l'engagement des *bilima*, ancêtres et génies, dans la vie des *baloni*, précisément en ce qui a trait aux processus de culture du manioc et d'émergence des savoir-faire.

Ainsi, les humains comme le manioc ne sont pas conceptualisés comme des "êtres" statiques aux frontières discrètes, mais plutôt comme des « devenirs biosociaux » qui émergent le long de « trajectoires de mouvement et croissance » (Ingold 2013, p. 8-9)²¹. Comme le souligne Miller, à la suite d'Ingold, notamment dans ses travaux consacrés aux Canela (2012), je dois envisager le monde de la vie, en l'occurrence les processus de culture du manioc qui m'intéressent ici, comme émergeant et composé de « devenirs » (Ingold et Pálsson eds., 2013). Pour connaître ce monde, je dois « déplier » les

²¹ Alors que la discussion d'Ingold (2013) porte principalement sur la vie humaine Pálsson (2013, p. 27-28) mentionne brièvement l'importance des "devenirs" des animaux plus loin dans le même volume.

lignes de vie humaine et non humaine, en prêtant attention aux intersections des lignes de vie pour comprendre les engagements multisensoriels et incarnés d'une myriade d'êtres et de devenirs.

Il convient de mentionner ici, comme le fait Miller dans le cas des Canela, que la conceptualisation des « devenirs » de la vie pourrait s'étendre aux plantes et peut-être aussi aux objets, artefacts et êtres surnaturels. En effet, il est possible de mettre l'accent sur les processus relationnels entre les humains et les non-humains, qui « se répondent mutuellement présents dans les vies vécues en correspondance » les unes avec les autres (Miller, 2012a, p.14). Ce qui m'amène ainsi à examiner ce qui se passe dans les champs de manioc en prêtant attention à ces relations biologiques et sociales, aux possibles correspondances entre une variété de « devenirs » humains et non-humains. Ces correspondances sont ce qui crée et façonne le monde de la vie émergent, qui est un « maillage » d'éléments humains et non humains, une intersection des lignes de vie visibles et invisibles à travers le temps et l'espace (Ingold, 2007a, 2008).

Afin de mieux comprendre les relations entre humains et *bilima* dans les champs de manioc, je puise également dans les travaux de Devisch (1995; 2018), consacrés au peuple Yaka, *la notion de l'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante*. Il convient de souligner que Devisch comme Ingold s'inspire en partie de la phénoménologie expérientielle et intersubjective de Merleau-Ponty (1964). En plus de mettre en évidence le postulat phénoménologique qui met l'accent sur le caractère central du corps dans notre rapport au monde, Devisch insiste sur l'engagement commun des êtres humains et non humains habitant un même environnement²². Une de ses idées centrales est la suivante : « par l'être dans le monde et l'action du corps, le monde est transformé, incorporé, tout comme les effets de l'affection et des compétences cognitives se voient corporéisés » (2018, p.249). Alors que Ingold ne statue pas explicitement sur la question du rapport aux êtres invisibles, Devisch me permet néanmoins d'examiner les consonances entre les mondes visibles et invisibles. Participant aux pratiques

²² On peut établir un rapprochement avec Ingold pour qui l'anthropologie doit s'atteler à étudier « l'enlacement mutuel des existences » quelle que soit leur nature, ce qui permet de comprendre dans quelle mesure la composition du monde est un processus continuuel » (Ingold 2000 :38).

quotidiennes des Yakaphones et à leur quête de bonne santé, Devisch met en évidence la résonance entre mondes visible et invisible. Selon l'ontologie des Yaka, la vie, «la santé et la guérison ne seraient possibles que grâce à l'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante. Cette interrelation relie les êtres, les esprits (ancestraux, culturels et totémiques) et les forces non domestiquées, ainsi que les actions et le cours des choses affectant l'univers visible d'ici et l'écho ou le reflet de l'ailleurs énigmatique ²³» (2015, 2018, p.264). Pour connaître ce qui se passe dans un champ de manioc et les possibilités de devenir du cultigène, je dois prêter attention aux interrelations entre les *baloni*, les plantes de manioc et les autres entités végétales, animales, visibles et invisibles.

En effet, ces approches complémentaires ont le mérite d'être compatibles avec les pratiques des *baloni* qui mettent l'accent sur l'enlacement des lignes de vie dans les processus de culture et de croissance du manioc, en incluant les entités visibles et invisibles. À partir de l'approche ingoldienne et celle de Devisch, les processus de vie et de croissance du manioc peuvent être analysés comme une entrée dans un jeu de tissages multiples (*Ibid.* 1995, p. 35) à travers lequel « se nouent des échanges transmetteurs de vie, d'émotion, de forces et de savoir entre humains et non-humains, entre les êtres vivants et les invisibles » (*ibid.*, p.35). Pour entrer dans ce tissage, il faut prêter attention à la façon dont les *baloni* « nouent, à travers les sens, les affects, les postures du corps, les gestes, les activités et les pratiques rituelles, une certaine consonance entre le champ de manioc, le corps physique, le corps social (le groupe) et le corps cosmique » (*Ibid.*, p.24). En effet, je dois m'intéresser également à l'action des *bilima*, sachant qu'au Congo-Kinshasa, les êtres invisibles, comme les humains, sont aussi des êtres sensuels, qui compensent leur invisibilité à la fois par le son, l'odeur, le rêve et le corps du devin (Guédon, 1994; Motta, 2014, p.113; Poirier, 2014; Devisch, 2018, p. 264). Il faut prêter attention à l'oracle qui, entre autres, est la voix conjointe des êtres et agents habités, par exemple, par l'envie et la rancune, la colère et la haine, l'agression et l'horreur. Je peux ainsi connaître les réminiscences de malheurs et de zones d'ombre indicibles dans

²³ Comme analysé en détail dans Devisch 2015, et 2018 : chap. 5.

l'histoire familiale susceptible d'interférer dans la vie des humains et des plantes (2018, p.264).

En mobilisant les travaux d'Ingold et de Devisch, je peux aussi ouvrir les perspectives d'analyse en évoquant d'autres auteurs qui le font dans cette même approche d'enlacements des mouvements de vie, notamment les travaux de Marco Motta à Zanzibar sur cette question des 'esprits', visible/ invisible, présence/absence aussi sur le sonore (Motta, 2014). En prolongement d'Ingold et de Devisch, les travaux de Motta, (2014, p.13-14) m'aident également à mettre en évidence les relations avec les êtres invisibles. Comme le souligne Motta (2014, p.113), le contact avec les êtres invisibles ne relève pas ici du domaine de la croyance, mais de la perception. En effet, les êtres invisibles souvent qualifiés d'esprits selon le vocabulaire des missionnaires catholiques sont des êtres que les humains entendent, voient, touchent, et sentent dans la vie quotidienne et lors des activités de culture. Les êtres invisibles sont « des corps avec lesquels on danse, on chante ou bavarde. L'être invisible est une voix dont on peut entendre les cris, les chuchotements, les pleurs, les bégaiements et les sifflements. C'est aussi une parole ayant la force de contestation, de proposition. Un être invisible peut se souvenir, désigner, accuser et pardonner (*idem*), rien n'indiquant qu'ils ne puissent être des microorganismes (Herrera,2018). Dans le cas qui m'intéresse, les champs de manioc constituent ainsi des lieux dans lesquels les humains sont engagés dans un rapport attentif non seulement avec les êtres visibles, mais aussi avec les entités invisibles. Aux différents moments de l'organisation d'un champ, les *baloni*, entrent en contact avec les êtres invisibles. On fait des invocations, évocations qui m'introduisent avec eux dans des relations de co-affectation tout à fait singulières avec d'autres êtres autres qu'humains : *bilima*, ancêtres et génies. En plus de prêter attention aux relations de «co-affectation » entre humains et manioc, au Congo-Kinshasa, les êtres invisibles, comme les humains, sont aussi des êtres sensuels, qui compensent leur invisibilité à la fois par le son, l'odeur, le rêve et le corps du devin (Guédon,1994; Motta, 2014, p.113; Poirier,2014; Devisch, 2018, p. 264). L'apprentissage auprès des *baloni* consiste à réapprendre par mon corps, à

voir ce qui est sous mes yeux²⁴. Je peux ainsi appréhender des *bilima* comme des personnes autres qu'humaines engagées dans le devenir du monde de la vie des bongando et mongo.

Cette perspective d'analyse du devenir des humains et du manioc qui prend en compte la présence des *bilima* m'amène à faire une incursion dans la philosophie bantoue, précisément en recourant à la notion de force vitale mise en évidence par Placide Tempels (1949). Dans ses écrits, Tempels montre que « le monde selon les Bantous est une pluralité de forces coordonnées, hiérarchisées selon leur rang, mais toujours en devenir » (Boelaert, 1946, p. 83). Outre les forces invisibles, notamment la force divine et les forces célestes, on a également des forces terrestres, les forces humaines, animales, végétales et même les forces matérielles ou minérales. Bien que les forces soient différentes, selon Tempels, elles peuvent s'influencer et se renforcer les unes et les autres. Une force renforcera ou déforcera une autre force. Toute force peut se renforcer ou s'affaiblir. En effet, les Bantous mobilisent à tout moment les alliés de la vie, ancêtres et génies, animaux et végétaux (Tempels, 1949, p.251).

Comme l'explique J. Smets (1978), il convient de préciser le sens de la notion de force vitale présentée par Tempels comme conception fondamentale de l'ontologie bantoue. Selon Tempels, ce concept fondamental (des Balubas qu'il a étudiés) s'exprime par les termes *bumi* et *bukomo*. On pourrait les traduire par *vie*. Toutefois, il souligne que la *vie* connote toujours, chez les Balubas, une certaine intensité composante de l'être véritable. Ainsi dans ses écrits, Tempels utilise souvent les termes « *vie forte* », « *vie abondante* », « *vie féconde* » (Tempels, 1937; 1945; 1946). Partant des termes *bumi* et *bukomo*, l'auteur de la philosophie bantoue met l'accent en premier lieu sur la *vie*. A.J Smet propose d'utiliser l'expression force de vie ou force de la vie (Smet,1978, p.151), applicable à tout ce qui existe réellement : hommes, animaux, plantes, êtres matériels et invisibles (*ibid.*, p.159). En plus d'être d'une intensité variable (*ibid.*, p.161;

²⁴ Voyons le visible, nous dit Christiane Chauviré (2003), et ce qui est visible, ce sont des êtres qui se rencontrent et mènent des activités communes. Tout cela, bien entendu, se passe en interaction constante avec l'environnement : avec les autres esprits présents souvent en nombre ; avec les hommes et les femmes non montés (assistance, voisins, passants, etc.) ; avec les animaux sacrificiels (chèvres, poules, colombes, bœufs) ; avec les objets (bâtons, cornes, balais, tissus, etc.).

Possoz,1942; 1944-45), la force de la vie humaine ou d'autres forces de vie sont « susceptibles de raffermissement, d'augmentation et d'épanouissement ». Les forces de la vie peuvent être exposées également à « l'amoindrissement, l'affaiblissement et la dégénérescence ». Smet précise qu'il ne s'agit pas ici du raffermissement ou de l'affaiblissement des facultés ou de leurs fonctions, mais de la vie considérée en elle-même. En effet le raffermissement de la vie consiste à connaître d'autres forces de la vie, suivant leur nature et leurs propriétés, et pouvoir s'emparer de ces forces de la vie et les faire agir (Smet,1978, p.161).

Notion au cœur du débat sur l'existence même d'une philosophie bantoue, la notion de force de vie peut se comprendre simplement comme une habileté corporelle. Dans cette recherche, je veux mettre en évidence la notion de force de vie chez les Bantous, notamment les Bongando et Mongo, dans le sens « d'une habileté accrue du corps en son ensemble » (Laplante et Sacrini,2017). La force de vie est l'habileté de l'être humain, dans sa totalité, de se sentir en forme et de ressentir les forces d'autres mouvements de vies. C'est aussi l'habileté de se mouvoir harmonieusement dans l'entre-deux des personnes humaines et des personnes autres qu'humaines (*ibid.*,144), tout au long de ses pérégrinations. Le Muntu peut s'entrelacer harmonieusement ou non avec d'autres êtres : animaux, plantes, minéraux, génies, ancêtres, etc. Cette incursion dans la pensée de Tempels m'amène à examiner dans le contexte spécifique des *baloni*, Bongando et Mongo, sous-groupes bantous, pour qui la vie consiste à mobiliser divers alliés, les êtres visibles et invisibles, comment différentes formes ou forces de vie s'entremêlent dans les champs de manioc, depuis l'aménagement de l'espace à cultiver et jusqu'à l'implantation des boutures (Mboka Ingoli,2020, p.93).

Cette notion de forces de vie est en phase avec l'approche ingoldienne, qui approfondit celle des lignes deleuzoguattariennes (Deleuze et Guattari,1980, p.33). Selon L'approche rhizomique développée par Deleuze et Guattari, on doit penser en devenir, hors du cadre d'arborescence à la recherche de finalités qui prévaut dans les pratiques scientifiques et de développement, en se joignant à une pensée du rhizome

(Laplante,2017). Penser en devenir permet de mieux analyser les tissages dans les nœuds du champ entre les lignes de vie humaine et non humaine.

2.3.4 Penser en devenir

La pensée de Tim Ingold me permet de penser en devenir les multiples manières dont les humains et les non humains habitent les milieux, en l'occurrence les champs de manioc. Penser en devenir diffère de cette autre forme de pensée à la recherche de finalités, d'origines. Cette approche m'aide à penser hors du cadre d'arborescence en me joignant à une pensée du rhizome (Deleuze et Guattari, 1980, p.33). À l'image du rhizome, les enlacements entre humains et le manioc peuvent se comprendre comme n'ayant ni logique prédéterminée ni finalités ou singularités déjà fixes et organisées. En effet, comme l'affirme Gilles Deleuze : « dans un univers de vie, la relation essentielle n'est pas celle entre matière et forme, mais entre matières et forces. Elle concerne la manière dont les multiples matières, animées par des forces cosmiques et dotées de propriétés diverses, se mêlent et fusionnent entre elles dans l'engendrement des choses » (Deleuze et Guattari,1980, p.377; Ingold,2016, p.13).

Alors qu'au sein d'un champ se côtoient des vies humaines, animales, minérales, spirituelles et végétales, je ne peux pas envisager le champ comme ayant « un contenu figé dans sa forme définitive, refermé sur lui-même » (Ingold, 2016, p.15). Je dois prêter attention à l'interdépendance et aux possibilités de vivre des êtres vivants enlacés à l'échelle d'une unité spatiale comportant tout à la fois la terre, les humains, les animaux et les plantes (Berkes *et al.* 1998, p. 412). L'interdépendance des êtres donne lieu à des relations interspécifiques. Cependant, comme le souligne une étude de M. Collins (2009, p.73), on ne doit pas penser les relations interspécifiques comme un ensemble de relations bi-directionnelle, mais plutôt en termes d'une multiplicité de « rhizomes » (Deleuze et Guattari,1980). Il s'agit, en fait, dans le cadre des champs de manioc, d'étudier des relations plurielles entre humains, manioc et les autres êtres vivants souvent appréhendés en termes d'espèces pour mieux comprendre les nouages et tissages des lignes de vie, à diverses échelles et suivant des modalités variables en fonction des lieux.

La réflexion consacrée aux enlacements des mouvements de vie dans les champs de manioc me conduit ainsi à soulever des questions de fond sur ce qui se passe dans l'acte de production comme lieu de maximisation de potentiel de vie ou de survie autant du manioc que de l'humain. Je peux examiner les nouages et les tissages entre les vies humaines et non humaines engagées dans le devenir du manioc. Ces nouages et tissages des mouvements de vie deviennent parfois des événements. Certains en contrarient ou en mangent d'autres. D'autres travaillent de concert pour rendre la vie possible. Certaines encore se retrouvent simplement au même endroit (Tsing, 2015, p. 59). Au-delà d'une simple énumération, je dois m'intéresser ici à tous les partenaires associés, animaux, insectes, végétaux, microorganismes, à la façon dont ils nouent leurs modes de vie spécifiques, participent, ensemble ou non, au devenir du manioc et de l'humain. (*ibid.*, p.60).

Cette approche qui met en avant l'idée de devenir m'amène à souligner également l'importance de la dimension temporelle liée à l'activité de culture du manioc à différentes échelles. On doit faire attention lorsqu'on essaie d'apprécier les multiples rythmes temporels et les trajectoires qui courent dans un agencement (*ibidem*, 61). Selon la logique arborescente, celle de la finalité, qui est au cœur des champs-écoles et de la plupart des programmes proposés par les ONG, les *baloni* doivent travailler en fonction du temps objectif, le temps *chronos*. Le temps des agronomes s'inscrit dans la dynamique du « progrès » qui postule l'amélioration graduelle et continue des conditions de vie de ceux à qui elle s'adresse (Tsing, 2017).

Cependant, les actions des *baloni* s'inscrivent souvent dans la durée, le temps vécu. Pour sentir le temps vécu, encore faut-il se laisser aller à vivre le temps et non pas seulement à le planifier, à l'orienter, à le réduire au temps des horloges. Dans les champs familiaux, les *baloni* ne cultivent pas le manioc en comptant les heures nécessaires à l'accumulation de la production, selon le mode capitaliste. Les *baloni* cherchent plutôt à maximiser à partir du vécu, le potentiel de vie d'une plante susceptible d'augmenter leur potentiel de vie dans les ruines de la guerre et des plantations. Pour ce faire, il est possible que les *baloni* fassent attention non seulement aux plantes cultivées, mais aussi

aux plantes non cultivées. On peut trouver des champs ou de nombreuses cultures poussent ensemble, selon les calendriers différents. Les *baloni* doivent prêter attention aux différents agendas de croissance propres à chaque espèce. Ces rythmes doivent être compris comme étant définis à partir des relations que des plantes tissent avec les humaines qui en prennent soin et les récoltent. On peut aussi comprendre ces rythmes en fonction des relations que les plantes tissent avec d'autres plantes ou avec des pollinisateurs, ce qui oblige à porter attention à la démultiplication des rythmes (Tsing, 2015, p. 62). Mon travail comme chercheur est d'apprendre dans les champs, ce qui se passe ou non au cours des rencontres entre les *baloni* et la plante en devenir. Je ne dois pas imaginer à l'avance ce qui peut arriver dans un champ. Rien n'est fixé ou prévisible (Laplante, 2007, p. 36-54).

La perspective théorique développée ici montre l'importance de l'engagement corporel attentif en interrelation organique et vivifiante avec d'autres entités non humaines dans les processus de culture du manioc, en prêtant attention à la résonance des mondes visibles et invisibles. À part les acquis de la sociologie sensorielle, les travaux d'Ingold et de Devisch qui s'inspirent en partie de la phénoménologie de la perception merleau-pontienne aident à mieux comprendre les possibilités de tissages des lignes de vie dans les nœuds du champ de manioc. Je ne peux pas voir d'une part les gens qui plantent le manioc comme étant dans une position de surplomb qui les incite à intervenir dans les processus vitaux de croissance de la plante. Ils doivent plutôt s'y insérer, y collaborer. D'autre part, je ne peux pas considérer la plante comme un objet qui est déjà là, extérieur à l'humain, mais plutôt comme une vie en effervescence qui émerge dans l'entre-deux. Il faut donc examiner les possibilités des allers-retours continus entre les choses ou les êtres en présence et potentiellement engagés dans le devenir du manioc.

Aussi longtemps que la plupart des travaux qui font autorité ont comme postulat l'étude des seules relations entre les humains engagés dans la culture du manioc, il pourrait être difficile de comprendre l'importance d'enlacements transspécifiques habitant les mêmes forêts. Diverses expériences avec les *baloni* permettent dorénavant de penser très différemment les processus de culture du manioc et d'émergence des savoir-faire, en

étant attentifs à la présence et aux enlacements d'une diversité des êtres partageant les forêts en résurgence. Dans un champ de manioc cohabitent de nombreuses espèces vivant parfois ensemble ou sans harmonie ni opération de conquête. En effet, l'analyse de l'enlacement des mouvements de vie humaine et non humaine dans les processus de croissance du manioc peut nous aider à mieux comprendre comment les humains s'occupent du cultigène et en quoi cela affecte le devenir de l'un et l'autre de manière bénéfique ou non. On doit analyser ce qui se passe dans l'entre-deux, humain et manioc, en prêtant attention à tous ces êtres et à leur enlacement comme faisant partie intégrante du monde vivant à partir duquel on peut comprendre les processus de vie du cultigène et des *baloni*. Le devenir du manioc peut être envisagé comme un maillage ou un tissage des lignes de vie enlacées dans le nœud du champ (Ingold, 2016; 2017).

En marge du schéma arborescent privilégié par certains agronomes, je veux comprendre comment dans le nœud d'un champ, la bouture du manioc, plante en devenir, trace sa propre voie à partir des interstices de sa liaison avec les humains et les non-humains. Pour ce faire, j'essaie de centrer la réflexion sur l'engagement corporel attentif des *baloni*, sur les diverses manières dont le corps agissant et sentant entre en relation avec les entités humaines et non humaines engagées dans les processus de culture du manioc. Sans hiérarchiser les sens ou isoler certains sens, je mets d'abord l'accent sur la synesthésie ou la conjugaison des sens. Il faut mettre au premier plan le corps, ce qui amène à une réflexion soutenue à partir des expériences multisensorielles qui émergent dans le cadre de l'action. Je peux savoir comment le manioc et l'humain s'affectent l'un et l'autre aux différentes étapes de la croissance de cette plante. Ensuite, je peux comprendre comment le manioc comme plante en devenir s'entrelace avec le complexe rhizomique d'êtres qui l'entourent et, peut-être, d'où il émerge. Le manioc pousse à l'ombre d'autres plantes cultivées ou non, à côté des végétaux, animaux et des microorganismes. Il est question de savoir comment émergent les possibilités de vie du manioc à partir des nouages et tissages non intentionnels qui se développent dans un champ de manioc, dès lors que des modes de vie divergents sont rassemblés.

Ce choix d'étudier les relations entre être humains, manioc et non-humains me conduit à aller au-delà des approches conventionnelles des relations sociales. Je peux ainsi penser le champ du manioc en termes de nœuds et l'expérience des *baloni* avec le cultigène comme un processus de tissage sans finalités prédéterminées, enraciné dans les relations entre les lignes de vie humaine et non humaine. Cela étant dit, le devenir croisé des humains et du cultigène peut être appréhendé à partir de trois mouvements complémentaires : lignes de vie, nouages et tissages.

Les trois concepts, bien que faisant écho à Ingold, proviennent du terrain, précisément des perceptions qu'ont les *baloni* des processus vitaux. Alors que la vie sociale consiste en un tissage à travers lequel se nouent des échanges entre humains, avec les non humains, les *baloni* utilisent les termes locaux pour décrire l'interpénétration des êtres vivants dans les processus de croissance du manioc. *Bofusi*, plante ou implantation (en langues *longando* et *lomongo*) est une rencontre transformatrice des lignes de vie, des êtres vivants, à partir de laquelle émerge la plante en devenir. *Botsa*, aménagement de l'espace forestier à cultiver (en langue *lomongo*) met en évidence cet entremêlement du champ de manioc et du champ cosmique, ce qui en fait non pas un espace clos, délimité et figé, mais un nœud. *Nengo*, tissage (en langue *longando*) renvoie aux différentes pratiques visant à protéger de l'envoûtement aussi les corps humains et non-humains que le champ de manioc. Dans les trois chapitres suivants, j'essaie de montrer comment les trois termes provenant du monde des *baloni* rejoignent et informent à leur tour les concepts issus de l'ethnographie contemporaine (Ingold), devenant ici des métaphores structurantes pour comprendre les devenir croisés des humains et du manioc.

Chapitre 3 : Lignes –Bofusi- Enlacements des vies humaines et non-humaines

La culture du manioc comprend l'aménagement de l'espace incluant le défrichage, la préparation du sol et le labour moins profond ainsi que l'implantation des boutures et de longues périodes d'entretien. En me situant dans la perspective de l'engagement attentif de Tim Ingold, et celle de l'interrelation organique de Devisch, je montre que l'implantation des boutures comme la plante en devenir (*bofusi*) consiste en un faisceau de lignes. Au sein des champs familiaux, la personne, la bouture, le sol, les insectes, les animaux et les végétaux sont des lignes de vie qui se rencontrent de manières fortuites et transformatrices tandis que dans les champs-écoles, ce ne sont que de simples ressources. Plus qu'une adaptation aux conditions locales de production, l'implantation des boutures, *bofusi*, consiste en un mouvement de mise en correspondance et d'attachement des humains avec la plante, en s'agençant à ces lignes de vie humaine, animale, minérale, spirituelle et végétale.

La première section décrit la culture du manioc dans les ruines des plantations, en soulignant les expériences corporelles des humains en dialogue avec le monde habité, leur attachement aux êtres non humains, visibles et invisibles. La deuxième section, planter à la lisière, qui s'ouvre par un encadré, met en évidence les atouts des forêts en résurgence. L'accent est mis sur les possibilités de vivre du manioc en fonction des interrelations avec les êtres habitant les mêmes forêts, susceptibles de co-animer les champs. La troisième section, interpénétration des lignes de vie dans les champs de manioc, montre dans quelle mesure l'implantation des boutures engage des lignes de vies, végétales, animales et des microorganismes. Dans chaque champ cohabitent des mouvements de vies qui ne sont pas substituables, mais qui peuvent contribuer, chacune de sa façon et avec les autres à leur constitution mutuelle, notamment au devenir du manioc. La quatrième section souligne la mise en correspondance qui peut être ambivalente, à la fois bénéfique ou non, entre le manioc et les autres êtres vivants présents dans un champ. Alors que dans les champs-écoles, les agronomes insistent sur l'adaptation des variétés aux conditions locales de production agricole, ici l'accent est

mis également sur les enlacements multiples entre mains humaines, boutures, sols et autres mouvements de vie en présence. La dernière section, l'attachement aux plantes, montre comment les *baloni* s'engagent intimement avec les multiples variétés de manioc et les autres êtres en présence comme partenaires sociaux. La culture du manioc consiste en une éducation de l'attention et de l'affection. Celle-ci se traduit par cette capacité des humains à prêter attention aux flux et flots de la vie du cultigène d'une part et des formes d'attachement inédites qui s'instaurent entre les humains et les plante, d'autre part.

3.1 Le manioc dans les ruines des plantations

Dans les deux sites de Basankusu et Djolu, les *baloni* cultivent le manioc souvent à la lisière des plantations d'héritage colonial. À Basankusu, Nicolas, un ancien directeur des plantations héritées des colons belges donne un récit qui me plonge au cœur de la vie des *baloni*, notamment les employés au chômage. Entre 1980 et 1996, Nicolas est directeur des plantations, notamment à Lukula, Mayombe au Bas-Congo, Bokungu, précisément à Botuna dans la province de la Tshuapa. Pendant la guerre dite de libération menée en 1996 par Laurent désiré Kabila, leader de l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo (AFDL), Nicolas passe trois mois dans la forêt avec un expatrié portugais, son collaborateur direct. Au moment de la réalisation du terrain, Nicolas est directeur de la Caritas à Basankusu. Avant d'occuper ce poste, il commence à s'impliquer au sein des Organisations non gouvernementales (ONG), en commençant par Mbandaka, en passant par Boende avec l'organisme Action contre la faim, jusqu'aujourd'hui à Basankusu avec Caritas-Congo. Le récit est tiré de la conversation avec Nicolas le 04-07-2019 à Basankusu. Nicolas décrit les conditions de vie des gens dans les plantations en soulignant deux dimensions : les relations et activités professionnelles ainsi que celles extraprofessionnelles. Quelques éléments importants permettent de comprendre la vie des employés dans les plantations : le recrutement des employés, la plantation et son implantation, le personnel de la plantation, les conditions de travail dans les plantations, le déboisement des forêts et le rajeunissement des plantes cultivées, l'acte de planter et l'entretien des plantes par des produits chimiques, les

activités extra professionnelles après une journée typique de travail à la plantation, les lisières et les blocs abandonnés pour la culture du manioc.

À Basankusu, précisément à la CCP, je participe aux activités avec les employés au chômage. Nicolas m'aide à comprendre en premier lieu les modalités de recrutement des employés dans les villages proches ou éloignés. Le recrutement est une délocalisation, un déracinement des humains pour aller répondre aux besoins de la plantation. L'installation des personnes recrutées dans les camps de fortune, sans possibilité de stabilité matérielle et financière, est un phénomène récurrent à travers les plantations d'héritage colonial, que ce soit à la CCP ou à la SOBOL.

Le recrutement des employés pour organiser les activités professionnelles
<p>Chercheur : pouvez-vous me parler de la vie des gens dans les plantations ?</p> <p>Nicolas : la vie dans la plantation peut être appréhendée en deux dimensions. La première dimension concerne les relations et activités professionnelles. La deuxième dimension est celle des relations et activités extra professionnelles.</p> <p>Pour organiser les activités professionnelles, chaque compagnie va recruter des ouvriers dans les villages où elle estime qu'il y a du potentiel de trouver une bonne main-d'œuvre disponible et efficace. La compagnie se prépare bien financièrement et entre en contact avec les chefs coutumiers. Lorsque les ouvriers recrutés arrivent dans la plantation, il faut les installer à côté d'autres employés, notamment les personnes provenant des villages à proximité. En ce qui concerne l'installation, on a la même structuration un peu partout comme on voit ici à la Compagnie des Cultures et des Plantation Lisafa. Même si les noms des compagnies diffèrent, on a les mêmes principes.</p> <p>Depuis quelques années, la loi l'interdit le recrutement. D'abord il y a la question des traitements des ouvriers après la fin du contrat ou le licenciement. La prise en charge et les indemnités de sortie n'étant pas toujours garanties par l'employeur, ces personnes sont délocalisées. Sur les plans des droits de la personne, ces gens n'ont plus de valeur. Ils sont en quelque sorte minimisés. Le recrutement réduit également la disponibilité de la main-d'œuvre au niveau des villages, ce qui peut avoir des incidences sur le développement local.</p> <p>Moi, j'étais directeur de plantation, responsable des activités de culture, d'exploitation, de transformation- parce qu'on avait de grandes usines-, et de l'évacuation au port pour l'acheminement à Kinshasa. Le directeur de plantation (directeur général ici à la CCP) est responsable de la gestion du personnel, des finances, équipements, matériels, et produits.</p>

Les employés habitent la concession de la plantation. Celle-ci comprend les forêts acquises auprès des chefs coutumiers pour la production, les espaces cultivés, les usines, les élevages, le charroi automobile et les camps. Les employés connaissent les limites de la plantation par rapport aux villages avoisinants.

La plantation et son implantation

Chercheur : d'après ce qui vient d'être dit, si on parle de plantation, cela veut dire...

Nicolas : la plantation veut dire la concession, c'est-à-dire les forêts occupées, les espaces cultivés, les camps des ouvriers, les installations de la société, les usines et les élevages, le charroi. Tout cela constitue la plantation, au lieu de dire société. C'est une concession privée de la société avec des limites bien déterminées. Aux alentours, c'est le milieu des villageois. Quitter le village pour le travail ne pose pas de problèmes. Mais avant de traverser à la plantation pour une activité personnelle, il faut une autorisation. Sinon c'est une violation puisque la société avait pris des ententes avec les villageois qui lui ont cédé cette partie du village. Le Directeur de plantation est responsable de tous ces aspects. Il rend compte à la direction générale qui est à Kinshasa.

Chercheur : quelle est la démarche pour implanter une plantation?

Nicolas : on commence par la demande officielle de terres auprès des chefs coutumiers. Les services de cadastre établissent des limites et les titres fonciers. Il faut que ces documents soient signés par le conservateur. Pour les grandes sociétés, il faut valider à Kinshasa. Les sociétés détiennent des titres d'une échéance de 25 ans d'exploitation renouvelables. Mais on a des difficultés puisqu'à certains endroits les gens sont éveillés. Étant donné que les conditions des ouvriers sont précaires, c'est aussi une façon de repousser la société. Vous maltraitez nos populations. Nous avons cédé le terrain uniquement pour 25 ans. Comme les villageois n'ont pas d'espaces pour cultiver le manioc, ils ont commencé à organiser des champs dans certaines étendues cédées jadis à la société. Tout cela a donné lieu à des procès.

Au sein d'une plantation, les employés travaillent sous la supervision de plusieurs responsables : surveillants, assistants ou chef de plantation pouvant être des agronomes et des vétérinaires. Le directeur des plantations coordonne tous les services et décide en dernier lieu de tous les aspects de la vie des employés dans une plantation : salaire, soins médicaux, logement et conditions de travail.

Le personnel de la plantation

Chercheur : pouvez-vous me parler du personnel de la plantation?

Nicolas : au niveau de chaque plantation, il y a différentes instances en commençant par les ouvriers, les surveillants, les assistants de plantation où chef de plantation. L'assistant de plantation est responsable d'une division. Il contrôle des effectifs allant de 500 à 1000 personnes, y compris leurs familles. Au niveau de l'usine, il y a des charrois. Si c'est une usine de caoutchouc, on a des installations pour traiter, sécher, emballer et entreposer le caoutchouc (latex). On va aussi acheter d'autres produits dans les villages. Ils sont également traités et emballés et entreposés à l'usine. C'est une activité connexe.

En ce qui concerne les ouvriers, c'est le directeur des plantations qui est responsable de tout, c'est-à-dire de leur vie et de leur mort dans la plantation. Le directeur a ses collaborateurs dans les plantations qui contrôlent les employés, p. ex les agronomes et les assistants vétérinaires. Sur les plans techniques, à savoir le garage et les usines, administratif et social, il a aussi des collaborateurs. Sur le plan social, il y a quelqu'un qui s'occupe de la vie des ouvriers. Les ouvriers bénéficient de la ration et ils prennent aussi certains biens sous forme de prêt dans les cantines. Le directeur est informé sur tous les aspects de la vie des ouvriers pour qu'il puisse prendre des décisions.

Les conditions de travail sont généralement précaires, notamment l'horaire matinal pour se conformer aux exigences de la production et l'exposition aux produits toxiques.

Les conditions de travail dans les plantations

Chercheur : quelles sont les conditions de travail dans les plantations?

Nicolas : les conditions de travail dans les palmeraies et dans l'hévéaculture sont très précaires. Vous vous réveillez très tôt le matin parce que c'est une exigence de la culture. Quand vous venez saigner le caoutchouc pendant qu'il fait frais, la pression osmotique (en rapport avec l'osmose) n'est pas forte. Cela permet à la plante de libérer le latex qu'il contient. Lorsque la pression extérieure devient plus forte à cause de la chaleur, la plante ne peut plus libérer de latex. Ça diminue la production. Dans la palmeraie on doit attendre que le temps soit clair pour distinguer les fruits mûrs des fruits non mûrs.

Sur le plan de la tâche l'ouvrier, ici le saigneur, a plus de 350 à 500 arbres d'hévéa à saigner par jour. Il doit saigner tous les arbres. S'il commence le travail à 6h il doit commencer la récolte autour de 9h. Il doit faire ce travail avec beaucoup d'attention comme un médecin puisqu'il doit seulement toucher l'écorce et non pas l'arbre. Il doit bien régler la pente et s'assurer que les vases ne contiennent pas de saleté. Il doit mettre des produits chimiques anticoagulants. La récolte doit se faire à temps, sinon le latex va se coaguler. On achemine à l'usine. La quantité déclarée à l'usine doit correspondre à celle qui sera versée dans les bacs à l'usine. C'est bien standardisé. À la réception, on apprécie la quantité et la qualité. Si la qualité est mauvaise, l'ouvrier fait l'objet d'interpellation auprès du directeur. Il peut écopier de sanctions. L'usinage se fait d'habitude la nuit. Une fois que le caoutchouc est traité, emballé et stocké, de gros véhicules transportent jusqu'au port pour l'acheminement par bateau à Kinshasa.

S'agissant des forêts occupées, les habitants disparaissent progressivement. Les arbres, animaux, oiseaux, reptiles et insectes sont éliminés. Il n'existe aucun programme de reboisement. Les employés procèdent uniquement au rajeunissement des plantes cultivées : palmier, hévéa, cacao.

Déboisement des forêts et rajeunissement des plantes cultivées

Chercheur : si on revient un peu à la plantation est-ce qu'il y a un programme de reboisement?

Nicolas : en ce qui concerne les plantations on parle de rajeunissement .il n'y a pas de reboisement de la forêt, mais quand les arbres à hévéa atteignent 40 à 50 ans il faut les rajeunir. Pour cela nous avons un parc à bois où on faisait la technique de greffage, la symbiose des caractéristiques des variétés. D'un côté vous pouvez avoir un arbre qui résiste à l'hivernage et un autre qui donne une bonne production. Le greffage des variétés donne un arbre qui résiste à l'hiver nage et donne une bonne production.

Chercheur : l'essentiel c'est d'avoir des plantes qui donnent une bonne production, mais aujourd'hui avec le recul est-ce que vous pouvez imaginer les conséquences des plantations sur le plan écologique ?

Nicolas : certainement il y a un impact. L'implantation de la plantation dans une contrée a un impact sur l'écologie. Ça détruit les écosystèmes. On commence par le déboisement. Il faut abattre les arbres. Or un arbre participe à l'équilibre de l'écosystème. Il y a des lianes qui sont là-bas. Il y a aussi des animaux qui vivent aux dépens de cet arbre. Il y a des insectes et tout ce qu'on peut consommer. Lorsque vous abattez l'arbre, il s'en va avec tous ses atouts. Vous ne venez pas remplacer cet arbre, mais vous venez plutôt planter le palmier ou l'hévéa. Le palmier par exemple n'a pas la même capacité de séquestration du carbone que l'arbre Bokungu. Il y a un impact sur l'équilibre de l'écosystème et de la biodiversité puisque la forêt n'a plus autour d'elle tous ces atouts. Il y a un déséquilibre qui se crée et je crois que c'est une des raisons de la disparition de certaines espèces animales.il y a des espèces qui ont disparu parce qu'on avait détruit d'autres espèces à proximité, le cas des fruits *matope* par exemple pour le singe (pour les humains aussi). S'il n'y en a plus, les singes sont obligés de se mouvoir pour aller chercher ailleurs.

Ce qui est fascinant, c'est l'implantation des nouvelles plantes qui commence au germe et passe par la pépinière pour suivre le développement de la graine ou semence. Ici la plante est isolée de son environnement et il faut chaque fois s'adapter aux nouveaux

conditionnements, l'utilisation des produits chimiques est recommandée pour l'entretien chimique afin d'éliminer les mauvaises herbes et les insectes.

L'acte de planter et l'entretien des plantes par des produits chimiques

Chercheur : si on aborde l'acte de planter, l'implantation comment ça se passe ?

Nicolas : le palmier comme toutes les plantes industrielles, on ne les plante pas de n'importe quelle façon. On commence par le germe, un dispositif qui permet de suivre le développement de la semence. La semence vit comme un être humain. Vous prenez la graine et vous mettez dans ce dispositif qu'on appelle germe. Le germe donne à la graine les conditions pour s'étendre, se développer. Du germe la plante passe à la pépinière. Après la pépinière il faut chercher à acclimater la plante au nouvel environnement. C'est la phase de l'implantation définitive. Vous avez préparé le terrain vous avez fait le piquetage et l'alignement. Vous venez mettre en place le palmier, l'hévéa ou les cacaoyers pour que pendant x temps la plante se développe.

Chercheur : l'entretien des plantes est indispensable, mais que pensez-vous de l'utilisation de produits chimiques ?

Nicolas : dans les plantations, l'utilisation de produits chimiques constitue une des mesures d'accommodation. Dans le secteur de palmier par exemple il y avait une pénurie de main-d'œuvre pour la coupe des régimes et l'entretien de plantations. Une des mesures d'accommodation c'est l'utilisation de l'entretien chimique. On fait l'épandage de produits chimiques, mais qui, à la longue, a été interdit en raison des conséquences sur le sol. Pour l'abattage on utilisait aussi l'arsenic de soude. Vous prenez une quantité d'arsenic que vous diluez. Vous percez les troncs d'arbres et vous injectez le produit dedans. Après un temps ça attaque la partie intérieure de l'arbre ou du palmier en cas de rajeunissement. L'arbre ou le palmier tombe de lui-même sans que les gens viennent l'abattre. On utilise aussi l'arsenic pour éliminer la mauvaise herbe. Les ouvriers se servent de pulvérisateurs. Au lieu de demander aux ouvriers de faire du sarclage, les herbes et les feuilles tombent facilement. Tout ça joue sur la production. Après on a abandonné ça. L'arsenic de soude est un poison violent.

En marge des obligations la plantation, les employés ont des activités extraprofessionnelles, ce qui leur permet, autant que possible, de suppléer au déficit sur les revenus.

Les activités extra-professionnelles après une journée typique de travail à la plantation

Chercheur : qu'est-ce qu'une journée typique et le travail d'un ouvrier dans la plantation ?

Nicolas : quand j'ai décrit le travail à la plantation, j'ai dit qu'il y avait des travailleurs qui étaient occupés de 6h à 9h00 du matin. Une fois qu'un employé a pesé et acté sa production, sa journée de travail est finie. Les autres sont là pour transporter ou travailler à l'usine. Après le travail à la plantation pour à l'usine les ouvriers ont des activités extra-professionnelles. S'il travaille la journée, il prend l'autre partie pour ses activités personnelles. Si c'est un ouvrier qui travaille à l'usine ou une sentinelle qui travaille la nuit, il a toute la journée pour ses activités extra-professionnelles. Alors le responsable est à l'état de veille nuit et jour.

Chercheur : quelles sont les activités extra-professionnelles des ouvriers ?

Nicolas : avant que la société ne soit implantée, les ouvriers étaient des paysans. Ils faisaient l'agriculture ou la chasse. Une fois arrivés dans la plantation, ils mettent à profit leurs atouts pour suppléer au déficit sur les revenus. Dans toutes les sociétés, le salaire des ouvriers ne permet pas de nouer les deux bouts du mois. Je me souviens d'un travailleur à Bikoro, un pygmée. Un jour, le DG est venu après plusieurs jours de litige, mais avec une augmentation de salaire. Il pensait qu'il allait satisfaire les ouvriers. Pour payer les salaires, il est allé dans une division et moi je me suis occupé d'une autre. Quand on les a payés, un seigneur a pris son argent et il a brandi devant les DG. Tout ce que vous avez dit là...pensez-vous que je vais acheter une pièce d'étoffe à mon épouse avec cet argent ? Le DG était fâché et il a demandé de révoquer l'employé. Voyez un peu le capitalisme. J'ai ouvert cette parenthèse pour montrer que les gens, pour survivre, doivent mettre à profit les atouts qu'ils avaient développés au village avant la profession.

Les employés cultivent des champs à la lisière des plantations. Les responsables leur accordent des espaces pour planter le manioc et d'autres cultures associées. Les employés doivent parfois composer avec les sols difficiles, notamment ceux sur lesquelles on a versé des produits chimiques. Quoiqu'il en soit, la culture du manioc est une activité essentielle à la subsistance.

Les lisières et les blocs abandonnés pour la culture du manioc

Chercheur : mais il faut aussi trouver un espace pour le faire...

Nicolas : la société prévoit toujours un espace pour que les travailleurs fassent des champs, là où on n'a pas encore planté des arbres ou dans les blocs abandonnés. Mais on a constaté que chaque fois qu'on plantait le manioc dans les blocs abandonnés et sur lesquels on avait utilisé des produits chimiques, la qualité du manioc n'était pas bonne. Il y avait des pourritures. Certains ont développé de bonnes relations avec les gens du village. Ils peuvent planter des champs et faire la chasse. Qu'on soit payé ou pas, les ouvriers soutiennent leur famille grâce au manioc. Il y a aussi un petit marché dans la compagnie. Une maman qui prépare la chikwangué (pâte de manioc) va vendre pour gagner un peu d'argent. Mais la culture du manioc ne comble pas vraiment les besoins des familles. On le fait pour la survie.

Les *baloni*, employés au chômage à la CCP, vivent principalement de la culture du manioc. Certains champs sont financés depuis 2000 dans le cadre de programmes d'appui à la production agricole de Caritas et FAO. En marge des programmes officiels, les baloni cultivent des champs familiaux dans des forêts en résurgence. Alors que les programmes soutenus par les ONG investissent tout dans la surabondance d'une seule culture ou de quelques variétés de manioc présélectionnées, dans les champs familiaux, les baloni cultivent plusieurs variétés à côté des cultures associées. Dans les champs financés par Caritas et FAO, les agronomes, en plus d'insister sur la modernisation des pratiques culturales, n'autorisent qu'une seule espèce, une plante qui est génétiquement homogène. Les agronomes distribuent des variétés RAV ou Zizila testées ailleurs, au sein des fermes expérimentales. Ces variétés poussent dans les champs sur l'étendue de la région avec l'idée qu'il s'agit des variétés améliorées, de types doux, à cycle long de 10 à 18 mois.

Selon les agronomes rencontrés à Basankusu, notamment Paul et Jean René, Caritas et FAO distribuent des variétés dites améliorées en raison de leur capacité de s'adapter à un changement d'échelle. En plus d'être d'une prestation productive contrôlable et reproductible, ces variétés seraient résistantes aux maladies, notamment la mosaïque. Eu égard aux estimations de l'Institut national de recherche agronomique, en sigle INERA, les rendements prévus pour les variétés améliorées pourraient être plus

élevés que ceux obtenus à partir des variétés locales. On peut récolter de 10 à 20 t/ha de tubercules. Toutefois, à Basankusu comme à Djolu les rendements dépendent aussi de la capacité des plantes du manioc à s'agencer aux divers éléments de l'environnement. Des rendements sont quelques fois plus faibles que ceux affichés par l'INERA.

Comme à l'époque des plantations coloniales, certains agronomes recrutés par Caritas demandent aux baloni de faire croître le manioc, mais en leur apprenant à adapter la logique de la grande plantation même au niveau des champs familiaux. Cette logique de la plantation, bien qu'elle stimule la prolifération des variétés dites améliorées, élimine progressivement d'autres variétés dites locales²⁵. Une des conséquences des grands projets de culture du manioc financés par Caritas et FAO est, entre autres, ce que l'anthropologue Anna Tsing (2018) appelle une forme de simplifications écologiques. En effet, les vivants, humains et non-humains, sont transformés en ressources, abstraites de leurs milieux de vie. On les prive de leurs partenaires écologiques habituels qui sont perçus comme des obstacles à la production. Ce qui compte, c'est de regrouper de matériaux biologiques de divers endroits distants les uns des autres afin de former une plantation. Puis on transporte à une longue distance des produits cultivés vers différents centres de distribution. On choisit et réunit un ensemble de graines ou boutures homogènes que l'on plante dans une parcelle de terre aménagée et purifiée des divers vivants qui s'y trouvent (déboisement, labourage) et l'on y fait travailler des humains avant d'expédier la production à des acheteurs²⁶. Par souci de purifier les parcelles et d'assurer un système de culture ordonnée, les humains sont réduits uniquement à leur capacité de fournir la force physique nécessaire à l'augmentation de la production. Ici on minimise la dimension de l'être- au monde avec d'autres êtres.

²⁵ C'est la raison pour laquelle, les baloni gardent ce modèle d'agriculture qui est très répandu dans le paysage MLW, dès l'époque coloniale. Les villageois devaient, en plus des plantations financées et créées par des colons, organiser dans chaque village une plantation modèle dénommée plantation pour la tradition (*Bonkoko*), mais dont les activités étaient supervisées par des agronomes encadreurs surnommés moniteurs agricoles.

²⁶ Nous voyons dans ces champs de manioc financés par les ONG, ce que nous appelons, à la suite d'Anna Tsing, les lieux de simplification écologique qui est une opération d'abstraction.

Cette logique dite Plantacionocène est une sorte d’esclavage des plantes qui mène à l’esclavage humain²⁷. Dans les projets de Caritas, les agronomes demandent aux *baloni* non seulement d’homogénéiser les cultures, mais également d’éviter d’avoir beaucoup d’espèces vivantes côte à côte. Au fil du temps, les humains, comme les plantes du manioc, sont dans une situation d’insensibilité à la transformation par des rencontres indéterminées avec d’autres êtres vivants (Latour *et al.*,2018, p. 590). On assiste à une opération de simplification ou d’abstraction qui ne tient pas compte des enlacements des mouvements de vie présente sur une terre. Les activités de culture du manioc consistent à éliminer la diversité, tout ce qui ne rentre pas dans les cadres du projet. Dans ces conditions, on sépare une terre à cultiver le manioc des autres êtres vivants, animaux, plantes, bactéries, voire des relations qui les rendent vivants. Par conséquent, on subit une série d’horreurs enchevêtrées, climatiques, biologiques et sociales (Taussig,2018).

En revanche, à côté des champs financés par Caritas et FAO, les *baloni* cultivent des champs familiaux. À travers ces champs cultivés à la lisière des plantations, le manioc pousse à côté d’autres cultures vivrières. Ce qui est fascinant ici, c’est cette capacité du manioc à croître à la fois à côté d’autres êtres vivants et dans des endroits très ingrats, des lieux apparemment peu accueillants qui manquent parfois de nutriments. Je me suis émerveillé du potentiel de vie du manioc ainsi que du rapport avec d’autres mouvements de vie en pensant surtout ce que cette plante peut encore pour pousser sur les ruines des plantations. Le manioc pousse dans ces forêts dévastées notamment par la sylviculture, la culture du palmier à huile et de l’hévéa pour extraire du caoutchouc, mais sur lesquelles repoussent des jachères abritant le cultigène dans une forme de symbiose avec d’autres arbres, insectes, champignons, petits animaux.

²⁷ Voir Myers, Natasha (2016) et Michael Taussig (2018).



Figure 2: Champ de manioc à la CCP. Photo de l'auteur, 25.06.2019.

Toutefois, il me manque un petit élément de compréhension, à savoir comment cette plante pousse dans ces lieux dévastés. Au cours des conversations à Basankusu, les *baloni* soulignent que le manioc s'adapte facilement aux conditions écologiques locales. Contrairement à d'autres plantes, le manioc pousse dans différents types de sols, qu'ils soient légers et sablonneux ou arides et pauvres. Ici le manioc pousse facilement puisque l'humus des sols est généralement recouvert des matières organiques à la suite de l'exploitation forestière. De gros arbres ont été abattus et brûlés dans la plupart des forêts, ce qui laisse pousser tous ces arbres adventices. Même dans des lieux dévastés où les activités humaines, agricoles et industrielles, ont introduit de grandes perturbations, on trouve du manioc qui pousse en s'accommodant avec d'autres plantes. Le manioc aide les arbres à pousser, notamment dans des terrains difficiles en enchevêtrant les racines et en rassemblant pour l'arbre des nutriments, de l'eau afin que l'arbre puisse pousser. Des insectes trouvent aussi refuge dans la plante, en plus de se nourrir de ses feuilles et tubercules. Grâce à la capacité à nourrir les insectes et les animaux d'une part et à

s'adapter aux conditions écologiques difficiles d'autre part, le manioc prospère dans des endroits plus ou moins hostiles, moins fertiles.

Sans pour autant ouvrir la possibilité de nouveaux dommages, suivre le manioc d'une extrémité à l'autre du paysage MLW me guide vers des possibilités de coexistence dans des environnements perturbés, en raison des plantations et de l'exploitation forestière à grande échelle. Curieusement, le manioc me montre un type de survie collaboratif à côté des autres mouvements de vie parfois menacés habitant les mêmes forêts endommagées. En effet, ce ne sont pas uniquement les *baloni* qui ont créé les conditions propices à l'émergence du manioc, mais on en trouve énormément grâce aux plantations et aux activités sylvicultures précédentes ayant contribué à l'émergence des autres êtres en présence. Ici les *baloni* plantent le manioc à la lisière, en entrant en dialogue avec les animaux et les végétaux, les microorganismes et les êtres invisibles.

3.2 Planter à la lisière

Le 22 juin 2019, à la tombée jour, je rencontre le notable André qui traversent le champ de Louise. Le notable est vite intéressé par ma présence. Non seulement sa verve oratoire pour décrire les forêts et l'histoire des plantations m'éblouit, mais aussi l'importance qu'il accorde à la culture du manioc en situation de précarité. Les employés au chômage à la CCP et les autres familles à Basankusu cultivent le manioc pour l'alimentation. Je prends un rendez-vous pour écouter André. Au cours de notre conversation le jour suivant, André met l'accent sur l'exploitation des forêts et des humains par la CCP d'une part et d'autre part sur les possibilités de vivre du manioc et des humains dans des forêts dévastées, mais aujourd'hui en résurgence.

Le récit du notable André : les atouts des forêts en résurgence

Lors de notre conversation, nous parlons de la présence et des activités de la société ici à Basankusu.

Oui la CCP nous a causé d'énormes dommages. Nous savons que notre vie est dans la forêt. Nous devons cultiver pour manger, mais la CCP s'est accaparée de vastes superficies de terre. Nous n'avons jamais bénéficié de ces actions. Or dans cette forêt les hommes pouvaient tendre des pièges. Nous pouvions aussi ramasser les chenilles, mais la CCP a détruit tout ça. Tous ces arbres qui auraient pu nous aider à obtenir des planches. Les gens du village n'ont plus d'espace pour cultiver ou faire que ce soit. Si on prend l'exemple de village Bomate et Lilangi (près de la CCP), leurs enfants n'auront jamais cette opportunité de ramasser des chenilles. Il n'y a plus de forêt. Quand la CCP exploite des forêts, elle nettoie tout. Aucun arbre ne reste. Elle a tout dévasté. Une première conséquence, la CCP nous a tués (privé de moyens de survie).

La CCP nous a corrompus par manque de connaissance. Les gens du village n'ont pas mesuré l'importance de la forêt. Ils se sont précipités pour recevoir le petit droit de jouissance offert par la CCP. J'ai eu une conversation avec un de mes amis du groupement Lisafa, à quelques kilomètres de la CCP, il m'a dit ceci : lorsqu'ils ont signé une entente avec la CCP, la compagnie leur a donné de l'argent et les familles ont commencé à consommer des bassins de poissons. Ils oublient qu'il y aura des conséquences à l'avenir.

Une autre manière de détruire Basankusu est la suivante : quand la CCP est venue s'implanter ici elle n'avait pas de main-d'œuvre, c'est-à-dire des ouvriers pour la production. Il y avait le système de recrutement des bongando à Djolu. Les agents recruteurs de la CCP recrutent des personnes dans leur village pour les amener ici chez nous à Basankusu. Si les activités de la CCP tiennent aujourd'hui, c'est surtout grâce à la population bongando. Quand les bongando sont arrivés ici, la CCP les a fait travailler. Ces gens ont eu des enfants ici. Un homme Bongando qui est arrivé ici seul, avec sa femme, a fait plusieurs enfants après quelques années. Les enfants ont fait également des enfants, ainsi de suite.

Plus tard, la CCP les a mis à la retraite sans les rapatrier dans leur village natal comme elle le fait avec les expatriés. La CCP a abandonné des personnes humaines. Comme les employés à la retraite n'ont pas les moyens de retourner au village, ils sont restés ici à Basankusu. Pour survivre, il faut qu'ils aillent dans la forêt. C'est pourquoi vous les trouvez un peu partout dans les campements. Et elle le fait même aujourd'hui parce que si quelqu'un est en infraction la CCP va le révoquer. Après on va venir le déposer ici au petit marché Ekutanaka, à l'entrée de la ville de Basankusu.

La société a augmenté la difficulté ici à Basankusu puisque dans ces conditions les Bongando ne savent pas quoi faire. On n'a pas construit ici. Comment pourrait-on loger ? Heureusement à Basankusu on accueille les gens. Si vous n'avez pas de toit, une personne peut vous héberger temporairement. Vous allez autant que possible enlever l'herbe dans la cour. S'il n'y avait pas ce système comment les gens allaient-ils s'y prendre ? À part les logements les personnes abandonnées par la CCP organisent des champs de manioc. Cependant, il faut trouver des espaces à cultiver. Voilà la difficulté. La CCP, l'unique société que nous avons accueillie, a détruit les forêts de Basankusu, les vies humaines. Quoi qu'il en soit, il faut que les gens organisent des champs de manioc à la lisière des plantations afin d'assurer la vie des familles.

D'après le récit du notable André, il se pose désormais la question de savoir dans quelle mesure les forêts endommagées par la CCP continueront d'être un espace viable pour les êtres humains où ils peuvent cultiver et vivre. Dans ces forêts colonisées par la CCP, on a souvent l'impression qu'il ne sera pas possible de survivre. Les arbres sont dévastés et les sols sont détruits. Au fil des années, la CCP comme d'autres sociétés dans la région, le cas de SOBOL, concevait ces écologies dans l'unique but économique de créer des actifs (assets) pour de futurs investissements (Tsing, 2018). Les plantations ont

contribué énormément à supprimer tous les êtres qui ne peuvent être identifiés comme de possibles actifs : végétaux, animaux et microorganismes. Elles ont également créé des perturbations dans la vie des humains vivant principalement de la forêt : perte de la biodiversité occasionnant des maladies, menace à la vie.

Cependant, à plusieurs endroits, les employés au chômage tentent de repérer les écologies vivables, notamment des jachères et des forêts, permettant la culture du manioc. Les *baloni* vivant des salaires de misère organisent des champs là où la forêt était brûlée, mais sans que les sols soient complètement détruits par des substances toxiques. Bien que le feu diminue les possibilités d'avoir des assemblages multispèces, d'autres plantes et semis germent dans les cendres. D'autres arbres reviennent avec le temps, ce qui suppose le renouvellement des relations interspèces qui rendent possibles l'existence et l'équilibre des forêts et par conséquent la culture du manioc.

Les champs de manioc sont organisés dans les jachères, des forêts autrefois exploitées pour l'implantation de l'hévéa et du palmier à huile, aujourd'hui en pleine résurgence. Les *baloni* conservent la diversité floristique et faunique à la fois en raison de la contribution à la fertilisation du sol et d'autres usages sociaux. Par exemple, dans plusieurs champs à Djolu, on laisse pousser les arbres, dont l'écorce, et les feuilles servent à neutraliser les poissons (*biita*), empoisonner les flèches de chasse (*Loliki*), avoir la potion pour l'ordalie (*nsamba*), les thérapies en situation de convulsion (*biiyo*) et d'impuissance sexuelle (*Lokemia*). Rare essence dont le feuillage est utilisé pour la thérapie et le rituel, le *bokako* est la plante pionnière par excellence utilisée en cas de convulsion comme dans les rituels visant la protection et le renforcement de la vie. Certaines racines et feuilles sont aussi essentielles pour attirer ou repousser les humains comme les mauvais génies.

Dans les jachères de trois à cinq ans poussent des arbres, notamment des parasoliers, de petits et grands arbres à chenilles ainsi que d'autres abritant les petits animaux, insectes, oiseaux et reptiles. Le sol est approprié à la culture du manioc. En marchant dans les nouveaux champs de Pascaline ou ceux des membres de son groupe à

la CCP, les *baloni* m'indiquent progressivement ce que permet telle jachère pour la croissance du manioc. À travers l'attention corporelle, je perçois les affordances de l'espace aménagé. À la suite des *baloni*, il faut jeter un coup d'œil un peu partout, à droite, à gauche, en haut, en bas, pour examiner attentivement la couleur et la qualité des sols, les modes d'habitation et les usages antérieurs des espaces par les humains et les non-humains. Les *baloni* m'apprennent à mettre en œuvre mon corps pour connaître l'état des sols. Au cours du cheminement, ils me suggèrent de prêter attention non seulement à ce qu'il y a dessus, mais aussi ce qu'il y a dessous, en touchant et en sentant le sol. Par l'engagement corporel attentif, notamment le toucher, les *baloni* connaissent la texture des sols et leur évolution sous l'action du climat.

Alors que dans les champs de manioc, la diversité des boutures est ici très remarquée en dépit des éléments qui nuisent à la croissance des plantes, leur devenir est aussi lié à la température²⁸. À la CCP, au cours de notre marche à travers les champs, les *baloni* s'inquiètent de la sécheresse qui gagne progressivement les forêts et les eaux. Louise et les membres de son groupe s'inquiètent ici des phénomènes de sécheresse inhabituelle. Le manque d'eau exige d'adapter des pratiques culturelles pour ne pas détériorer les terres. La sécheresse peut avoir une incidence majeure sur la qualité des sols et sur la croissance des plantes. Les plantes dépendent d'autres éléments du milieu, au premier rang desquelles figurent les sols, l'énergie lumineuse et l'eau. Les boutures étant plantées à proximité de l'interface entre le sol et l'atmosphère, elles sont exposées à des conditions physiques variables, notamment la température²⁹. En raison du dérèglement des températures, les *baloni* éprouvent souvent des difficultés à suivre la croissance des plantes. On doit connaître la température à laquelle les plantes sont exposées au cours de leur développement. Cependant, il faut aussi laisser les sols travailler par eux-mêmes puisque certaines pratiques culturelles peuvent préserver ou non la vie du sol.

²⁸ Weather au sens ingoldien du milieu habité, pour contraster avec le climat

²⁹ Voir aussi Boiffet, L., Laurent, F., Richard, G. coord. (2020). Ouvrage cité

À Djolu, que ce soit à Lingomo ou à Yaloola, l'état du sol, et les propriétés qui en résultent sont très variables et évolutifs. Dans les champs à Yaloola, Madeleine évoque à la fois le dérèglement des saisons et l'exploitation abusive des forêts d'abord par la SOBOL et ensuite par les commerçants impliqués dans l'industrie d'exploitation du bois. Le constat est presque unanime. L'augmentation des chaleurs et la déshydratation progressive détruisent les plantes dans les champs. Bien qu'ayant accès à la lumière, les rayons solaires détruisent les jeunes plantes -les parties aériennes photosynthétiques-, ce qui ne facilite pas la progression des racines en profondeur. Les *baloni* inventent de nouvelles façons de faire, notamment l'association des cultures pour protéger les plantes de manioc, car il est aujourd'hui difficile, à certains endroits, de réunir les conditions indispensables à la transformation des boutures en plantes viables. En situation de sécheresse accrue, les boutures et les jeunes plantes brûlent rapidement sans enclencher aucune transformation. À l'instar des humains, les plantes peuvent, en raison de conditions de milieu défavorables, manquer d'eau et avoir soif comme des humains, ce qui freine le flux de la vie.

Mon expérience d'itinérance à travers les champs m'apprend également à prêter attention à certains animaux et insectes, susceptibles de jouer un rôle dans le devenir croisé des humains et du manioc. Dans les cendres des plantations de la CCP et de la SOBOL, habite une faune diversifiée qui participe à l'animation de cette vivacité forestière. Aux alentours des champs, les *baloni* me montrent des traces des cochons, des terriers des rats et des porcs-épics qui viennent aussi se nourrir de tubercules. Le plus souvent, ils tendent des pièges à l'endroit où traversent les animaux.

Pour les *baloni*, les interrelations entre l'animal et le végétal peuvent également augmenter ou diminuer le potentiel de vie des humains et le devenir des plantes cultivées, en l'occurrence le manioc. Alors que plusieurs animaux et insectes se nourrissent des plantes, leur présence est aussi un signe de vie du sol, ce qui offre les possibilités de cultiver le manioc. Les racines s'étendent facilement grâce à la dégradation rapide de la matière organique en surface. Dans ce cas, tout ce que l'espace aménagé pour organiser le champ peut donner ou offrir est non seulement perceptible, mais est aussi perçu par les

humains comme ce qui donne ou non des possibilités d'action. La culture du manioc, notamment l'implantation des boutures est un processus complexe d'interpénétration des lignes de vie.

3.3 L'interpénétration des lignes de vie

L'implantation des boutures est une des étapes clés de la culture du manioc. À Basankusu comme à Djolu, mes expériences avec les *baloni* ne m'entraînent pas sur le chemin de grands projets et programmes de sécurité alimentaire basés sur l'idée d'adaptation des pratiques et des variétés aux conditions locales de production en vue de l'augmentation accrue du rendement. Selon le récit de Nicolas évoqué ci-haut, tout est presque rationalisé dans ce type de programmes: choix et nettoyage complet du terrain en utilisant des produits chimiques, sélections des semences ou boutures devant passer par différentes d'étapes, du germe à la plantation en passant par les pépinières. Bien qu'elle se réalise dans des environnements précaires, la culture du manioc au sein des champs familiaux exige plutôt que les *baloni* s'engagent autrement. On se retrouve plongé au cœur d'un monde constitué de différentes manières de cultiver le manioc : une diversité des mouvements de vie enlacés, un enchevêtrement de variétés de boutures, différentes manières de planter et de vivre avec le manioc.

Chaque champ de manioc est d'abord un brassage de variétés de boutures tout enlacées. Certaines boutures (*mwasi moindo, ngomanda*) proviennent des champs des saisons précédentes tandis que d'autres, produites dans les fermes expérimentales, sont fournies par Caritas et FAO (RAV, MVUAZI). Les variétés portent les noms des couleurs, des animaux, des arbres, des lieux de leur provenance. Elles ont aussi d'autres dénominations selon le contexte. Quelle que soit la provenance, les *baloni* préfèrent les variétés ayant une précocité et de grandes capacités de rendement, pouvant également se conserver longtemps en terre et constituer le surplus alimentaire (Panoff, 1982, p. 36).

Plusieurs variétés de boutures sont cultivées concurremment à travers les champs de manioc selon les fonctions du manioc. Tout est codifié en quelque sorte, mais les usages sociaux du manioc peuvent changer dans un contexte de précarité. Les *baloni* distinguent celles qui fournissent la nourriture principale toute l'année (*Ngomanda, mwasi moindo*) et celles qui n'entrent dans l'alimentation qu'à titre secondaire (ibidem) ou encore celles utilisées uniquement pour la distillation de l'alcool (PAM). Je comprends souvent l'importance de cette distinction entre les variétés de manioc au cours des repas. La consommation du manioc varie au cours d'une cérémonie familiale, de l'accueil d'un étranger ou de l'usage quotidien. Le tubercule du manioc revêt un pouvoir exceptionnel au cœur des relations sociales.

Dans les champs au centre de Basankusu, Louise et ses amies plantent les variétés *Mwasi Moindo* (femme noire) et *Ndjoku* (éléphant) obtenus dans les champs antérieurs et à partir des échanges avec leur entourage. À travers ces champs organisés côte à côte poussent plusieurs variétés de manioc, à côté du maïs, des ignames, des tomates et de la canne à sucre. Au cours des activités, les *baloni* m'apprennent à implanter les boutures en engageant mon corps. Ici les *baloni* mettent également l'accent sur le pouvoir du tubercule de manioc vis-à-vis d'autres plantes.

Plusieurs variétés de boutures poussent à côté d'autres plantes vivrières

Louise : nous sommes arrivés dans mon champ ici à Kobo. Nous cultivons des champs depuis plusieurs années. Je suis arrivée très jeune à Basankusu pour les études. Quand j'étais encore aux études, un homme m'a épousée, m'a rendu mère et m'a abandonné (laissé tomber). En groupe, nous cultivons des champs pour prendre en charge nos familles, nourrir les enfants et payer leurs frais de scolarité. Nous ne pouvons pas vivre sans manioc. On peut faire un tour du champ...

Chercheur : vous êtes arrivée à Basankusu très jeune. Est-ce que chez vous au village, on cultive le champ de manioc comme ici ?

Louise : il y a une différence. Au village on laisse des écartements entre les plantes. Ici c'est le contraire on entasse les plantes au même endroit (Lotoka). Regarde ici, on voit des plantes qui sont presque au même endroit alors qu'au village on laisse les écartements et cela permet aux racines de s'étendre, de se chercher.

Chercheur : quelle variété des boutures avez-vous plantée? ce que je vois ici...

Louise : nous cultivons *mwasi moindo* (femme noire), PAM (programme alimentaire mondial) ou *mpembe*, la variété blanche fournie par Caritas, *nzete ya mbongo* (la plante qui donne l'argent) et *moindo*, le manioc doux avec des feuilles noires. *Mwasi moindo* donne de gros tubercules. Un peu partout ici la variété PAM est aussi répandue. Avant on cultivait seulement *nzete ya mbongo*, mais aujourd'hui tout Basankusu cultive PAM.

Chercheur : d'où viennent ces noms ?

Louise : ce sont des baloni qui fabriquent tous ces noms. Avec *nzete ya mbongo* tu peux récolter entre six et dix mois. Ça donne beaucoup de tubercules. Mais ça tend à disparaître. Depuis qu'on a *mpembe* ou PAM, *nzete ya mbongo* disparaît de plus en plus. Le manioc doux ici est de couleur jaune, mais il est devenu rare à cause du vol. Cette variété de manioc doux est aussi appelée *ewe* ou *mboto*. C'est délicieux comme les patates.

À la CCP Lisafa, Pascaline et les membres de son groupe cultivent les variétés *Mwasi Moindo* et *Pembe*. Dans les champs de manioc, pousse une diversité des plantes, notamment les variétés *mwasi moindo* (femme noire) et *pembe* (blanche), *zizila* et *mvuazi* (fournies par Caritas et FAO) et aussi de cultures associées : maïs, igname et sorgho.

Plusieurs variétés de boutures de manioc plantées

Chercheur : quelles variétés des boutures avez-vous cultivées?

Pascaline: les plantes pour l'alimentation et source de revenus, mwasi moindo (femme noire), pembe, blanche ou PAM (Programme alimentaire mondial).

Chercheur : pouvez-vous me les montrer une après l'autre?

Pascaline: celle-ci c'est la plante dite source de revenus, l'autre est pour alimentation.

Chercheur : en quoi ces plantes sont-elles différentes ?

Pascaline : nous observons les variétés. Nous connaissons celles qui donnent plus de tubercules que d'autres. Nous avons oublié une autre variété qui se nomme Céline.

Chercheur : Pourquoi ce nom?

Pascaline : d'après notre expérience dans la culture des maniocs, on identifie la plante par le nom d'une personne. Cette variété donne de longs tubercules. Un autre bienfait de cette variété est qu'elle donne des tubercules comestibles au bout de 6 mois en grande quantité. Lorsque vous déracinez ne fut-ce que 3 plantes, vous remplissez le panier. La variété pembe ou PAM est aussi précoce.

Chercheur : voulez-vous dire que la variété PAM donne aussi des boutures de qualité au bout de 6 mois?

Pascaline : oui en situation de crise alimentaire, on commence à récolter les tubercules.

Chercheur : Est-ce qu'il existe des variétés qui vous plaisent plus que d'autres?

Pascaline : Bien sûr. Il y a une différence entre les variétés. Nous avons des tubercules qui mûrissent tôt. D'autres prennent un plus de temps, ce qui nous aide à avoir des réserves dans la terre. Progressivement, on va récolter suivant le besoin.

Chercheur : Quelle est la variété qui dure longtemps?

Pascaline : La variété Ndjoku (éléphant) dure longtemps et les tubercules nous servent de réserves sans pourrir.

Chercheur : Ici, il ya beaucoup des fourmis et de vers de terre.

Pascaline : Oui, les fourmis et les vers de terre, nous ne savons pas ce qu'ils font dans la vie et comment Dieu les a créées. Mais, les fourmis et les vers de terre peuvent à la fois détruire les tubercules et faciliter leur extension. Les vers y trouvent un endroit pour vivre. Quand les vers de terre entrent, ils s'installent comme si c'était leur milieu de vie souterraine.

À Djolu, Marie-Gérard et les membres de son association cultivent les variétés *Mwasi Moindo et Ngomanda*, à côté du maïs, de la courge et de l'igname. *Ngomanda* est une variété reçue des grands-parents, et qui est transmise d'une génération à l'autre. Cette variété s'adapte bien au sol limono-argileux et donne des tubercules et des feuilles, en quantité et en qualité. D'autres variétés, *Mbandaka et Mpembe*, proviennent de plusieurs

centaines de kilomètres, ayant réussi à se greffer progressivement au village grâce à des membres de l'association ayant vécu à l'extérieur de Lingomo. Avant leur introduction dans les champs familiaux, ces variétés avaient été multipliées dans les champs expérimentaux. Les *baloni* plantent des variétés ayant le potentiel non seulement d'adaptation au sol, mais aussi de permettre la préparation d'une large gamme d'aliments, notamment la pâte (*chikwangue ou fougou*) et les légumes (*Pondué, sakasaka*). On combine diverses variétés de boutures sous forme de stratégie de production visant à disposer de parcelles de manioc, continuellement productives au cours de l'année. Certaines variétés à cycle court donnent des tubercules comestibles à six ou sept mois alors que d'autres fournissent des tubercules pouvant durer de dix mois à trois ans.



Figure 3 : Je suis aux côtés du porteur des boutures de manioc, photo prise par Paul, le 18.06 2019.

La cohabitation d'une diversité de boutures, poussant les unes à côté des autres, met en scène des enlacements des mouvements de vie végétale qui, du reste, intègrent ou éliminent en partie leurs antécédents culturels. Malgré la diversité des variétés, les *baloni* font une distinction entre manioc doux ou amer. Le manioc doux peut se manger cru alors que le manioc amer contient du cyanure, un poison mortel. En dépit de la toxicité, les tubercules de manioc amer constituent une ressource vitale pour les *baloni*.

Au fil du temps, les *baloni* développent de techniques de détoxification des tubercules de manioc amer. Au cours des conversations avec Louise et les membres de son groupe, ils m'expliquent que les variétés de manioc amer, reconnues par leur toxicité élevée, sont susceptibles de protéger les plantes contre les prédateurs.

En effet, chaque champ de manioc est composé de plusieurs variétés de manioc, amer et doux, à cycles de maturation bien distincts. La cohabitation des variétés est vivement recommandée. Les *baloni* ont la possibilité de récolter des tubercules de manioc à un rythme constant tout au long de l'année.



Figure 4 : Champ de manioc à Lingomo-Djolu, Photo de l'auteur, 08.07.2019.

À Basankusu comme à Djolu, les *baloni* non seulement développent des stratégies de conservation de la diversité variétale, mais façonnent également le milieu forestier en mettant au point des savoir-faire susceptibles d'augmenter le potentiel de vie du manioc. L'implantation des boutures de manioc se réalise manuellement, à l'aide d'une machette ou d'une houe pour creuser un trou ou former un billon. Les *baloni* enfonce les

boutures dans le sol en tenant par la main gauche ou droite. Louise et les autres membres de son groupe, précisément Félicien et Sophie me montrent comment implanter une bouture sur des billons ou des buttes. On insère la bouture à proximité du centre du billon ou de la butte. À mon tour, j'apprends à le faire avec une machette à la main et quelques boutures. Selon Louise, à Basankusu, cette technique assure la stabilité du pied de la plante en devenir, en le rendant plus résistant au vent.

J'apprends également à connaître les boutures et à les apprivoiser avec dextérité. La longueur des boutures varie d'un champ ou d'une personne à l'autre. Cependant, les *baloni* préfèrent les boutures prélevées à partir des plantes mères, jugées en bonne santé et ayant entre 4 à 6 nœuds. Les boutures de moins de 4 nœuds peuvent donner un rendement très bas. Au cours de l'apprentissage, les *baloni* me montrent les différentes manières de planter les boutures. Je dois insérer la bouture dans la terre en tenant compte de la position et l'espacement.

Dans un même champ, les *baloni* m'apprennent différentes façons de planter : des boutures sont plantées de façon verticale, oblique ou horizontale. La mise en terre des boutures prend également plusieurs formes : plantation en profondeur ou superficielle, à la surface du sol. Dans la plupart de cas, les *baloni* évitent une plantation plus profonde pouvant compliquer la récolte. On fait également attention à ce que la plantation ne soit pas trop superficielle puisque l'eau de ruissellement peut déterrer les boutures. Au cours des conversations, alors que je voulais savoir comment ils ont appris ces techniques, les *baloni* mentionnent leurs expériences au village avec leurs parents ainsi que les différents apprentissages à l'école et au sein des champs-écoles. Néanmoins, ils mettent l'accent sur la correspondance entre la main ou le corps, la bouture et la qualité des sols.



Figure 5. À Basankusu, les baloni me montrent comment insérer la bouture photo de l'auteur le 18.06.2019.

À travers les champs parcourus à Basankusu, les boutures ainsi plantées partagent le même milieu de vie avec d'autres habitants humains et non-humains : plantes, herbes, insectes et animaux, vivant côte à côte avec le manioc. Les plantes du manioc poussent à côté du maïs, parfois en harmonie ou en compétition avec les herbes et les insectes. Les *baloni* me montrent différentes pratiques pour maintenir les plantes en vie ou augmenter leur potentiel de croissance.

L'enlacement des plantes de manioc, maïs, herbes, insectes et pratiques
<p>Chercheur : je vois que c'est un nouveau champ. Vous avez semé du manioc et du maïs. Est-ce que le manioc va bien pousser ?</p> <p>Martine: oui, le manioc pousse bien à côté du maïs et c'est joli. Souvent, on a des cultures d'association : manioc, maïs, riz, arachides, courge ... On voit la différence lorsqu'on récolte le maïs. On entretient le champ et le manioc pousse bien. Le maïs donne le <i>mikosa, bianga</i>, une sorte de démangeaison. Ça fait que la plante ne pousse pas bien. Une fois qu'on récolte le maïs, on enlève les herbes la plante exulte, elle est remplie de vie (<i>Bangandju bao fekumwa</i>). Tu nettoies.</p> <p>Chercheur : Je vois ici qu'il y a du maïs et des insectes.</p> <p>Martine: Oui, il y a des insectes. Oui, <i>bito</i> (dynaste du palmier). Ils détruisent le maïs, mais ça ne porte aucun préjudice au manioc.</p> <p>Chercheur : Et ces herbes, il y en a que vous enlevez et d'autre que vous laissez ?</p> <p>Martine : On enlève tout. Certaines herbes détruisent le manioc, d'autres non. Les herbes qui détruisent le manioc sont une sorte de poison. Les herbes entrent en lutte contre le manioc comme si on se disputait les nutriments. On a également des herbes qui provoquent la démangeaison : <i>nkokoloko</i>. On voit parfois qu'à la récolte les tubercules de manioc manifestent des symptômes de maladies. On pense directement à la présence des mauvaises herbes ou des insectes. La bouture est de mauvaise qualité. La bouture était malade et voici les conséquences. Les bonnes herbes, on les garde on les jette autour de la plante pour fertiliser le sol. Ça protège la plante.</p>

Ici les *baloni* expliquent la façon dont ils peuvent coopérer avec les agronomes dans le respect des sciences de chacun. Les pratiques culturelles, les connaissances de l'écologie du manioc peuvent être complémentaires comme ils l'expliquent bien dans ce cas. Les pratiques des *baloni* sont basées sur l'idée de la cohabitation et de la mise en correspondance entre le corps humain, la bouture, le sol et les autres mouvements de vie en présence. En plus de partager les milieux de vie, les plantes de manioc et les autres mouvements de vie cohabitent, entrant parfois en compétition. Les uns et les autres se réalisent continuellement, sans exclure des possibilités de tensions et de frictions. À chaque instant, les *baloni* prêtent attention à ces tensions et frictions susceptibles de contribuer au maintien ou à la destruction des plantes du manioc.

À Lingomo (Djolu), les *baloni* me montrent les herbes qui nuisent à la croissance du manioc. Les *nkokoloko* et le *sida*, entre autres, sont en lutte contre le manioc pour soutirer les nutriments. Les *baloni* y voient une forme de dispute des nutriments pour la survie.



Figure 6. Alicia à Djolu montrant l'herbe Sida nuisible au manioc, Photo de l'auteur, 08.07.2019

À la CCP, dans les champs de Pascaline et ceux des membres de son groupe d'aide, je prends le temps d'enlever les herbes qui étouffent la vie des plantes, tout en prenant soin de garder celles qui fertilisent les sols. Au cours des conversations, les *baloni* insistent sur la compétition entre les plantes du manioc et certaines herbes. Chaque type d'herbe en présence peut nuire ou contribuer à la croissance du manioc. La plupart des herbes -portant des noms locaux- tuent les jeunes plantes de manioc ou sont seulement en compétition avec elles : *nkoy'ailo* (l'herbe léopard qui pousse vite, immédiatement après l'incinération du champ), *sida* (maladie à VIH), *bokonga* (poisson à écailles), *bolengelenge* (canne à sucre sauvage), *ndjoku* (éléphant). J'apprends que la plupart des herbes ici tuent les plantes.

Les herbes qui tuent les plantes
<p>Baloni : tout le monde s'exclame en voyant la qualité des plantes et les herbes qui poussent.</p> <p>Pascaline: comment appelle-t-on ces herbes-ci?</p> <p>Baloni : <i>nkoy'ailo</i>.</p> <p>Chercheur : pourquoi appelle-t-on ça <i>nkoy</i>?</p> <p>Pascaline: c'est la contraction de <i>nkoy</i> (léopard) et <i>bailo</i> (herbes). L'herbe qui pousse vite après l'incinération du champ. Il faut enlever cela le plus rapidement possible afin de permettre aux plantes de respirer.</p> <p>Lorsque ça pousse au début, quelle rapidité! Le champ est plein d'herbes. Il faut l'enlever absolument, sinon vous perdez la bonne plante.</p> <p>L'herbe qui est là, on l'appelle <i>Sida</i> puisque ça tue les plantes. Il y a une autre herbe qui s'appelle « <i>bokonga</i> ». Ce mot évoque un poisson avec les écailles. Lorsque vous touchez à ses écailles, ça vous blesse terriblement et ces blessures font très mal. Mais ici, ces herbées dénommées <i>bokonga</i> tue les bonnes plantes. Une fois que ces mauvaises herbes envahissent les champs, vous n'aurez pas de bonnes récoltes.</p> <p>Une autre herbe encore au nom de <i>bongonge</i> tue également les plantes. Cette dernière a des graines qui tuent les bonnes plantes. Le problème pour ce dernier est qu'il se reproduit vite et en grand nombre. Ainsi, il ne permet pas la croissance de la bonne plante et par conséquent, il n'y a pas de bons tubercules.</p> <p>Hormis cette herbe, on aussi le <i>bolengelenge</i> (Canne à sucre sauvage) et les fougères.</p>

À Basankusu, on garde les bonnes herbes, soit on les jette autour de la plante pour fertiliser le sol. En revanche, les *baloni* me montrent les herbes nuisibles, car étant une sorte de poison pour les plantes de manioc. D'autres herbes entrent en concurrence avec le manioc et provoquent la démangeaison. Les *baloni* attachent également des paquets

sous forme de nœuds contenant des feuilles et écorces d'arbres ainsi que des poils d'animaux spécifiques d'un coin à l'autre du champ pour empêcher l'action maléfique ou le mauvais sort. Au cours de l'entretien des plantes, les *baloni* me montrent des herbes, des fougères ou des arbres à chenilles qu'on ne peut pas éliminer parce qu'ils donnent de la nourriture aux humains. Des champignons et des arbres donnant des légumes ou des chenilles poussent à travers ces forêts dévastées par les activités de la CCP, mais aujourd'hui en résurgence.

À Basankusu, Louise et les autres *baloni* attirent mon attention sur la présence de ces autres mouvements de vie végétale et animale. J'apprends que les plantes se reconnaissent entre elles, si bien qu'elles communiquent avec leurs semblables, en plus de modifier leur forme de croissance. Des contacts qui ont lieu entre le manioc et le maïs contribuent à leur croissance, notamment en se défendant contre les autres êtres qui se présentent comme des ennemis. Cependant la cohabitation prolongée du maïs et du manioc est désavantageuse. Les feuilles de maïs peuvent étouffer les nouvelles plantes de manioc et provoquer une sorte de démangeaison. La concurrence entre les racines de manioc et les plantes voisines peut également conduire à l'affaiblissement des unes et des autres ou donner lieu à d'autres modalités d'être. Dans un champ où pousse l'igname *Ilelangonda*, entre autres, les gens brûlent ses racines, car elle peut limiter le potentiel de vie du manioc et des humains. À la CCP, les *baloni* racontent le récit du décès des employés Bongando ayant consommé l'igname *Ilelangonda*, la confondant avec *Yekalokole*, une autre variété très prisée dans le milieu. Désormais, les *baloni* Mongo qui considèrent les Bongando comme leurs cousins par alliance ne cessent de les taquiner en entonnant un chant répandu à travers la région de Basankusu : par inadvertance, les Bongando ont consommé l'igname *Ilela*, ils ont péri en grand nombre (Bongando *baleki mom'ilela baosila*).

Plus qu'une sorte de moquerie, il s'agit surtout d'un appel à la prudence. En effet, lors de la récolte de quelques ignames plantées ici et là à côté du manioc, j'apprends comment faire très attention pour ne pas confondre l'igname sauvage *Ilela* contenant du poison mortel et l'igname *Yekalokole* qui est un aliment de vie pour les humains. Non

seulement le poison d'Ilelangonda tue les humains, mais l'expansion de ces racines et feuilles constitue également une menace pour d'autres plantes, principalement le manioc. On ne les laisse pas pousser à côté du manioc puisqu'elles sont nocives pour le cultigène et les humains.

En revanche, le manioc pousse bien parce que certaines plantes et des champignons enrichissent la terre grâce à leur faculté de digérer des pierres. Il en va de même pour les matériaux organiques qui résultent du désherbage. Comme l'ont montré aussi Holl et al. (2007), les matériaux disposés au pied des plantes ou des arbustes (*mulching*) maintiennent l'humidité du sol. Ces matériaux améliorent la structure du sol, en plus de réduire les besoins en sarclage autour des plantes ainsi que les risques d'érosion. Le *pueraria javanica*, en l'occurrence, contribue à la croissance du manioc. Les baloni le jettent autour des plantes afin de servir de compost pour fertiliser le sol. Certaines herbes telles que les *bengonge* considérées dans les champs-écoles paysans financés par Caritas et FAO comme de mauvaises herbes sont plutôt d'une grande importance pour l'alimentation du cultigène, en plus d'autres usages sociaux (tissage de paniers et toilette). Dans ces conditions les plantes poussent bien puisqu'elles sont remplies de vie. Les feuilles exultent parce qu'elles sont pleines de santé. Les plantes donnent des tubercules de qualité.

Le manioc et d'autres plantes ou matériaux poussant à proximité se comportent tantôt comme un assemblage de mouvements de vie se constituant mutuellement ou des êtres isolés susceptibles de limiter le potentiel vie des autres. Le manioc pousse à côté d'autres plantes, mais selon des calendriers différents. L'interaction se joue entre les rythmes et les échelles temporelles propres à chacun. Les plantes du manioc ont de vies différentes de celles de leurs congénères sauvages. Les ignames appartiennent à la même espèce, mais n'ont pas le même mode de vie. À côté du manioc, on a également des bananes, patates douces, canne à sucre, arbres fruitiers, ignames et tomates. On prête attention aux multiples rythmes temporels et aux trajectoires de croissance de ces plantes, propre à chaque espèce. Ces rythmes de croissance et de vie sont donc définis en fonction de la relation établie avec les humains qui prennent soin de ces plantes et récoltent les

fruits, les feuilles et les tubercules ou racines. Chaque champ de manioc est ainsi un ensemble d'agencements polyphoniques, une réunion des différents rythmes humains et non humains, chacun porteur d'une manière de façonner le monde et la vie (Tsing, 2015, p.62).

Comme mentionné dans le chapitre 1, les baloni prêtent également attention à l'intervention des animaux sauvages, des bioagresseurs et des insectes. Dans ces forêts en résurgence, à la suite des plantations, la plupart des champs abritent des rats, des fourmis et d'autres insectes qui sont enfouis dans les sols, en y construisant des tunnels peu ramifiés. Des rats et des insectes qui se réfugient dans les champs se nourrissent tantôt des tubercules ou des feuilles de manioc. Toutefois, certaines fourmis, les vers de terre et des rats, en plus de montrer un comportement invasif³⁰ facilitent l'aération des sols, l'extension et le développement des racines. Pour reprendre les mots d'Anna Tsing (2017), on se rend à l'évidence que les champs de manioc foisonnent au cœur ou autour des plantations coloniales grâce aux bactéries, aux microorganismes qui sont à la base de l'oxygène présent dans l'atmosphère alors que d'autres plantes participent au maintien de cet oxygène. Plusieurs cas de destruction des boutures et des jeunes plantés sont signalés, mais les pertes sont très variables, notamment selon les saisons et les années, en fonction des parcelles cultivées et des modalités pratiques de lutte phytosanitaire.

Les jeunes plantes de manioc poussent dans les champs, côtoyant positivement ou négativement une diversité d'êtres au sein des forêts en résurgence. L'implantation des boutures du manioc et le devenir des plantes sont ainsi envisagées non seulement en fonction d'actions techniques, mais aussi au regard des enlacements avec d'autres mouvements de vie animale, végétales, et autres. L'hétérogénéité des êtres en présence contribue aussi bien à une diminution qu'à une augmentation du potentiel de vie des plantes, visible lors de la croissance, du rendement et de la récolte. Dans un champ de manioc, cohabitent des mouvements de vies qui ne sont pas substituables, mais qui peuvent contribuer, chacune de sa façon et avec les autres à leur constitution mutuelle,

³⁰ Voir aussi David Kupesa B. MFUTI et al. (2016, p.383-390).

notamment au devenir du manioc. Le devenir du manioc consiste en une mise en correspondance entre les lignes de vie : corps humain, corps social et corps cosmique.

3.4 Correspondance entre lignes de vie, manioc, humain et non-humain

Avant d'implanter les boutures, Pascaline et les membres de son groupe choisissent une date de semis qui corresponde au cycle de vie des humains afin d'éviter des interférences négatives des autres éléments de l'environnement. Cependant, les *baloni* n'envisagent pas le devenir de la bouture uniquement en termes d'adaptation aux conditions locales de production. Plutôt que de s'attendre à des résultats prédéfinis, les *baloni* sont attentifs à la correspondance entre le corps, la bouture, le sol, et les autres mouvements de vie habitant les forêts et engagés dans le devenir du manioc. Pour ce faire, à Basankusu comme à Djolu, les *baloni* m'apprennent que le corps de la personne qui cultive le manioc doit être purifié pour interagir avec la plante en devenir, celle-ci étant en mesure de s'agencer aux tonalités du corps humain. Alors que les enlacements des lignes de vie sont imprévisibles, les *baloni* recourent souvent à différents moyens pour débloquer tout ce qui peut empêcher les bonnes interactions entre le corps, le manioc et les autres êtres³¹. Afin que le corps devienne fluide, les *baloni* mélangent des feuilles d'arbres ou de lianes avec d'écorces râpées, des racines et des restes des animaux. On procède de différentes façons : le lavement (*litule*), l'infusion par la bouche (*likemo*), l'instillation dans l'œil (*boloi*), inhalation ou aspiration par le nez (*ikoma*) et liniment (*nsengo*) pour renforcer la puissance du corps. En ayant un corps pur, dont le sang coule bien et qui n'a jamais été en contact avec d'autres corps possédés ou problématiques, on peut implanter les boutures sans crainte d'avoir des plantes malades. En revanche, un corps impur ou problématique connaît des blocages qui engendrent des maux affectant la plante à l'instar d'un enfant qui souffre des maux de tête, de fortes fièvres, de nausées et vomissements ou de diarrhées pouvant entraîner la mort.

³¹Voir aussi M. De Ryck, Une Société Secrète chez les Lalia Ngolu Le Liloa. Author(s): Source: Aequatoria, 3e Année, No. 1 (Janvier-février 1940), p. 2-7 Published by: Honoré Vinck

Bien que les *baloni* ayant participé aux champs-écoles reconnaissent l'importance des innovations mécaniques et de l'usage d'un outillage spécialisé, dans les champs familiaux on ne peut pas parler de la santé ou du devenir du manioc sans évoquer les rapports avec la santé du corps et celle du sol qui permettent aux tubercules de s'étendre et de demeurer longtemps en terre. L'accent est mis ici sur la mise en correspondance entre la santé du corps humain, des sols et de la bouture. L'acte de planter n'est pas uniquement un simple un geste technique, mais il introduit les humains, la plante en devenir et les sols dans une relation de coaffectation : la mise en correspondance. À la CCP, les *baloni* m'informent qu'ils ont développé diverses pratiques d'implantation de boutures, notamment à partir de leurs villages d'origine et au cours des activités au sein des champs-écoles. Bien qu'ils soient d'accord sur certains points avec les agronomes, les *baloni* soulignent qu'il existe des différences sur la manière de semer le manioc et le maïs. Alors que les agronomes préfèrent le semis en ligne qu'ils considèrent comme une bonne pratique, quelques fois les *baloni* implantent des boutures et jettent les semences un peu partout. Ici c'est une question de correspondance entre la main, la bouture et le sol : *ekutani ekutani*.

Le terme *Ekutani* signifie cet enlacement qui se développe au cours de l'action, en laissant le corps se déployer et se mettre en correspondance avec la machette et la houe qui creuse le trou, avec le sol qui accueille la bouture et les autres éléments présents dans l'écosystème. Selon les *baloni* à la CCP, la correspondance entre la bouture, le corps humain et les autres êtres en présence provoquent les enlacements de l'énergie vitale de la bouture comme plante en devenir et les énergies des autres mouvements de vie. En effet, l'augmentation des rendements de chaque variété est liée non seulement à une simple combinaison des techniques culturelles appropriées, mais également à l'enlacement des énergies. Le devenir du manioc consiste en une mise en correspondance entre les boutures, le sol et les mains des *baloni* développant des techniques au cours de l'action de planter. Au rythme des chants, les *baloni* me montrent comment implanter des boutures. Mon corps se mobilise selon une cadence inhabituelle qui consiste à tenir la machette, creuser les trous, couper la bouture et l'insérer habilement dans la terre. Au

cours de cette activité, je perçois des habilités qui n'apparaissent pas toujours dans les champs-écoles. Il faut tenir et insérer la bouture avec dextérité.

Implanter les boutures implique de poser des gestes, en termes de mouvement corporel, pour creuser le trou, couper et insérer la bouture. L'expression comportementale montre à suffisance que les *baloni* cherchent des solutions aux problèmes auxquels ils font face. Les gestes corporels s'expriment par une ou deux mains, nues où protégées, mais parfois aussi avec la combinaison de pieds. Au cours des activités, on tient compte de la position de la main qui tient l'outil et de la cadence à adopter. Ici, non seulement les mains, mais aussi tout le corps est en action, souvent soutenu par le chant et les paroles évocatrices. Des gestes techniques émergent progressivement au cours de l'action : contact, pression, frottements, pression, suivi des contours de la bouture. Par ces gestes, on est en mesure de connaître la texture, la dureté, le poids, le volume et la forme globale de la bouture. On établit progressivement un rapport à la plante en devenir bouture qui est à la fois élaboré et nuancé.

Dans cette expérience d'ouverture à la plante en devenir, les *baloni* mettent en jeu leurs corps, en premier lieu les mains qui touchent et sont touchées par la plante en devenir. En plus de sentir ce que représente la bouture pour la reproduction du manioc, les humains entrent dans une forme d'empathie par laquelle ils se transportent à l'intérieur de la plante en devenir pour coïncider avec ce qu'elle a d'unique et par conséquent d'inexprimable (Bergson, 2013 :181/1963 :1395). Les humains non seulement se confrontent avec la réalité de la bouture ou de la plante en devenir, mais ils la rencontrent, en découvrent la richesse et l'apprivoisent autant que possible dans ses diverses manifestations au cours de la croissance.

Cependant, une fois qu'on implante les boutures, il peut y avoir correspondance ou non entre les humains, le végétal et sol. Au cas où une variété ne répond pas aux attentes des humains, les *baloni* décrivent l'échec de mise en culture à la fois comme une incompatibilité avec la variété en question et une responsabilité envers la communauté. Lorsque les tubercules et les feuilles ne sont pas en bonne santé, on assimile cet état de

choses, soit à la santé ou au corps du propriétaire, soit aux différents modes d'interpénétration avec les autres êtres présents dans le champ. La correspondance ou non entre les humains, le manioc et les autres êtres en présence affecte les humains, ce qui les conduit souvent à chercher tout ce qui peut augmenter leur potentiel de captation d'énergie vitale, non seulement à l'échelle du champ cultivé, mais aussi au niveau du champ social. À Djolu, on explique la diminution de la production du manioc en raison des contacts avec le corps d'une personne possédée ou d'un sorcier. Ainsi, au cœur et dans les coins reculés du champ, se trouvent des plantes protectrices qui ne sont jamais laissées à la portée de tous. Ici on n'est pas dans la logique de la maîtrise, mais le devenir de la plante est en partie lié tantôt au sol qui l'accueille tantôt aux interpénétrations potentielles avec le corps humain ou avec les insectes et d'autres plantes ou herbes.

Plus qu'une simple interaction, la correspondance entre le manioc et les autres êtres vivants présents dans un champ est très décisive pour le devenir du cultigène et de l'humain. En effet, les *baloni* me montrent comment chaque plante montre ses limites et ses qualités, qui peuvent être la manifestation de la correspondance (*Ekutani*) mieux des mises en correspondances multiples entre mains humaines, boutures, sols et autres mouvements de vie en présence. Les pratiques et les discours des *baloni* en face des plantes en devenir mettent au jour également des formes d'attachement spécifiques au manioc.

3.5 L'attachement à la plante

Christine, une veuve ayant perdu son conjoint pendant la guerre dite de libération en 1998, cultive des champs de manioc entre la mission catholique de Basankusu et le village Lisafa. Je participe aux activités d'entretien des plantes avec Christine, sa fille et ses petits-enfants, initiant sa progéniture aux activités culturelles. Guy, un de ses petits-fils étudiant à Nairobi au Kenya, prend des photos pour m'aider à avoir des traces de cette expérience. Les champs de manioc constituent une seconde demeure pour cette famille qui y passe plusieurs heures dans la journée. Ensemble, on se met à parcourir le champ,

ce qui me permet de toucher le manioc dans tous ses états : qualité des feuilles et des tubercules. Christine est pleine d'émerveillement en regardant la couleur des feuilles, la texture des branches et la grosseur des racines. Je prête attention à la façon dont Christine communique avec les plantes en leur adressant des paroles comme on le fait aux humains, précisément aux enfants en pleine croissance. Nous enlevons les herbes réputées envahissantes, en compétition avec les plantes de manioc. Il faut le faire avec beaucoup d'attention pour ne pas couper ou blesser les jeunes plantes. Je perçois l'attachement des humains à la plante à travers le toucher, les soins et les discours en présence du cultigène. La semaine suivante, je me rends à la CCP auprès du groupe d'entraide autour de Pascaline.

Planter le manioc, c'est entrer en contact direct et intime avec la plante en devenir, d'abord comme bouture et ensuite comme racine, tige, feuilles, etc. À chaque instant, les *baloni* sont à l'écoute des signes communicatifs des plantes de manioc en santé ou en détresse, en prêtant attention à la diversité d'existants en présence, notamment à travers l'odeur des plantes envahissantes, les bruits des insectes, les cris et odeurs petits animaux prédateurs³². Entretemps, les *baloni* cherchent à connaître les états des plantes en les touchant avec dextérité.

La culture du manioc, en plus d'être une éducation de l'attention, elle est aussi une éducation de l'affection (Miller,2019). Les expériences corporelles avec les plantes dans les champs de Christine tendent à montrer que l'éducation de l'affection est non seulement vis-à-vis du manioc, mais aussi à l'égard des animaux, insectes, arbres et plantes ainsi que d'autres microorganismes engagés potentiellement dans les devenirs croisés des humains et des plantes. Au cours des apprentissages, Christine m'amène à m'engager avec les multiples variétés de manioc et les autres êtres en présence, notamment les plantes de, mais, comme partenaires sociaux. Pour emprunter les mots de Miller (2019), « les humains développent des savoir-faire à partir des relations affectueuses et empathiques qu'ils établissent de manière créative et processuelle, avec les non-humains ». Au cours des processus de culture du manioc, ces savoir-faire

³² Voir aussi Brunois, 2015, p.57.

consistent en des formes d'attachement inédites qui s'instaurent entre les humains et les plantes.

Il faut souligner que les *baloni* établissent des relations avec la plante, mais ces relations varient selon les personnes impliquées. Cheminant à travers les champs, je suis émerveillé de voir Christine, comme les autres *baloni*, en l'occurrence Louise et Pascaline, communiquer avec les plantes en leur adressant des paroles comme on le fait aux humains, précisément aux enfants en pleine croissance. Ici les humains admirent la couleur des feuilles de manioc, la texture des branches et la grosseur des racines. À la CCP, Pascaline s'émerveille devant la plante en croissance qui pousse vite: *baa one ale wae boleka* (émerveillement : regarde celle-ci comment elle grandit ou pousse). N'étant pas habitué à son univers linguistique, je pensais qu'elle adressait ces paroles à une personne humaine pour dire qu'elle était aussi gosse et grandissait vite. En plus de son émerveillement vis-à-vis de la plante, Pascaline souligne que les plantes, notamment celles du manioc, écoutent les appels des humains et vice-versa. Les humains peuvent saluer les plantes et les blâmer, notamment lorsqu'elles se développent lentement malgré les multiples soins. Certaines plantes peuvent avoir honte (*iwansonyi*, celle qui a honte). Les feuilles fanent immédiatement pour reprendre leur position initiale quelques minutes après le passage des corps humains. En effet, je comprends ici qu'on doit être attentifs au devenir des plantes à toutes les étapes de leur croissance et s'agencer avec des messages et signaux forts exprimant leur attitude et leurs besoins spécifiques à tel ou tel autre moment de leur croissance.

Mes expériences dans les champs de manioc montrent cette capacité des humains à prêter attention aux flux et flots de la vie du cultigène. Alors que les *baloni* s'efforcent de prendre soin du cultigène, ils se laissent affecter également par le flux de vie dans l'entre-deux, en prêtant attention à ce qui se passe dans les champs. Depuis les premières semaines de levée des plantes, les *baloni* veillent à leur santé, à tout ce qui est essentiel à leur croissance puisque les plantes prennent aussi soin des humains. En effet, les humains accordent de l'importance à l'entretien des parcelles. L'entretien consiste à apporter des soins appropriés à des plantes, perçues comme des enfants dont il faut assurer la

croissance. Par le mouvement corporel, les *baloni* établissent progressivement une relation de proximité avec la plante en étant attentifs à sa vie. Il faut chercher constamment à comprendre les modalités de sa croissance autrement que par une démarche purement intellectuelle. Pour ce faire, les *baloni* recourent à plusieurs techniques pour prendre soin des jeunes plantes. À la CCP, Pascaline m'explique qu'il faut toujours toucher la plante avec dextérité. J'apprends le toucher manuel au moment de l'entretien des plantes. Il s'agit d'entrer en contact peau à peau avec la plante, être vivant, être de chair et de sang, ici la sève. Cet être vivant est traité avec douceur parce qu'étant aussi vulnérable et susceptible de mourir.

La proximité affective des humains à l'égard de la plante s'exprime dans la façon de traiter le végétal. Afin de contribuer à la croissance et à la santé de la plante, Pascaline cherche à comprendre pourquoi certaines feuilles de manioc sont en mauvaise santé, précisément celles qui sont colorées ou fanées. En plus du geste technique, Pascaline prend soin de la plante presque de la même manière que les parents prennent en charge leur enfant, un individu considéré comme fragile. Dans le champ de manioc à la CCP, Pascaline me montre certaines variétés fournies par Caritas, mais ayant besoin de plus de soin que d'autres. Au lieu d'abandonner ou d'arracher les jeunes plantes qui peinent à croître, on fait tout pour ne pas les laisser disparaître. Les humains s'engagent dans une relation de sollicitude ouverte à la communication avec la plante. À maintes reprises, Pascaline et les membres de son groupe d'entraide ne cessent de décrire la main qui touche la plante comme une oreille à l'écoute du patient. Par le toucher, les humains expriment une relation de sollicitude, en se présentant en face de la plante comme un praticien vis-à-vis du patient. La relation de sollicitude commence quand la personne en face de la plante adopte l'attitude d'une mère soignante. Pascaline éprouve l'empathie envers le végétal qu'elle nomme sans hésiter comme un bébé plein de vie, mais en proie aux insectes. En touchant la plante pour en prendre soin, Pascaline ne cherche pas à savoir s'il y aura un effet immédiat suivant chaque acte, un échec ou une réussite.

La proximité affective entre les humains et le manioc est appréhendée à travers les pratiques et les discours en présence de ce cultigène. Les discours révèlent un pan des interrelations entre l'humain et la plante qui ne couvre pas seulement le domaine agricole, mais s'étend au niveau du champ social et du champ cosmique. Alors que Christine et sa progéniture, comme je l'ai montré au début de chapitre, passent souvent leur temps dans les champs, devenus leur deuxième demeure, toute la famille prend soin des plantes en prononçant des paroles ou en chantant comme une mère à l'écoute son enfant. La relation de sollicitude commence quand la personne en face de la plante adopte l'attitude d'une mère soignante. Le contact qui s'établit est signifiant dans la mesure où le toucher qui est affectivement investi (Austry, 2009). La personne humaine en face de la plante prend en compte les limites de l'existence de la plante et vise à restaurer ce qui est en jeu, la santé de l'être, les possibilités de devenir tourmentées par la maladie ou d'autres êtres partageant l'environnement. Dans cet échange humano-végétal, on voit cette capacité qu'aurait la « vie » végétale à interagir avec et à affecter l'humain. Les plantes de manioc sont traitées avec soin, comme des enfants, exposés à toutes sortes d'aléas, mais qui paradoxalement les constituent : sols, insectes, etc.

Ce chapitre a pu montrer que le devenir du manioc dans les ruines des plantations d'héritage colonial renvoie à des enlacements des lignes de vie, à leur interpénétration et à la mise en correspondance sans finalités prédéterminées entre le corps humain, la bouture, le sol et les autres éléments du milieu. Les *baloni* développent des savoir-faire sous forme d'attachement au cultigène aux différentes phases de sa croissance en prêtant attention aux mouvements de vie en présence. Le chapitre suivant met en évidence le champ de manioc comme un nœud constitué des possibilités de vivre pour le cultigène.

Chapitre 4 : Nouages –Botsa- Les possibilités de vivre

Au cours de notre parcours des champs de manioc en commençant par Basankusu jusqu'à Djolu, un constat se dégage. Dans les champs-écoles, les *baloni* participant aux activités de culture du manioc doivent considérer le champ comme une entité d'expérimentation définie par des limites externes, se détachant de ce qui l'entoure, offrant à l'observateur ses surfaces extérieures figées. Mon effort d'attention corporelle dans les champs familiaux me permet de souligner que leur organisation spatiale donne lieu, non pas à des espaces délimités aux frontières figées, mais plutôt à des possibilités de nouages (botsa), de convergence et d'entremêlement des mouvements de vie partageant les mêmes milieux. Les *baloni* nouent, à travers les sens, les affects, les postures du corps, les gestes et les pratiques rituelles (Devisch,1995), une certaine consonance entre le corps humain, le champ de manioc, le champ social et le champ cosmique. Cela conduit à une autre conception du champ de manioc, non en termes d'un espace délimité, mais d'un nœud reliant plusieurs fils qui se mêlent à d'autres fils issus d'autres nœuds.

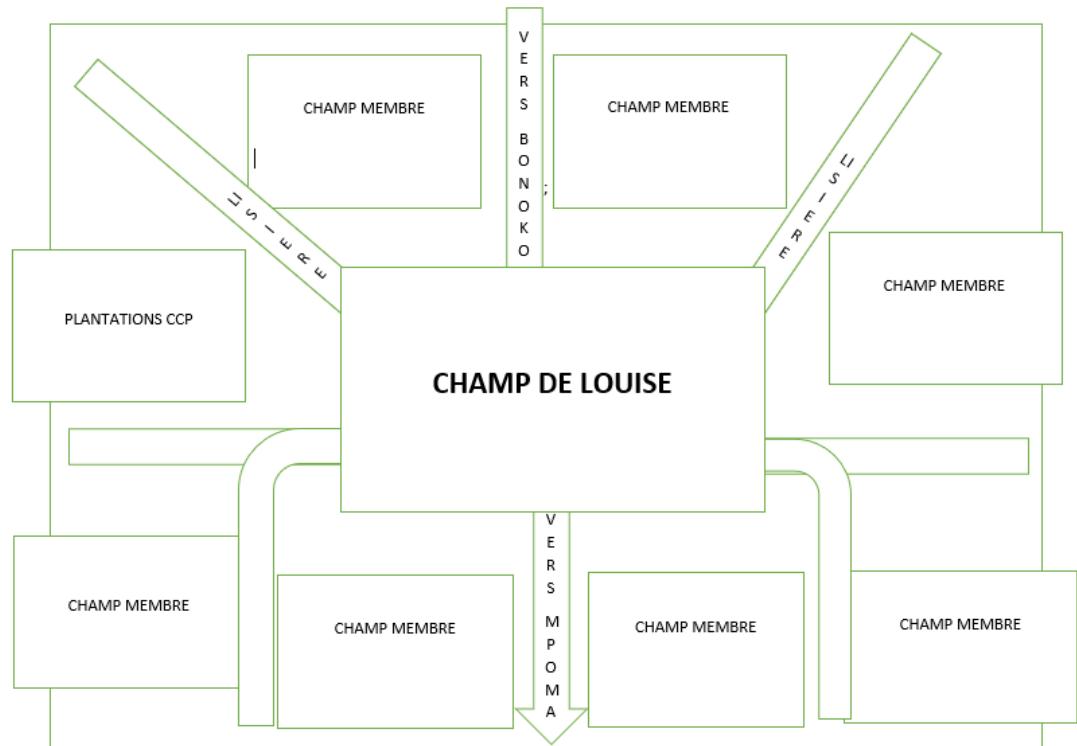
Ce chapitre examine les nouages dans les champs de manioc, entre une multitude d'êtres vivants, visibles et invisibles, habitant et partageant ensemble, sous forme d'univers en vase communicant, des forêts endommagées aujourd'hui en résurgence. Je montre comment les *baloni*, que ce soit à l'étape de l'aménagement des espaces à cultiver ou au moment de l'implantation des boutures et de l'entretien des plantes, s'agencent avec les autres êtres vivants dans des mouvements rythmiques dédiés à les connaître et à les approcher (Mboka Ingoli,2020).

La première section présente les champs de manioc émergeant en nœuds à proximité d'anciennes plantations d'huile de palme. Les champs sont tissés ici autour des liens forts et des liens faibles entre les membres d'associations. Les responsables d'associations, étant reconnues en particulier comme des femmes propriétaires des richesses, dispensatrices des biens matrimoniaux, sont des figures centrales au cœur des échanges sociaux. La deuxième section intitulée *milieu de vie des humains et des bilima*

met en évidence les tractations entre les *baloni* et les *bilima* lors des activités de culture du manioc. Par des supplications aux *bilima*, les humains peuvent être protégés des actions maléfiques des personnes mal intentionnées, des animaux prédateurs, des insectes dangereux ou des esprits maléfiques en errance. La troisième section, *Mouvements, traces et empreintes* montre que les champs de manioc organisés à la lisière des plantations sont à la fois l'habitat des *baloni* et leur milieu de vie avec les entités visibles et invisibles. L'organisation des champs s'inscrit dans un environnement partagé par une multitude d'êtres en mouvement, laissant des traces par le biais d'activités diverses. La quatrième section souligne *la capacité des baloni à lire et à interpréter les traces et les empreintes*. Le savoir-faire souvent acquis très jeune perdure en fonction de la pratique récurrente de la culture du manioc en suivant les traces laissées par les humains et non-humains. La dernière section, *entrer avec le corps dans un mouvement continu de vie*, montre dans quelle mesure l'aménagement d'un champ de manioc engage les humains dans une expérience corporelle de nouages avec des lignes de vie et des traces des autres êtres non humains et spirituels partageant les écosystèmes forestiers.

4.1 Des champs organisés en nœuds

À Basankusu et à Djolu, les membres des groupes d'entraide organisent des champs en nœud, les uns à côté des autres. Le matin, Louise et les autres *baloni* m'apprennent à faire des allers-retours entre les maisonnées et les champs implantés à travers forêts et jachères. L'organisation spatiale des champs de manioc *autour ou à proximité de ceux de Louise nkolo nkita* met en scène le tissage des liens sociaux au cœur des forêts à travers la culture du manioc.



Le champ de Louise et ceux des membres de son groupe d'entraide se situent en pleine forêt, reliant le quartier Mpoma au centre-ville de Basankusu, le campement Bonoko et le village Lisafa à proximité des plantations de la CCP. Situés aux confins des forêts appartenant aux villageois de Lisafa et à la lisière des plantations, les champs de manioc sont des nœuds ou des toiles d'araignées, images au sol d'un tissu social complexe, constitué non seulement des relations entre les *baloni* mais aussi des rapports entre les humains, les plantes du manioc et la faune qui partagent le territoire. À partir du champ de Louise, on peut localiser ceux des autres membres de son groupe d'entraide. On peut traverser les lisières pour avoir accès à l'un ou l'autre champ. À tout moment, les autres membres entrent dans les champs de Louise comme ailleurs dans les champs des autres responsables ayant le statut de *nkolo nkita*, sans restriction ni interdiction d'implanter les boutures, d'assurer l'entretien des plantes ou de récolter les tubercules et les feuilles en cas de besoin. C'est une sorte de ferme familiale : le champ de *nkolo nkita*.

Le champ de Louise comme ceux de Pascaline à la CCP et Alicia à Lingomo offrent un paysage similaire : connexions entre les champs, en dépit des barrages, faits de branches, à l'entrée pour empêcher les étrangers ou les personnes inconnues de mettre leurs pieds, fétiches aux extrémités pour dissuader les personnes malintentionnées, mosaïques complexes de plantes de manioc et d'autres plantes vivrières rangées d'un coin à l'autre, entrelacs de parcelles bien connues par les propriétaires des champs, notamment en fonction des variétés cultivées, de la période prévue pour la récolte selon les besoins en alimentation.

À part les champs des responsables des groupes d'entraide, les membres disposent également de deux ou trois champs cultivés sur une même étendue au fil des saisons culturales, ce qui leur donne accès aux champs des autres. Aux différentes étapes de l'organisation du champ, notamment la futaie, le défrichage, le petit labour, l'implantation et l'entretien des plantes, les personnes, parents et alliés, les outils et les boutures, circulent entre les champs. Cependant, il ne suffit pas de compter sur des relations interpersonnelles ou sur des affinités pour mener à bien la culture d'un champ. Que ce soit dans le groupe d'entraide de Louise ou d'autres à Basankusu comme à Djolu, les membres ont consenti à mettre en commun, leur temps, leurs énergies ou force de travail et des biens matériels pour augmenter le potentiel de vie du manioc en situation de précarité.

Peuples de la forêt, les *baloni* organisent les champs de manioc en nœud, en prêtant attention à d'autres êtres vivants habitant les mêmes milieux. Les *baloni* sont attentifs à la fois au devenir des arbres, aux endroits où traversent les animaux ainsi que d'autres êtres, des microorganismes. Les *baloni* prennent des précautions, notamment en construisant une barrière empêchant l'invasion par les animaux. On se sent responsable de tous les champs pouvant être détruits par les cochons si la barrière présentait des imperfections. Aux extrémités des anciens et nouveaux champs, les *baloni* tendent des pièges ou font des barrages pour attraper les petits animaux qui sont attirés par le manioc.

Au cours des conversations dans les champs à Yaloola, Madeleine et les membres de son groupe m'informent que les tubercules de manioc constituent l'aliment préféré non seulement des humains, mais également des porcs-épics, rat et écureuil, animaux familiers des peuples de la forêt. Le champ de manioc est le lieu de rencontre des humains et non humains.

Djolu : Tubercule de manioc aliment des porcs-pic, rats et écureuils

Chercheur : à qui appartient le champ ?

Madeleine: c'est un de mes champs, la maman présidente. Mais les animaux mangent le manioc.

Chercheur : Quels sont ces animaux ?

Madeleine : le porc-épic (iiko), le rat (Botomba), les écureuils ...

Chercheur : Vous les capturez ?

Madeleine: Oui, on tend des pièges

Chercheur : Cela veut dire que vous plantez le manioc, les prédateurs mangent les tubercules et vous capturez les prédateurs.

Baloni : tout le monde rit et parle en même temps. On tend des pièges. On a de petits barrages. On peut avoir de la bonne viande à manger avec notre manioc...

Madeleine m'informe que lors du défrichage, il faut laisser certains arbres soit pour maintenir le sol, soit simplement pour faciliter la repousse de la végétation ou encore pour ne pas trop perturber les habitudes du gibier qui cohabite ou est proche des sites cultivés. La faune habitant les forêts, étant constituée pour l'essentiel des porcs-épics, de cochons sauvages ou sangliers, de pintades et d'autres espèces chassées. À quelques mètres des anciens champs, alors que je participe à la futaie pour préparer de nouveaux espaces à cultiver, j'apprends à marcher en prêtant attention à la qualité des sols et ainsi qu'aux traces des animaux et des reptiles, à leurs sons et odeurs. Je suis à l'écoute des habitants de la forêt, ce qui m'amène progressivement à entrer dans leur mouvement. Ici et là, les baloni me montrent les petits barrages contenant des pièges qu'ils ont tendus pour capturer les cochons et les porcs-épics qui vont matin et soir manger le manioc dans les anciens champs cultivés l'année passée. La lutte pour la vie à travers la culture du manioc consiste à être attentifs aux mouvements de vie humaine et non humaine.

À Lingomo, Alicia et les membres de son groupe mettent l'accent sur les possibilités de vivre des plantes dans les espaces aménagés pour la culture du manioc. Chemin faisant, ils me montrent les jachères, la façon d'examiner la qualité des sols, les pratiques de préparation du terrain, d'autres plantes associées pouvant contribuer à la vie du manioc ainsi que les arbres qui bloquent sa croissance.

Alicia et Refad : les possibilités de vivre (Botsa)

Chercheur : comment choisit-on la jachère? Comment procédez- vous pour choisir le sol qui convient à la culture du manioc?

Moofart le frère d'Alicia : on regarde l'état de la jachère pour savoir si elle a atteint la maturité. Nous regardons aussi l'état du sol s'il est fertile ou non. Dans certaines jachères, il peut y avoir l'arbre *hymenocardia*. Dans ce cas, on ne peut pas cultiver puisque ça freine la croissance des plantes. Cependant, d'autres arbres comme le *bombambo* contribuent à la fertilisation du sol. S'il y a des *bombambo* et des *besolosolo* dans la jachère, là on sait que le sol est fertile. Une fois convaincu de l'état du sol, on procède à la coupe sous-bois. Après la coupe sous-bois, on procède à l'abattage et l'incinération. Ensuite, c'est le moment de semis ou d'implantation des boutures. D'abord, on cultive le maïs, la courge, l'igname ... Une fois que ces plantes commencent à pousser, on cultive le manioc.

Durant cette expérience d'itinérance à travers les champs de manioc, mon corps est toujours à l'œuvre, notamment au contact à la fois avec une flore et une faune diversifiée, susceptible de contribuer au devenir des humains et du manioc. Tout au long de la marche, les *baloni* m'apprennent à identifier les petits animaux, les souris et les insectes, à l'œil nu. Je procède, à la suite des *baloni*, à différents types d'opérations, notamment l'usage des mains et des machettes pour gratter le sol. Ces opérations consistent à connaître les autres êtres habitant les espaces forestiers puisque les rapports entre les champs de manioc et les autres êtres habitants les forêts, qu'ils soient animaux ou végétaux, peuvent augmenter ou diminuer le potentiel de vie des humains et affecter le devenir des plantes cultivées.

Alicia et les membres de son groupe m'expliquent qu'outre le fouillis des trous et l'inspection des lignes ou traces montrant le mouvement des animaux et des insectes, il faut aussi être attentif à la présence des *bilima*, habitants et protecteurs des forêts. Les *baloni* confient en partie les champs de manioc, comme la chasse et la pêche, à l'intervention potentielle des *bilima*. Au cours des conversations, ils décrivent les *bilima* comme des êtres extraordinaires, ayant généralement une peau claire, inspirant

admiration et crainte. Certains *bilima* sont assimilés à des ancêtres ou des génies, habitant des forêts et des eaux. Quelquefois, on les identifie à des parents défunts ayant survécu après la mort. En persistant dans leurs restes, les parents défunts retournent habiter les villages, les forêts et les formations aquatiques, ou errer à nouveau, soit par incorporation dans des nouveau-nés, ou des animaux. Dans la forêt de Basankusu, les *baloni* reconnaissent les résidences des *bilima* par leur caractère insolite. Certains *bilima* se manifestent comme des animaux ou serpents.

À Djolu, précisément dans la localité Yaloola, les *bilima* les plus vénérés sont Afaloola, le maître des terres et *Lokuli'omana*, le guerrier invincible ayant affronté le léopard au cours des activités de chasse. Ces êtres anthropomorphes, beaux, forts et puissants, sont des gardiens des forêts et des eaux. Selon les *baloni*, ces êtres ont marqué l'histoire non seulement de leur clan, mais également de plusieurs villages. Afaloola et *Lokuliomana* sont des protecteurs des humains, veillant sur la santé des *baloni* et leur octroyant des faveurs au cours des activités de chasse et de pêche. Toutefois, les *baloni* craignent les actions maléfiques d'autres *bilima* ayant incarné des personnes décédées dans des conditions tragiques, soit par noyade dans la rivière bolombo, soit au cours des affrontements armés ayant engagé des soldats inconnus venus de l'étranger. Les forces maléfiques sont décrites comme des monstres, *bintonto*, combinant de parties de corps humains et animaux, montrant des signes corporels prédateurs, ongles, poils et dents. Ces forces agissent sur les humains et bloquent leurs activités : chasse, pêche et culture du manioc.

Ce qui m'intéresse ici c'est que la culture du manioc est aussi le moment propice de socialiser avec différentes entités humaines et non-humaines puisque le champ constitue un interstice entre de nombreux mouvements de vie : les humains, les êtres de la forêt, les *bilima*, ancêtres ou génies. Selon les *baloni*, ces différentes entités ou personnes, qu'elles soient humaines ou non humaines ont la capacité d'affecter le devenir du manioc. Les non-humains ont le pouvoir d'agir à la fois sur les *baloni* et sur les champs

de manioc. Au cours de notre expérience d'itinérance à Djolu, les *baloni* m'informent que les non-humains écoutent constamment les dires des humains, en l'occurrence les demandes formulées à voix basse ou en pensée pour obtenir une faveur spéciale, notamment la protection des plantes et des bonnes récoltes³³. Par conséquent, il faut toujours se confier au pouvoir des *bilima* qui y habitent, car étant capables de connaître les pensées des humains et d'accomplir leurs désirs. Alors que les *bilima* des eaux créent les poissons et les donnent aux pêcheurs, ceux des forêts donnent aux chasseurs le gibier, des légumes et surtout le manioc, aliment principal pour la subsistance des familles.

Cependant, au cours des conversations, que ce soit à Basankusu ou à Djolu, les *baloni* hésitent à expliquer l'attachement aux *bilima*, êtres invisibles, qu'ils perçoivent souvent comme des êtres biosociaux microscopiques en plusieurs instances (Herrera, 2018). En effet, l'emprise non seulement des premiers missionnaires catholiques, mais également des jeunes prêtres et pasteurs justifie cette attitude. Par le passé, dès le début de l'évangélisation en 1905, les missionnaires de Saint-Joseph (Mill Hill) se rendent dans les villages, en essayant d'apprendre les coutumes des peuples, principalement dans le but de les convertir au christianisme. Bien que les missionnaires aient laissé une mine d'informations qui donne une description des langues, de l'organisation sociale, des traditions, des coutumes et de l'histoire à Basankusu et à Djolu, leurs rapports visent à justifier l'entreprise de conversion ainsi que la conquête des peuples. Au début de la mission, non seulement ils s'approprient les terres, mais introduisent également des notions radicalement différentes de celles des bongando et des mongo. Alors que les *baloni* Bongando et Mongo traduisent le mot *bilima* par ancêtres ou génies, ceux-ci sont présentés dans les rapports des missionnaires comme des entités spirituelles, immatérielles. Les *baloni* affirment plutôt que ce sont des parents défunts, des êtres sociaux vivants avec une substance, mutable et perceptible. Au cours de visites en famille et dans les champs, notamment à Djolu, les *baloni* me montrent des restes d'animaux, de serpents, les arbres et les rochers marquant la présence des *bilima*. Selon les *baloni*, les

³³ Voir aussi Tola, 2010, p.135

ancêtres et les génies, *bilima*, comme les humains, sont aussi des êtres sensuels, qui compensent leur invisibilité par le son, l'odeur et le corps du devin.

De nos jours, les jeunes prêtres congolais, Bongando et Mongo, étant très engagés dans les pratiques d'exorcisme et de guérison (*molingo*) qualifient les *bilima* tantôt de mauvais esprits ou de démons susceptibles de porter préjudice à la vie des humains. Lors de la pratique de l'exorcisme, les nouveaux missionnaires, natifs, marginalisent le pouvoir des chefs traditionnels et des devins censés avoir des communications avec les *bilima*. En plus de coopter leurs rôles sociaux, les nouveaux missionnaires qualifient les pratiques divinatoires de charlatanisme trompeur et de formes de sorcellerie recourant à des substances enivrantes, apparemment pour induire eux-mêmes et les autres à l'idolâtrie et au culte du diable³⁴.

Bien que l'invocation des *bilima* ne soit pas acceptée par les missionnaires catholiques et protestants, les pratiques perdurent en se transformant au fil des années. Dans chaque village, les *baloni* s'adressent aux *bilima* pour obtenir de nombreux enfants, la fertilité des champs et le bon rendement de la chasse et de la pêche. On communique avec les *bilima* par voie onirique ou par l'intermédiaire d'un médiateur (*nkanga*). Les *bilima* expriment leur satisfaction ou leur mécontentement au sujet de la conduite des membres du clan, donnent de directives, indiquent des interdits à observer (Van Everbroek, 1974, p. 35).

À travers les champs organisés nœuds, les *baloni* appellent les *bilima* par leur nom propre puisqu'ils partagent la même temporalité avec les humains. À Basankusu comme à Djolu, la culture du manioc engage les humains dans des négociations avec les *bilima*. Comme leurs voisins Ekonda (Van Everbroek, 1974; Pagezy, 1996), avant d'aller au champ, à la chasse ou à pêche, les Bongando et mongo s'adressent aux *bilima*, protecteurs des humains et générateurs des forces nécessaires à la relance de la vie et la fertilité du groupe social. On procède au rite d'invocation ou au culte d'offrande devant

³⁴ Voir aussi la même attitude chez les missionnaires auprès des amérindiens (Herrerra, 2018).

les lieux de mémoire, une représentation, un autel ou un bosquet (*ikuku*). Les noms des *bilima*, en tant que références distinctives, sont évoqués au regard du contexte de l'activité et des intérêts des vivants. En prononçant les noms des *bilima*, on établit des connexions avec des lieux, que ce soit pour cultiver un champ, faire la pêche ou la chasse.

En plus d'une action bénéfique, les *baloni* invoquent aussi les *bilima* pour prévenir leur caractère potentiellement dangereux vis-à-vis des personnes qui perturbent les échanges sociaux normalisés par la culture. On souligne souvent le fait que, devenir une personne chez les mongo comme les bongando, c'est participer à un jeu de tissages multiples d'ordre corporel avec les groupes sociaux, le groupe cosmique, dont les *bilima*. Comme ces échanges se font à partir du corps ou de la peau selon le vocabulaire local (*yonge*), eu égard à ses capacités de contact multisensoriel, on fait attention à ce que des liens fluides et harmonieux se nouent entre humains et avec les non-humains³⁵. Le fait d'avoir des bonnes récoltes, du bon rendement à la chasse ou à la pêche manifeste cette harmonie avec les autres êtres vivants, notamment les *bilima*. Une personne qui est déconnectée d'avec les *bilima* présente des problèmes de santé dans son corps et son champ de manioc. Le recours aux *bilima* est au cœur des activités vitales des *baloni*. En effet, au cours des conversations, la forêt est apparue comme le milieu de vie commun des *baloni* et des entités non humaines, offrant des possibilités de vivre pour le manioc.

4.2 Le milieu de vie des humains avec les bilima, animaux, végétaux et insectes

Avant d'entrer dans la forêt, les *baloni* s'adressent en premier lieu à un Être suprême, nommé *Njakomba* ou *Ingolongolo*, seigneur de parcelles, propriétaire de tout le village et de terres du clan, dispensateur des terroirs, Maître du placenta, c'est-à-dire père nourricier du monde et Seigneur des propriétaires³⁶ (Hulstaert, 1980). Cependant, l'Être suprême n'intervient plus très activement dans la vie quotidienne, car ayant abandonné le monde aux mains des *bilima*, êtres anthropomorphes qui règnent sur la terre et dans les

³⁵ Voir aussi Devsich, 1995

³⁶ Voir Hulstaert (1980). *Le Dieu des Anamongo (Zaire)*. *Anthropos*, St. Augustin (Allemagne).

eaux. Le plus âgé des *baloni* prononce des paroles d'invocation des *bilima*, ancêtres et génies, afin que les activités se déroulent sans heurts. À l'exemple des rites organisés avant la pêche (*nkembi*) consistant notamment à glorifier les ancêtres (*enyeme*), amis défunts (*isombá*) et compagnons d'écopage (Korse, 1987, p. 18), il faut supplier les *bilima* puisque la forêt se donne aux humains comme un lieu ambivalent, susceptible de découvertes, car à la fois connue et inconnue, familière et étrangère. Les *bilima* ont le pouvoir d'anéantir la dangerosité potentielle des forces maléfiques et de soutenir les humains. Les rites d'invocation mettent les *bilima* au service des humains tout en les protégeant des interactions déréglées avec les autres êtres en présence.

Très tôt le matin, à Basankusu comme à Djolu, les *baloni* m'invitent à participer aux activités d'aménagement des espaces à cultiver le manioc et en même temps à observer les plantes cultivées pendant les saisons culturelles précédentes. On quitte les villages vers 9h00 pour une marche d'environ une bonne heure à travers les termitières des jachères et quelques arbres rares, avant de gagner une zone plus fraîche et plus humide où se densifie la forêt. En parcourant les champs de manioc, on côtoie les habitats des *bilima*, forces de « l'ombre » ou énergies non domestiquées et potentiellement menaçantes, se transformant souvent en animaux sauvages et reptiles. Les *baloni* décrivent les habitats des *bilima* en fonction de leur caractère insolite : présence de microorganismes, végétation inhabituelle, termitières, etc³⁷.

Les habitats des *bilima* ont la singularité de manifester des signes matériels : os d'animaux bien limés ou traces d'animaux féroces apprivoisés au pied d'arbres, bruits ressemblant à la fermeture ou l'ouverture d'une porte, chants et pleurs accompagnant des rites, fourmis ou serpents rampant en colonne. Les *bilima* signalent aussi leur présence soit en envoyant certains petits animaux ou des insectes (*towawa*) qui vivent dans ou aux alentours de son logis. Les personnes à qui les noms ont été révélés voient en ces êtres des messagers des êtres invisibles. Les chefs de clan et les initiés interprètent les volontés des *bilima* selon la façon d'apparaître et d'agir de ces petits animaux et insectes. Parmi les

³⁷ Voir aussi Hélène Pagezy 2006a, et Van Everbroek, 1974 font la même observation chez les ekonda, peuple anamongo, dont les pratiques sont proches des mongo et bongando.

animaux et insectes réputés symbole des *bilima*, les *baloni* citent le serpent *botuna*, le caméléon, le lézard, les mille-pattes et la mante religieuse. Ces animaux- insectes, symboles, sont dénommés *bilima* (êtres extraordinaires). Ils sont craints par les villageois qui y regardent par deux fois avant de tuer ou mettre la main sur eux (Van Everbroek, 1974, p.35).

À Djolu, les *baloni* identifient la présence d'un *elima Afaloola* contrôlant les forêts de *Yaloola*, non loin de la société Lilenga, à partir d'un certain nombre de bosquets servant à l'initiation des jeunes chasseurs. *Afaloola* exerce son autorité sur l'étendue des forêts de même nom et qui dispense beaucoup de gibier ainsi que de bonnes récoltes de manioc, d'igname et de courge. Depuis les temps immémoriaux, les *baloni* parcourent cette forêt, comptant sur *Afaloola* qu'ils considèrent comme leur grand-père commun. C'est à lui qu'ils peuvent se tourner en situation de mauvaise récolte et de rareté de gibier. Pieds nus, paquets de tabac fumant en main, ils adressent des paroles de supplications, soulevant la fumée vers le nord pour offrir au grand-père leurs préoccupations quotidiennes. Cependant, on évite les forêts à proximité de la rivière *bolombo*, où habite un *elima* très méchant qui se nomme *Entonto*. Il habite près d'un campement, à un endroit où de nombreuses personnes sont décédées en pleine activité de pêche ou de chasse.

En entrant dans les jachères à aménager ou dans les champs déjà cultivés, je suis exposé aux tractations entre les *baloni* et les *bilima*. Les *baloni* adressent des supplications aux *bilima*, propriétaires des lieux et protecteurs des humains face à des personnages mal intentionnés du village, des animaux prédateurs, des insectes dangereux ou des esprits maléfiques en errance. Les champs de manioc sont ces lieux de l'entre-deux, où les humains viennent traiter avec les non-humains, même l'invisible. Par les gestes et la parole, les humains peuvent s'adresser à ces autres êtres vivants, les écouter et communiquer. Une des raisons est que le champ de manioc, comme nous allons le montrer plus loin, se donne aux humains comme un lieu ambivalent, susceptible de découvertes, car à la fois connu et inconnu, familier et étranger. À chaque instant, les *baloni* prêtent attention aux empreintes des *bilima* puisque la forêt constitue, à leurs yeux,

un monde sociocosmique façonné et habité par une diversité d'êtres vivants et invisibles. Les *baloni* sont attentifs au surgissement d'une présence étrangère habitant les forêts. Ces présences à la fois visibles et invisibles et sur lesquelles on n'a pas ou peu de prises, incluent des énergies indomptées susceptibles de jouer un rôle dans le devenir croisé des humains et du manioc.

C'est ce type d'assertion que les agronomes rencontrés à Basankusu ne sont pas prêts à accepter. Compte-tenu de leur formation en agronomie, Jean René et Paul, agronomes de Caritas ainsi que Roger, lui aussi ancien agent, mais actuellement agronome au ministère de l'agriculture, remettent en question l'intervention des *bilima* dans les champs de manioc. Au cours des conversations à Basankusu, les agronomes mentionnent qu'il s'agit des constructions des *baloni*, une production de l'esprit humain ou une croyance non-rationnelle, bien que d'autres agronomes aussi tiennent compte d'êtres invisibles (microbes, etc.).

Sans pour autant sous-estimer cette lecture des faits sociaux, je reste attentif à la présence des entités invisibles, laquelle se ressent ici dans nos corps en situation d'invocation de leurs forces et d'abandon à leur puissance protectrice. En plus des savoir-faire diffusés par les agronomes recrutés dans les différents programmes de sécurité alimentaire, les *baloni* soulignent l'ensemble des relations qu'ils ont entre eux et avec les autres êtres vivants habitant les forêts. Étant proches des vivants, l'action des *bilima* non seulement fonde la prospérité et la cohésion de la communauté, mais soutient également la relation qui attache chaque groupe social au sol fertile, en favorisant l'accès et la régénération³⁸.

En prêtant attention à la présence et à l'action des *bilima*, les *baloni* soulignent l'importance d'une filiation collective, en marge des différenciations sociales basées sur la filiation biologique. Les humains tentent à la fois de prolonger l'existence sociale d'une diversité de *bilima* et de s'assurer de l'efficacité bienfaisante de leurs actions en usant de la nomination. L'évocation des *bilima* participe de cette dynamique visant le

³⁸ Voir aussi Brunois, 2007, 2015.

renouvellement de la vie. Selon leurs statuts au village, les humains intègrent les bilima même éloignés dans leur réseau étendu de la parenté et des terres, essentiels à la vie. Par conséquent, la culture du manioc n'est pas vue en fonction de spécificités culturelles et biologiques héritées de ses ancêtres par la filiation, mais comme le lieu même des activités de génération de la vie à travers le déroulement de toutes les relations soutenues dans le cours de leur vie.

L'organisation du champ de manioc montre à quel point les relations entre les vivants et les êtres invisibles se déploient sur une temporalité plus vaste que la référence au seul passé. Même si la référence aux ancêtres donne à penser directement au passé, les *baloni* en actualisent l'existence sur le moment et leur confèrent un potentiel de légitimation. Par la nomination, les humains reconnaissent la puissance des bilima, en signifiant leur existence au fil du temps sans s'enfermer dans des chaînes généalogiques. En se confiant aux *bilima*, les humains sont, non pas une plénitude, mais une quête, une recherche d'accomplissement. Ne pouvant accéder qu'à une connaissance partielle, toujours inachevée, autant de lui-même autant que de l'autre et du monde, tout être humain, ici les baloni Bongando et Mongo, doivent s'entourer des alliés de la vie. Comme le montre O. Bimwenyi, cet achèvement sur le plan de la connaissance apparaît comme une manifestation de l'inachèvement fondamental de l'homme tout entier du point de vue de l'agir comme au niveau de l'être. La personne humaine s'éprouve comme sans cesse en devenir comme un grain-en train de-devenir-baobab, comme une puissance de vie et une promesse d'avenir (Bimwenyi, 1981, p. 594).

Une fois entré en forêt en allant vers les champs avec le groupe d'entraide à la CCP, je m'engage avec les *baloni* dans une longue marche sur les traces d'une multitude d'êtres vivants, humains et non humains. Chemin faisant, je me rends compte que l'expérience d'itinérance vers et dans le champ n'est pas une simple exploration d'un espace au sein duquel se déroulent les activités agricoles, mais plutôt une rencontre continue avec d'autres entités (Bartoli et Gosselin, 2018). Suivant les mouvements des baloni, je suis aussi attentif aux sons et cris des oiseaux et animaux. Chaque fois que les baloni s'adressent aux bilima pour demander leur protection et faveur spéciale au cours

des activités de culture, j'ai en même temps une expérience sensible des champs de manioc au sein des écosystèmes forestiers qui, pour les Bongando et Mongo, ne préexistent pas, mais coadviennent au contact des humains et auxquels on devait s'ouvrir au fil de notre rencontre avec les êtres visibles et invisibles habitant ces espaces.

Au fur et à mesure qu'on avance dans cette marche à travers les champs à la CCP, les *baloni* ne me montrent pas les plantes comme des organismes évoluant selon leurs propriétés biologiques, mais ils m'apprennent plutôt à être avec les autres êtres qui donnent la vie. Comme les microorganismes et les autres plantes, les petits animaux sont aussi des partenaires sociaux auxquels il faut prêter attention puisqu'ils peuvent augmenter ou détruire le potentiel de vie des sols. Pascaline m'informe que les plantes du manioc s'enrichissent ou s'appauvrissent à partir des rencontres inattendues avec les végétaux et les insectes. Certains tubercules pourrissent, car les plantes de manioc ayant été en compétition avec l'herbe *Sida*, qui détruit d'autres vies végétales. D'autres sont en santé eu égard à la qualité des sols et aux habiletés corporelles des *baloni*.

Sans pour autant renier l'apport de la science des agronomes et des environmentalistes, j'apprends continuellement auprès des *baloni* que les champs de manioc, à l'instar des forêts, sont plus qu'un ensemble de ressources à découvrir et à exploiter. Que ce soit à Basankusu ou à Djolu, les *baloni* me font entrer dans une sorte de nœud liant humains et non-humains. Le mouvement dynamique «de sortir hors de soi, pour habiter les champs de manioc, m'apprend à repenser l'être avec des existants par-delà l'opposition entre humain et non-humain (Ge Bartoli & Gosselin, 2018). Je ne déploie pas à tout moment mon imagination par rapport à ce qui peut advenir dans tel ou tel autre champ, mais il faut plutôt devenir capable, par mon corps, d'accueillir toute rencontre sans surdéterminer l'issue par des gestes pouvant limiter toute interrelation. Ici à l'école des *baloni*, la place aux microorganismes, animaux, végétaux et insectes ainsi qu'aux *bilima* demeure vitale. Étant en lien continu avec les humains, les *baloni* les invoquent d'un moment à l'autre au cours de notre marche. Par conséquent, je ne peux pas participer complètement avec les *baloni* à l'organisation des champs de manioc sans

« reconsidérer le statut de ces non-humains »³⁹, animaux, insectes, plantes, *bilima*, en reconnaissant leur statut de personnes autres qu’humaines. Au même titre que les *baloni*, les non-humains sont engagés dans le devenir du manioc et des humains. En effet, les *baloni* ne cherchent pas à être ou ne pas être comme les autres, mais il faut plutôt être attentifs à la présence des autres même s’ils sont des personnes autres qu’humaines. Au cours des conversations, les *baloni* font souvent des commentaires accompagnant un regard attentif envers ces autres étant humain, esprit, animal et végétal. On éprouve un sentiment d’attachement et de responsabilité non seulement envers les plantes du manioc, mais également vis-à-vis des autres êtres qui ont contribué à les façonner. Au cours de ce long cheminement avec les *baloni*, j’apprends à prêter attention aux mouvements, traces et empreintes des humains et des non humains.

4.3 L’attention aux mouvements, traces et empreintes

Décrire les mouvements, les traces et les empreintes des êtres qui partagent la vie au cœur des champs de manioc implique de remettre un peu en question l’approche de certains agronomes, centrée sur l’aménagement de l’espace à cultiver, pour prêter attention à toutes les entités susceptibles d’intervenir dans le devenir croisé des *baloni* et du cultigène : les *bilima*, les animaux, les végétaux, les sols, les insectes et les humains eux-mêmes. Même si je suis originaire de la région, ce n’est qu’au cours de l’expérience d’itinérance dans les champs avec les *baloni* que je suis parvenu à comprendre en profondeur ce que signifie habiter le village et cultiver le manioc sans aucune frontière réelle avec la forêt. La forêt n’est pas une nature distante, séparée du vécu quotidien des *baloni*, mais un habitat partagé avec les non-humains.

À la CCP, en cheminant vers les champs avec le groupe d’entraide de Pascaline, je suis fasciné par l’attention des *baloni* envers le monde aviaire, les animaux et les insectes. Ici ce sont ces autres qu’humains qui nous indiquent le chemin conduisant vers les champs organisés en lisière des plantations de palmiers. Les *baloni* attirent mon attention à bien écouter les cris des oiseaux, servant d’horloges dans l’espace-temps du

³⁹ Voir F. Brunois, le jardin du casoar (2007;2015)

quotidien et donnant l'heure du jour. Les écureuils signalent la présence des serpents venimeux en présence desquels on prend des précautions. La présence des fourmis en colonne empruntant la même voie conduisant aux champs n'est pas fortuite. En plus de chasser les insectes et oiseaux prédateurs susceptibles de nuire aux humains et aux plantes du manioc, les fourmis habitent les bonnes terres propices à la construction de leurs nids et à la croissance des plantes. L'écoute des habitants de la forêt met en scène la socialité des baloni avec les non-humains, selon les circonstances.

Bien qu'ils doivent effectuer un déplacement vers la forêt pour arriver aux champs, pour les baloni le village ne se limite pas aux terres habitées, au niveau des maisonnées. Le village comprend également la forêt, les animaux, les oiseaux, les insectes, les sanctuaires, les bois sacrés et les champs. Lorsqu'on se dirige vers les champs de manioc, on apprend cette attention corporelle soutenue. La marche en forêt est une exposition à ce qu'elle offre. Le corps humain est en mouvement, prêtant attention au monde qui vient. Chemin faisant, on se contente de découvrir ce que font les autres habitants de la forêt, humains et non-humains, au fur et à mesure qu'on avance, d'une partie de la forêt ou du champ à l'autre, en les rejoignant ou en participant à leurs mouvements. Il faut composer avec les cris des oiseaux sauvages, les moustiques et des mouches attirés par la sueur qui, implacablement, accompagnent les humains tout au long du cycle culturel. Au passage des humains, les petits animaux, notamment les rats, écureuils, porcs et pic, fuient ou se cachent, restant silencieux, même si parfois leur présence se manifeste par des passages inattendus et quelques bruits discrets, auxquels les baloni prêtent attention, autant pour leur besoin alimentaire que pour la sécurité des plantes.

Cependant, au cours des conversations au centre-ville de Basankusu avec Luc⁴⁰, ayant une longue expérience de travail et de vie avec les batwa du paysage MLW, j'apprends que les Batwa, plus que les Bongando et Mongo (bantous) ont des rapports à

⁴⁰ Luc est secrétaire du département de l'évangélisation dans les années 90. Avant d'aller poursuivre ses études de licence en théologie à la faculté protestante de Kinshasa, il accompagne les bafoto dans différentes communautés à travers le paysage MLW.

la fois différenciés et complémentaires à la forêt. Le récit de Luc apporte quelques connaissances à ce propos : connaissances de la forêt et ses habitants, habiletés à la chasse, la cueillette et l'abattage des arbres, éveil et attention aux bruits et aux sons, perception et vision à une longue distance, capacité à identifier les mouvements du gibier, des reptiles et des abeilles, consommation des aliments crus pour augmenter la force, notamment les feuilles, les fruits, les champignons et la peau du porc-épic, la viande blanche et la langue de gibier, etc.

L'engagement corporel des batwa avec les habitants de la forêt

Chercheur : pouvez-vous me dire un mot sur les activités des batwa dans la forêt ?

<p>Luc : avant de commencer les activités dans la forêt, à quelques kilomètres de la maison, ils ouvrent les paquets de nourriture qu'ils avaient conservés la veille après le repas du soir. Au cours de leur itinérance dans la forêt, ils mangent également des aliments crus : feuilles, fruits, champignons, peau du porc-épic, viande blanche, langue de gibier.etc. Ces aliments donnent la force. Dans la forêt, les batwa marchent vite, empruntant différents sentiers ou plusieurs directions, car étant au rythme des animaux, des oiseaux, des reptiles et des sons qu'ils croisent tout au long de leur parcours. Quand on marche dans la forêt avec les batwa, le corps est exposé puisqu'ils n'ont pas peur de monter sur des branches d'arbres pour cueillir des fruits et chercher un gibier tué par une lance. Ce sont de grands abatteurs. Ils ont de longs bras et des torsos bombés, poilus. Ils ne peuvent jamais laisser un arbre qui contient du miel. Sous les pluies torrentielles qui s'abattent sur des corps, ils chassent le gibier. À chaque instant, les batwa sont en éveil, attentifs aux bruits et aux sons. Les batwa touchent des insectes et des reptiles qu'ils consomment ou utilisent pour les soins corporels. Quel que soit l'état de la forêt, ils sont capables de voir à une longue distance et de distinguer le passage d'une personne humaine, d'un animal, d'un oiseau, d'un reptile ou tout autre chose dans la forêt. Les batwa ne peuvent jamais ignorer là où se trouve la ruche d'abeilles, là où se trouve le miel. Si le miel est à tel endroit, ils connaissent la direction pour y arriver. Il observe le mouvement des abeilles pour mieux localiser l'endroit où ils peuvent trouver du miel, aliment préféré comme l'huile pour les Bantous.</p>

Les Batwa ont des rapports étroits à la forêt qui est aussi leur habitat. En plus de trouver l'essentiel pour l'alimentation, les soins du corps et le chauffage du lit, les Batwa prennent soin de la forêt. Bien qu'ils aient besoin de nourriture et de matériels pour chauffer leurs cases, les Batwa protègent la femelle qui va mettre bas, l'arbre qui donne des chenilles et des champignons ainsi que les feuilles et les racines qui soulagent la douleur.

Les rapports à la forêt

Les batwa marchent vite dans la forêt. Ils savent grimper, couper des branches d'arbres et capturer du gibier. Cependant, s'ils soupçonnent quelque chose de louche ou perçoivent un danger imminent, ils s'éclipsent parfois à l'insu des compagnons qui ne savent pas lire les indices : bruits ou sons appropriés à la circonstance. Bien qu'ils aiment la viande, les batwa ne capturent pas une femelle qui va mettre bas. Ils ne peuvent pas abattre un arbre qui donne des chenilles. Cela leur fait très mal de voir certains Bantous organiser des champs et couper de gros arbres qui donnent des chenilles et des champignons. C'est une source d'inquiétude pour les batwa de voir la forêt dévastée parce qu'il faut garder certains animaux et arbres qui peuvent aider dans la vie de chaque jour. Les batwa habitent la forêt, ils vivent de la forêt. Ils n'aiment pas les gens qui détruisent la forêt, milieu de vie et habitat. Quand un enfant est malade ou un membre de famille est souffrant, ils vont prendre une feuille ou une racine pour soulager la douleur. L'hôpital des batwa, c'est la forêt. Quelle que soit la nature de maux, les batwa savent trouver ce qu'il faut pour soulager la douleur : l'œil, l'oreille, les genoux. Il y a toujours une feuille ou une racine appropriée pour éliminer le mal qui est entré dans le corps.

Chaque jour à 5h du matin, ils sont déjà debout pour aller à la forêt. Au retour de la forêt vers 16h, les batwa ramènent des branches et des feuilles d'arbres pour apprêter les lits. Les batwa dorment vers 18h à la tombée du jour. Les feuilles utilisées la veille ne sont plus en forme. Peut-être les enfants ont pissé et les urines ont tout gâché. Les batwa utilisent les feuilles d'arbre pour dormir. Les feuilles ne font pas beaucoup de bruit la nuit. Elles chauffent les corps. Une fois que la chaleur des feuilles diminue, ils se réveillent. Il fait froid.

Sans pour autant sous-estimer les observations de Luc, il est difficile de distinguer, à première vue, les Bongando, Mongo et les Batwa, notamment en raison des métissages. Mon expérience d'itinérance dans les champs montre également que la forêt dans laquelle on aménage l'espace pour cultiver le manioc est à la fois l'habitat des batwa et le milieu de vie des Bongando et Mongo avec les autres êtres en présence. Peuples de la forêt, tous ont un rapport existentiel avec la forêt, milieu et source de vie. Bien que les batwa soient souvent décrits par les anthropologues⁴¹ comme étant plus proches de la forêt, dans les contextes actuels de précarité, la forêt est aussi l'habitat des Bongando et des mongo où ils organisent tous des activités pour leur survie.

Au cours de mon expérience d'itinérance à Basankusu et Djolu, les baloni sont attentifs aux plantes et à d'autres êtres vivants habitant la forêt, à mesure qu'elle se déploie autour d'eux et sous leurs pieds. Ensemble avec les baloni, je prends le temps d'écouter, regarder et sentir la texture des sols et les mouvements de tous les êtres. La perception et le toucher sont importants pour progresser à travers les champs. Tous les sens sont mis en éveil pour capter et interagir avec tous les autres êtres habitant le champ.

⁴¹ Voir Robillard M. et Bahuchet, S. (2012, p. 15-51).

Cette synesthésie, qui varie certes selon les individus, est observable au cours de la marche. Certains baloni développent une attitude d'éveil qui leur permet d'être réactifs et d'adapter aussitôt que possible la démarche à ce qu'ils croisent sur leur chemin. En plus de cette capacité d'être continuellement en alerte et prête à agir, d'autres baloni mobilisent leur corps et leurs sens pour identifier tout ce qui se trouve dans un champ, incluant des êtres susceptibles d'augmenter leur potentiel de vie ou celui du manioc ou encore des entités pouvant être des sources de dangers. Quelques fois, je les vois courir en face d'un petit animal ou prendre refuge sur un arbre pour esquiver un serpent. Cela signifie que malgré l'attention corporelle soutenue, il est cependant difficile de savoir à l'avance tout ce qui peut arriver, car tout dépend du mouvement des êtres et du cours des événements. Il faut correspondre aux mouvements des êtres habitant le champ de manioc, en étant en même temps aptes à changer instantanément le regard, notamment lorsque quelque chose d'inattendu ou de suspect surgit derrière ou de côté.

Alors que les plantations d'héritage colonial et les champs-écoles créent une sorte de rupture entre les humains et les non-humains (Compagnone, Sigwalt, Pribetich J. 2013), dans les champs familiaux, les *baloni* tentent de maintenir une relation de réciprocité avec les non-humains : végétaux, animaux, insectes, bilima, ancêtres et génies. Bien que chaque être possède sa personnalité spécifique, on doit prêter attention aux rapports interspécifiques (Brunois, 2007). Dès l'entrée dans la forêt, on apprend à connaître et à cohabiter avec les autres personnes autres qu'humaines (Feit, 2000; Hallowell, 1992, p. 65). Au cours de conversations, les *baloni* allouent le statut de personnes à certains animaux, insectes, plantes, êtres visibles et invisibles. Les grosses antilopes sont des personnes autres qu'humaines habitant la forêt (*boto a ngonda*). Les jeunes plantes sont de jeunes enfants en pleine croissance, pouvant présenter des traits comme les humains : minces, grosses, tristes, joyeuses, longues, courtes, etc⁴². Ces êtres non humains sont des personnes avec lesquelles on établit des contacts corporels et on partage la vie.

⁴² Comme l'expérience des Ojibwas telle que décrite par A. I. Hallowell (1995) ainsi que celle des Cris de la baie James suivis par Harvey A. Feit (2000), à Basankusu et Djolu, on reconnaît les caractères essentiels des personnes à certains non-humains.

Mes expériences avec les *baloni* montrent à quel point chaque espace forestier choisi pour cultiver le manioc, plus qu'un simple objet hérité des anciens, est aussi un espace habité à partir duquel on agit en coéquipier avec d'autres êtres vivants et des entités invisibles. En effet, le champ de manioc, comme la forêt, n'est pas un environnement extérieur, mais plutôt un habitat pour la vie à partir duquel se déploie une sorte d'attention corporelle engageant tous les sens. Les *baloni* désignent ce mode de présence en utilisant plusieurs expressions: *okaka* (écoute), *folenda ou enaka* (regarde), *ikoke* (doucement), *unda ou suka* (tiens, touche). Ces expressions sont au cœur de ce régime attentionnel spécifique, qui consiste en une mobilisation du corps impliquant une sensibilité accrue, mais orientée vers des êtres en présence dans les champs de manioc. Le corps humain engagé dans la culture du manioc constitue ainsi une sorte d'étoffe rythmique du monde habité, étant à l'écoute des autres êtres habitant les mêmes espaces de vie.⁴³ Tout au long du terrain, les pratiques et les discours des *baloni*, dont la plupart sont des employés des plantations, mais actuellement au chômage, mettent en évidence les possibilités de vie du manioc à côté d'autres plantes et microorganismes ainsi que l'enlacement des vies humaines et non humaines au cours des processus de croissance du cultigène. Il faut toutefois développer la capacité de lire les traces et les empreintes des autres habitants de la forêt.

4.4 La capacité de lire les traces et les empreintes

Tout au long de cette expérience avec les *baloni*, j'apprends graduellement à retrouver ce rapport au sensible, en me rouvrant ici et là à ce qui advient tout au long de notre itinérance : mouvements, traces et empreintes des humains et des non humains, invitation ou communication des *bilima* à travers les sons, une goutte d'eau, le passage des insectes, l'irruption d'un petit animal porteur de messages de vie. L'expérience d'itinérance se révèle progressivement comme une éducation à l'attention qu'on reçoit en marchant. À travers le balai visuel et le toucher, j'ai plusieurs fois l'occasion de détecter des friches, bosquets initiatiques, arbres sacrés, plantes thérapeutiques, animaux, reptiles

⁴³ Voir aussi Bimwenyi Kweshi (1980) qui décrit le muntu comme un microcosme dans un macrocosme et son corps comme une sorte d'étoffe rythmique du monde habité.

endormis ou en déplacement, oiseaux et insectes. Chemin faisant, on est attentif non seulement à l'odeur du sol qui se mêle au parfum des plantes, mais également à la présence de ces autres mouvements de vie et à leur contribution au potentiel de vie de la terre à cultiver. Pour ce faire, on palpe le sol à plusieurs endroits afin de s'assurer de la qualité du terrain qu'offrent les habitants de la forêt visitée. Je le fais aussi à mon tour pour apprendre à examiner quels sont les atouts des forêts en résurgence.

En explorant attentivement chaque champ de manioc, j'apprends à connaître davantage sa configuration, les êtres qui l'habitent, précisément leur présence et les traces inscrites sur le sol ou sur les arbres, que ce soit de manière permanente ou évanescence. À la CCP, les champs de Pascaline et les autres membres de son groupe d'entraide sont à proximité des plantations de palmiers à huile. De petits animaux comme les humains, employés de la CCP et habitants du village Lisafa, qui se nourrissent à la fois des noix de palme et des tubercules de manioc font des va-et-vient incessants entre les plantations et les champs familiaux. Au cours de la marche vers les champs, les *baloni* m'avisent par des signes corporels, mains à la bouche, qu'il faut garder silence à certains endroits mémorables, notamment des stelles indiquant les lieux de décès inopiné des proches parents. Par des cris inattendus et mimant parfois les animaux, les *baloni* invitent les autres membres dispersés dans la forêt à contourner une piste dangereuse parsemée d'embuches, ou infestée d'insectes ou de chenilles nocives.

Avant d'arriver dans le champ de Pascaline, les *baloni* m'invitent à contourner également de grands trous ayant été creusés depuis plusieurs années par des personnes inconnues au moment de la construction d'un barrage pour attraper les petits gibiers qui se promènent entre les plantations et les champs de manioc. Certains trous sont profonds, plus d'un mètre. En plus de leur potentiel à précipiter l'essoufflement du gibier tombé au piège, les trous sont aussi un danger pour quiconque marche dans la forêt sans y prêter attention. Je suis émerveillé lorsque les *baloni* attribuent certains trous à l'action des anciens, décédés, qu'ils considèrent aujourd'hui comme des *bilima*.

Pendant les activités dans les champs, les *baloni* marchent en prêtant attention à la fois aux traces permanentes laissées par les humains et les animaux qui côtoient les lieux pour les activités de subsistance. Chaque champ se révèle, au regard attentif des *baloni*, comme un nœud fait à partir de lignes de vie entrecroisées où se côtoient les traces et empreintes des humains et non-humains. Cependant, seul un corps attentif et ouvert aux mouvements de la vie est en mesure de lire les indices sur le sol, les pistes et les arbres.

Les *baloni*, qu'ils soient Batwa, Bongando ou Mongo, démontrent certaines habiletés. En écoutant Luc, et au regard de mes expériences avec les *baloni* à Djolu, je me rends compte de leur capacité à lire et à interpréter les traces et les empreintes. Pour emprunter les mots de Poirier (2013, p.152), « *cette capacité consiste en un savoir-faire acquis très jeune, qui perdure* », en fonction des expériences et des contextes. Toutefois, au cours de mes expériences avec les *baloni*, je me rends compte que la capacité de lire les traces est inégalement répartie. Certains *baloni* démontrent plus d'habiletés que d'autres. Certaines personnes ont une grande ou une moindre expérience, eu égard non seulement à la familiarité et à la mémoire des lieux, mais également au sens de l'observation et de l'attention. En fonction de la pratique récurrente de la marche dans la forêt, on est habitué à suivre les traces laissées par les humains et non humains, animaux, oiseaux, insectes et les *bilima*, protecteurs du village. Ce qui est fascinant, c'est cette capacité à reconnaître les traces marquant le passage d'un proche, d'un voisin, d'un étranger ou d'un passager, notamment à travers les particularités anatomiques des pieds : talon, orteils, fissures. Chaque être humain ou animal a une forme de pied ou de sabot distinct, une démarche singulière et une longueur du pas qui laissent des empreintes dans le sol (*ibid.*).

La forêt étant un espace partagé, les *baloni* m'apprennent à mieux inspecter les mouvements, dans l'espace et dans le temps, des autres êtres qui l'habitent ainsi que leurs comportements. Il est ainsi question de suivre les différents êtres qui habitent les champs de manioc et d'interpréter les différentes façons de vivre et de faire avec le cultigène. Je me déplace en forêt avec les *baloni*, en étant attentif aux mouvements, traces et

empreintes des mouvements de vie en présence. Ensemble, nous prêtons attention aux traces des aînés qui sont, en partie, le socle de nos vies.

En parcourant les champs de manioc à Djolu avec le groupe d'entraide de Madeleine, un des membres Martine m'explique que leurs grands-parents, ancêtres, avaient aussi organisé des activités de culture dans la même forêt située à proximité d'un petit ruisseau (*ilangeyaka*). Ce sont les grands-parents qui leur ont légué cette forêt. Les membres du groupe d'entraide y trouvent de bonnes terres pour la culture du manioc à côté du maïs et d'autres cultures vivrières. Les empreintes des insectes et des petits animaux attestent que la terre est de bonne qualité.

Choix et préparation de l'espace à cultiver
Chercheur : c'est un plaisir d'être avec vous à cet endroit. Pourriez-vous m'expliquer ce que vous faites ici ? Je vois que le terrain est vaste. Pourquoi avez-vous choisi ce terrain?
Martine: dans le passé, nos ancêtres avaient travaillé ce terrain. Nous aussi nous cultivons le manioc au même endroit que nos ancêtres. Cet endroit est fertile.
Chercheur : oui les ancêtres vous ont légué le terrain. Si je comprends bien la terre est fertile... Comment distinguez-vous un sol fertile et celui qui ne l'est pas ?
Martine: à certains endroits on le sait lors du semis. On voit que le sol est mou (facile à labourer) et propice à la culture. On a aussi le sol aride qui complique la culture.
Chercheur : donc ici le sol est de bonne qualité ?
Martine: oui c'est mou. On tient compte de la qualité des arbres qui poussent. On fait également attention aux empreintes des petits animaux et à la présence des insectes. On coupe les arbustes et les herbes vous voyez les herbes et arbustes que nous avons coupés. Tout ce qui était ici, nous les avons stockés là.
Chercheur : pourquoi stockez-vous l'herbe ?
Martine: on doit dégager le terrain pour faciliter le semis. Par exemple si la machette heurte une branche ça peut se retourner contre toi. Mais on stocke les herbes pour fertiliser le sol...

Tout au long du cheminement, les *baloni* m'amènent à prêter attention à la texture du sol, au passage ou non des prédateurs humains et non humains. C'est un mouvement continu empruntant plusieurs bifurcations au gré des découvertes. Ici les *baloni* ne détruisent pas tout ce qui résiste ou pourrait constituer un encombrement comme on le fait dans les champs-écoles. En revanche, ils négocient des entrées dans ce monde en commun qu'est la forêt, en ayant comme réflexe qu'on ne sait pas exactement ce que cachent un trou, une clairière, un bosquet ou un baobab. Pour ce faire, il faut prêter attention pour connaître non pas uniquement les antécédents cultureux, mais aussi des usages sociaux de l'espace par d'autres mouvements de vie en présence.

Dès l'aménagement de l'espace à cultiver et jusqu'à l'implantation des boutures, les *baloni* soulignent l'importance de connaître, autant que possible, tout ce qui vit dans la forêt choisie pour organiser un champ de manioc. Au cours de la coupe sous-bois ou de la futaie, on ne peut pas procéder, à partir d'un simple regard de surplomb du topographe ou de certains agronomes. Au contraire, on établit progressivement le lien intime, souvent dissout dans le cadre de l'agriculture intensive. L'objectif primordial ici n'est pas d'occuper un terrain à exploiter, mais plutôt d'établir ou de renforcer le lien avec un espace à habiter, en ajoutant ses propres traces selon les diverses lignes d'inspiration qui les façonnent au quotidien. Les *baloni* mentionnent que les différentes formes d'apprentissage au village ou au cours des voyages à travers et au-delà de la région natale sont autant des lignes d'inspirations susceptibles d'aider à développer des habiletés à poser et à lire des traces.

Que ce soit une forêt ou une jachère à la lisière d'anciennes plantations d'héritage colonial, tous ces lieux sont habités par une diversité d'entités. Ces lieux portent des marques des humains et des non humains relativement durables auxquelles on doit prêter attention pour mieux comprendre les différentes façons d'habiter les forêts, précisément à travers l'organisation des champs de manioc. À travers ces marques, inscrites dans les sols ou sur les arbres, les *baloni* perçoivent et lisent non seulement les modalités concrètes par lesquelles les personnes habitent la forêt, mais aussi la continuité de la vie au village. Dans telle partie de la forêt ou sur tel arbre, les anciens ou des personnes de notre génération ont laissé des traces au cours des actions temporelles ou menées pendant de longues périodes : agriculture, chasse, cueillette. Ces traces s'inscrivent dans un mouvement continu de vie qu'il faut déchiffrer avant de poser à son tour ses propres traces.

En procédant à l'aménagement des espaces à cultiver et à l'implantation des boutures de manioc, les *baloni* prêtent attention aux empreintes, en montrant comment celles-ci convergent finalement pour se nouer de l'une ou de l'autre manière autour d'un champ, d'un ruisseau ou d'un territoire forestier. Comme on vient de le mentionner, l'examen des empreintes permet d'identifier des personnes ou des êtres non humains

ayant habité les forêts. Les *baloni* reconnaissent les traces des étrangers, aussi bien pour les humains que les non-humains, notamment leur arrivée et leur mouvement dans les forêts claniques. En lisant les traces, on peut à la fois connaître la voie suivie par une personne ou un animal ayant traversé le champ et au besoin aller à sa rencontre. Cet exercice demande de la patience, du temps et de l'attention soutenue, car les traces ne sont pas toujours une suite d'empreintes rectilignes. À plusieurs reprises, les *baloni* me montrent comment la direction prise par un porc-pique ou un hôte inhabituel pour aller d'un lieu à l'autre dans un champ peut s'avérer sinueuse, avec des lignes souvent brisées. Par conséquent, les *baloni* inspectent attentivement les mouvements et traces d'autres entités présentes dans les champs, car étant susceptibles de nuire à la vie des plantes.

L'expérience de la marche dans les champs m'aide à comprendre comment les *baloni* développent des savoir-être et des savoir-faire avec les autres entités non humaines. Parcourant les champs de manioc de Basankusu à Djolu, j'apprends progressivement que la forêt habitée, plus qu'un simple objet hérité des ancêtres, est aussi le lieu d'interrelation vivifiante entre humains et non humain. Le manioc est cultivé ici dans des espaces forestiers défrichés depuis plus d'un siècle par les populations bongando et mongo, les sociétés agricoles et plus récemment par les sociétés d'exploitation forestière et les programmes de développement. À travers les jachères et les forêts secondaires émergent des champs où les *baloni* pratiquent différents types de culture, en plus des activités de chasse, de cueillette et de ramassage. Pour maximiser le potentiel de vie du manioc, les *baloni* eux-mêmes soulignent le bien-fondé d'une éducation corporelle multisensorielle. Ici on apprend à aménager et à cultiver un champ non pas uniquement à partir des méthodes préexistantes apprises dans le cadre des activités des plantations ou dans les champs-écoles, mais plutôt par le biais de l'expérience corporelle en interrelation avec les autres entités qu'elles soient végétales, animales ou des microorganismes. Les *baloni* apprennent par le corps, en étant attentifs aux indices, notamment à la façon dont certaines personnes avec lesquelles on chemine dans la forêt explorent les trous, apprivoisent les sols et les plantes. Comme le souligne Ingold, les sens et la perception sont mobilisés pour entrer dans les secrets de la forêt, lieu d'émergence et de développement des savoir-faire que les uns et les autres incorporent génération après

génération (Ingold, 2000 : 22). En effet, les *baloni* entrent, par leurs corps, et me font entrer aussi, dans un mouvement continu de vie.

4.5 Entrer avec le corps dans un mouvement continu de la vie

La description de l'expérience d'itinérance vécue avec les *baloni* d'une extrémité à l'autre du paysage MLW montre que les possibilités de vivre du manioc sont plus complexes qu'il n'y paraît. Elles ne relèvent pas uniquement du bon vouloir des humains ni des caractéristiques biologiques des sols et des boutures, mais également de l'engagement des autres êtres humains et non-humains en mouvement dans les forêts. Comme mentionné plus haut, chaque forêt est constitutive d'une relation complexe et dynamique avec les *bilima*, les anciens, les animaux, les végétaux, les insectes et d'autres êtres non humains qui peuplent les écosystèmes. En effet, l'aménagement d'un champ de manioc, comme l'implantation des boutures, engage les humains dans une expérience corporelle de découverte de lignes de vie et de traces des autres êtres non humains et invisibles partageant les forêts. Pour ce faire, à Djolu, précisément à Yaloola, les *baloni* m'informent qu'il faut, avant toute chose, entrer avec le corps dans un mouvement continu de la vie, en mélangeant les restes des animaux, les feuilles et racines des végétaux avec ses propres éléments corporels.

À Djolu, la plupart des *baloni* portent des amulettes ou un nœud dénommé *Likoko*. Un des *baloni* à Yaloola, aide souvent les autres membres et les gens au village à nouer divers éléments de protection. Au cours des conversations dans son champ de manioc, implanté à côté de celui de Madeleine, la responsable du groupe d'entraide, Andrea m'explique que le nœud comporte les ongles des mains et des pieds, une mèche de cheveux associés à des restes et des poils d'animaux, des particules des végétaux et des feuilles d'arbres connus (*Bosinasina* ou *beololo*). Avant de se rendre aux champs ou à la chasse, le nœud est suspendu à un collier au cou pour assurer aux humains la protection vis-à-vis des attaques des sorciers, animaux féroces et serpents ou de toute autre puissance maléfique susceptible de diminuer les forces de vie. En plus du nœud de la vie, d'autres pratiques permettent de libérer les fils du corps de tout blocage avant d'aller à la chasse, à la pêche et aux champs. Andrea consacre du temps le soir à rendre le corps fluide, en procédant à des pratiques spécifiques : le lavement ou l'infusion des liquides mélangés à base de feuilles, de racines et d'écorces râpées d'arbres (*litule*); l'instillation des gouttes liquides dans l'œil (*Boloi*) et l'aspiration des cendres par le nez ou leur inhalation (*Ikoma*). Des effets sont visibles : exténuation et sécrétion, vomissements ou renvoi des substances liquides noires ou jaunes.

Avant d'entrer dans la forêt, les *baloni* me rappellent souvent l'importance de prendre des précautions, précisément de débloquer les fils du corps, puisque la vie des humains, incluant la culture du manioc, consiste en une mise en correspondance entre le

corps et les autres êtres non humains en présence. En entrant dans les champs, les corps des *baloni* sont à la rencontre des humains et non humains, présents ou ayant laissé leurs traces et empreintes. Au cœur du champ, on ne voit pas seulement l'humain et ses capacités personnelles, mais aussi toute la pratique de l'échange corporel avec les autres êtres. On peut concevoir ces échanges comme des moments de l'interanimation, porteurs de vie ou de malheur, dépendamment des circonstances. Les échanges sont d'ordre verbal et matériel, mais tout se passe au niveau corporel (Devisch,1995). Le corps, que les *baloni* désignent par le terme peau (lofoso), constitue le lieu d'échanges divers avec les autres êtres. Par le biais du corps, avec ses capacités de contact sensoriel, les humains interagissent avec les bilima, les animaux, les arbres, les plantes habitant les forêts.

L'itinérance dans les champs avec les *baloni* constitue pour moi une expérience immédiate permettant de vivre ce qui se passe dans l'entre-deux, humain et manioc, individuellement et collectivement. Comme le souligne Besse (2009, p. 50), événement de la rencontre concrète entre les humains et leur environnement, ce contact avec les champs de manioc, relève d'un engagement sensible, corporel et émotionnel qui m'ouvre à d'autres êtres habitant ces écosystèmes partagés. Cette expérience vécue sur les plans corporels me met dans l'immédiateté des rapports avec le monde. Par mon corps, mes mouvements et sensations, ainsi que mon imagination, et ma mémoire, j'établis progressivement, d'une forêt à l'autre, ce « contact naïf avec le monde », quelque chose de commun, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty (1995, p. 7). Je me rends aussitôt compte que les champs de manioc, en plus de répondre aux besoins des humains, sont aussi un territoire habité et fabriqué par les humains et les non-humains. Lieu de cohabitation des humains et non-humains, chaque champ de manioc est produit au sein d'un ensemble de pratiques, dont le maillage fait émerger des relations transspécifiques.

Je veux souligner l'importance de l'aspect collectif de cette expérience d'itinérance et les manières dont elle est envisagée par les *baloni*. Au cours de l'itinérance à travers les champs, les *baloni* m'amènent à comprendre les rapports entre leurs pratiques et certaines pratiques antérieures, constituant souvent différentes manières d'habiter les forêts. Les champs familiaux sont souvent cultivés à la lisière des

plantations, parfois à côté des champs-écoles. En participant aux activités dans les champs avec les *baloni*, j'essaie de comprendre en quoi l'action d'aménager un champ pour la culture du manioc ne consiste pas à occuper un terrain situé quelque part dans un espace neutre, mais plutôt un processus continu qui fait entrer les humains en dialogue avec la forêt dans laquelle habitent divers mouvements de vie pour découvrir les traces actuelles et celles du passé.

Pour les *baloni*, aménager un espace à cultiver le manioc, c'est aussi tenir compte des interrelations dynamiques et vivifiantes entre les êtres vivants (Brunois,2007, p.296). Pour emprunter les mots de D. Jaclin (2016, p.198), les humains et le manioc ne sont plus des organismes individuels, mais des êtres vivants au sein d'une communauté d'organismes en communication les uns avec les autres. En effet, les *baloni* prennent en compte la « relationalité » entre humains et non-humains, ce qui appelle à une reconsidération de la dynamique entre l'humain, l'animal, les *bilima* et le végétal, entraînant la dissolution des espèces et des frontières (Hustak et Myers, 2012). Au cours des activités, les *baloni* entrent dans une dynamique de communication transspécifique, en prêtant attention aux non-humains puisque, au même titre que les humains, ils peuvent contribuer, forts de leur personnalité spécifique (Brunois,2007), au devenir croisé des humains et du manioc. De ces interrelations n'ayant ni début ni fin, mais qui s'étirent au milieu du champ de manioc, émergent des possibilités de la vie du manioc, au-delà des frontières entre les espèces.

Ce chapitre a mis en évidence les nouages au cœur des champs de manioc. En marge de la pensée arborescente mise en avant par certains agronomes, les champs de manioc sont des zones d'interpénétration à l'intérieur desquelles s'entremêlent des vies humaines et non humaines (Ingold,2013, p. 9; Ménard, 2017, p. 2-3). Cela conduit à une autre conception du champ de manioc, non en termes d'un espace délimité, mais d'une zone où les différents chemins empruntés par les habitants, humains et non-humains, sont enchevêtrés, un entrelacs des lignes de vie (Ingold, 2011, p.12). Bien qu'un champ de manioc ait l'apparence d'un espace par avance limité et sous contrôle, il est aussi et surtout un espace vital et de proximité permettant des rencontres parfois inattendues et

extraordinaires entre cette infinité de corps partageant non seulement la puissance de vie, mais aussi ce qui peut diminuer le potentiel de vie. Les enlacements des mouvements de vie révèlent des possibilités d'agencements aux résonnances multiples.

Le chapitre suivant montre la façon dont les *baloni* tentent de penser le manioc comme une forme de vie ouverte à d'autres mouvements de vie humaine et non humaine. Par le rite Nengo, le manioc peut non seulement se nourrir, mais aussi nourrir à partir de l'action d'autres mouvements de vie qui le constituent et l'affectent à travers des processus latents, actifs ou potentiels. Le rite nengo, pour renforcer le potentiel de résistance du manioc et des humains qui en prennent soin, m'amène à mettre l'accent à la fois sur les possibilités de partage avec d'autres mouvements de vie et les conséquences en termes d'augmentation ou de diminution du potentiel de vie.

Chapitre 5 : Tissages – Nengo - Renforcer le potentiel de vie

Avant d'implanter les boutures de manioc, les *baloni* pratiquent le *nengo*. Alors que l'ennemi et le sorcier peuvent à tout moment apporter maladies et mort, *nengo* consiste à épargner le corps humain et le champ de toute action maléfique, du mauvais sort et de l'envoûtement. Faisant écho aux expériences du Bocage décrites par Jeanne Favret-Saada (1977, p.12), les *baloni* soutiennent qu'en raison de la parole et des gestes du sorcier ou de l'ennemi de la vie, on peut être pris dans les répétitions de malheurs qui atteignent et affectent gravement les personnes et le champ de manioc. Ce chapitre de la thèse montre comment les pratiques *nengo*, en plus de contrecarrer les actions maléfiques, réintroduisent l'humain, par son corps, et le champ à cultiver, au cœur d'un jeu de tissages multiples qui affermissent les forces de vie de l'un et l'autre en les protégeant contre le mauvais sort et l'envoûtement. Expérience corporelle affective transspécifique, *Nengo* met en scène, dans les nouages du champ, l'interrelation organique et vivifiante entre les *baloni*, le manioc, les forces visibles et invisibles.

À partir d'une composition basée sur des expériences vécues avec les *baloni*, la première section décrit le rite *nengo* en le distinguant des activités routinières. Je mets l'accent à la fois sur les pratiques, leur signification, leur caractère hétéroclite, mais aussi complémentaire. Les pratiques *nengo* consistent en des formes de créativité rituelle, à base du corps humain comme lieu d'expression des possibilités de la vie, à aller au-delà des frontières entre humains et non-humains. En examinant des pratiques hétéroclites, la deuxième section présente le *nengo* comme expérience corporelle transspécifique. Le rite engage le corps humain dans un mouvement de vie avec d'autres êtres vivants, visibles et invisibles, relativement spécifiques. À travers une deuxième composition, je développe la troisième section sur le rapprochement entre mondes visible et invisible. Je souligne à la fois l'attachement des humains à des êtres invisibles ainsi que les possibilités d'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante créées par le *nengo*. Je propose en ce sens de comprendre le *nengo* comme une pratique de cohabitation avec les puissances vitales, incluant les êtres non humains qui passent à travers l'humain en vue de prévenir et maintenir la vitalité des humains et des plantes au quotidien. La quatrième

section souligne les possibilités d'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante créées par le *nengo*. La santé du champ de manioc est intrinsèquement liée non seulement à celle des *baloni* mais également à la qualité des relations sociales en famille et avec les autres êtres vivants, y compris les invisibles.

5.1 Le rite nengo et ses significations

Les pratiques nengo occupent une place prépondérante dans la vie des humains baloni, notamment en ce qui concerne la culture du manioc. Dans cette section, je présente l'expérience vécue à Lingomo (Djolu) dans le champ d'Alicia, présidente de l'association dénommée *Regroupement des femmes pour le développement*, en sigle REFAD.

Alicia : Prévenir les « embuches »

Alicia et les membres de son groupe d'entraide m'introduisent dans le nengo en essayant de me faire découvrir la signification des gestes et des discours qui encadrent le rite. Il faut mentionner qu'ici à Lingomo, on est dans un milieu où les gens vivent avec les entités non humaines comme des membres de famille, prêtes à répondre aux besoins des humains : protection, santé, alimentation, cohésion au sein du clan et du village. Alexia, en particulier, a connu des ennuis de santé pendant la guerre menée par Laurent Désiré Kabila, sous le label de l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo (AFDL). Bien qu'ayant suivi des soins de longue durée dans les cliniques à Djolu et à Kinshasa, Alicia reconnaît l'intervention des ancêtres, qui indiquent les plantes, les racines et écorces d'arbres, les restes d'animaux et les dispositions corporelles (privations) contribuant au processus de guérison. Pris ensemble, ces éléments renforcent la santé ou la puissance du corps et protègent contre les forces maléfiques. C'est dans cette perspective de renforcement du potentiel de vie que les baloni replacent le rite nengo. Les encadrés suivants donnent une description du nengo : pourquoi le nengo, les œuvres du sorcier et du féticheur, nengo dans les moments forts de la vie, conquérir le

cœur de son amant, contrecarrer l'action de l'ennemi durant la guerre, protéger les eaux, protéger les forêts, nengo du champ.

Nengo consiste en une lutte contre les mauvaises puissances : ennemi ou sorcier. Le but est de faire obstruction aux puissances maléfiques qui portent atteinte à la vie.

Pourquoi le rite Nengo ?

Nengo est une cérémonie pour lutter contre les mauvaises puissances. Il ne faut jamais laisser trop d'espace à l'ennemi, au méchant, pour qu'il ne vienne pas envoûter la terre. Voici quelques œuvres de l'ennemi : uriner et laisser des selles dans les champs, couper du bois ou prélever les mottes de terre pour lier spirituellement les champs.

Nengo c'est pour empêcher les puissances maléfiques qui peuvent détruire les plantes. Les puissances maléfiques bloquent la vie des humains et des plantes. De mauvaises personnes comme le sorcier et le féticheur jettent de mauvais sorts parce qu'ils ne veulent pas le bonheur des autres. Ces personnes ont l'esprit de destruction comme Satan. Cette pratique est connue uniquement par les sorciers ou les féticheurs.

Dans la vie quotidienne, les féticheurs et les sorciers envoûtent les forêts et les eaux pour que d'autres membres villages ne puissent pas avoir ce dont ils ont besoin pour l'alimentation et les soins du corps. Les sorciers jettent aussi des mauvais sorts à d'autres personnes, ce qui entraîne les blocages du flux de la vie, la maladie et la mort.

Les œuvres du sorcier et du féticheur

Certains féticheurs et sorciers envoûtent des cours d'eau et des forêts pour qu'ils puissent, seuls, attraper du gibier et des poissons. D'autres sorciers, les plus dangereux, font du mal aux autres personnes en leur jetant les mauvais sorts. Ils aiment faire souffrir et même tuer. Ces sorciers manipulent des feuilles, des racines, des écorces d'arbres, des peaux et des os d'animaux. Ils détruisent également les humains en leur demandant ou en leur donnant de la nourriture ou de l'argent.

Comment connaît-on les œuvres des sorciers ?

Une personne ayant une maladie mortelle parle et voit le visage du sorcier qui lui fait des reproches. Dans les rêves, une personne malade voit la nourriture qu'elle avait mangée chez tel ou tel autre membre du village. Elle peut aussi voir une personne quelconque entrain de lui confier des hameçons pour attraper des poissons ou encore une personne qui lui donne des flèches empoisonnées pour tuer des singes.

Les sorciers dévoilent aussi eux-mêmes ce qu'ils font en secret lorsqu'il y a mésentente ou désaccord sein de leur cercle. Un parmi eux va dévoiler le secret auprès de la personne qu'ils veulent envoûter, s'il aime cette personne ou s'il n'est pas d'accord avec la décision du groupe.

Nous connaissons les oeuvres du sorcier dans les champs de manioc : les plantes brûlent et meurent. Beaucoup de mauvaises herbes poussent et détruisent les plantes. Le sorcier ou la personne de mauvaise foi envoie des insectes ou des oiseaux pour manger les plantes notamment le manioc, le maïs, le sorgho, le riz.

Nengo intervient dans les moments forts et selon les circonstances de la vie : naissance, entrée dans la vie adulte, fiançailles, ouverture de la chasse, de la pêche et des activités agricoles, protection des forêts et des eaux, conflit armé ou guerre, avant d'implanter les boutures de manioc.

Nengo, son importance dans les moments forts de la vie

On pratique le nengo du village, des cours d'eau, des forêts, des nouveau-nés et entre amants

On s'adresse à l'être suprême ou Ingolongolo, à la hiérarchie des personnes ayant vécu avant nous, les anciens, les bilima, qui sont près de l'être suprême, lui qui a aidé nos ancêtres dans plusieurs circonstances : naissance, chasse, pêche, activités de culture, guerres.

Le nengo des enfants a lieu dès la prime enfance en leur versant le jus de canne à sucre et de bokako pour qu'ils soient toujours forts, sages et aimables dans la vie.

Conquérir le cœur de son amant

Nengo se pratique également pour conquérir le cœur de son amant en mélangeant les fétiches à la nourriture ou à la boisson que l'autre va manger ou prendre. Quelle que soit la gravité des actes commis, l'autre va pardonner. Les hommes capturent des écureuils et donnent à leurs femmes ainsi que des oeufs des canards sauvages et des larves extraites à partir des palmiers ou encore du poisson qu'ils ont attrapé dans les nasses. L'homme s'abstient de manger ces aliments sous prétexte qu'il laisse à sa femme puisque la quantité est minime. L'homme demande à sa conjointe de manger avec beaucoup d'appétit. Cela se passe souvent à l'étape des fiançailles pour que la femme ne puisse pas donner son cœur à un autre homme ou à un rival potentiel. En revanche, certaines femmes utilisent des charmes ou grigris pour détourner le cœur du mari, soit celui-ci ne se sent plus attiré par d'autres femmes, ou encore il va chaque fois connaître l'impuissance sexuelle lorsqu'il se rend ailleurs. Dans l'un ou l'autre cas, tout cela se fait à l'insu du conjoint ou de la conjointe. Cependant si les membres de la famille de l'un des conjoints constatent une sorte d'emprise de l'autre sur leur fils ou fille, ils peuvent préparer une potion (nsondo, batule, bakemo) pour diluer cette puissance possessive afin de le délier des forces qui le bloquent ou empêchent les flux de la vie.

Protéger la forêt

On pratique aussi le nengo de la forêt par des personnes attirées pour lier et délier les écosystèmes forestiers. Lors de la réouverture de la chasse, ces personnes mélangent des feuilles et les brûlent pour que la fumée apportant la bénédiction. La bénédiction est soit répandue sur les membres du village qui sont réunis pour la chasse au filet ou encore sur ceux qui vont tendre et visiter leurs pièges. Si un étranger entre sans permission dans la forêt, il ne peut rien obtenir.

À travers les bilima, pendant les rêves, l'être suprême qui a lutté pour protéger les ancêtres donne aussi la sagesse pour réaliser diverses tâches dans la vie quotidienne. Il montre des feuilles, des racines et toutes sortes de traitements pour prendre soin du corps, quelles que soient les maladies. L'être suprême montre tout ce qu'il faut pour lutter contre les mauvaises puissances.

Protéger les eaux

On fait également le nengo pour protéger l'eau puisqu'il y a souvent non-respect de l'ordre social, des normes et de la hiérarchie, notamment en ce qui concerne la réglementation de la pêche. On prend l'eau du ruisseau ou d'une rivière et on met dans une bouteille. On apporte l'eau au village pour garder à un endroit secret jusqu'à ce que les notables ou la personne indiquée ramènent la bouteille au moment opportun dans le ruisseau ou la rivière. Cette personne verse l'eau pour que les membres du village aient de nouveau accès à ces espaces pour la pêche.

Contrecarrer l'action de l'ennemi durant la guerre

On pratique aussi le nengo pendant la guerre. On attache au pied et à la hanche un fil spécifique prélevé dans la forêt et mélangé avec la peau ou les poils d'animaux pour augmenter la capacité de résistance. On le fait pour ne pas être blessé par des balles ou projectiles. Ces forces de protection font que les ennemis traversent le village sans commettre des dégâts puisqu'ils n'auront pas eu une vision complète de la réalité. Une fois qu'on a découvert les traces et les empreintes des ennemis, on ramasse les mottes de terre pour bloquer leur force ou capacité d'offensive. On ramasse le sable sur lequel ils ont mis leurs pieds pour mettre à un endroit où on peut lier et bloquer ces personnes. Leur mission va échouer puisqu'ils ne vont tuer personne. Les ennemis seront égarés et ils vont retourner chez eux.

Pratiqué durant les moments forts de la vie, les fonctions manifestes du *Nengo* sont diverses : fertilité, chance pour la chasse et la pêche, puissance de séduction, force protectrice durant la guerre, protection contre tout ce qui est maléfique, nuisible à la santé

et aux biens, renforcement de la force vitale du nouveau-né. À Basankusu, on m'indique qu'à la naissance, les parents organisent une cérémonie pour protéger le nouveau-né contre les mauvais esprits et tout ce qui peut lui causer des frayeurs (*wiko*) Il existe aussi une procession rituelle exécutée sur la rivière pour implorer les ancêtres de donner des poissons en abondance. On tient également une cérémonie pour chasser les crocodiles étrangers (*Nkembi*). Les pratiques *nengo* qui ont lieu avant l'implantation des boutures visent à renforcer le potentiel de vie des baloni et des champs de manioc.

Nengo du champ

Dans un champ, le rite *nengo* a lieu immédiatement après l'incinération pour que le sorcier ou la personne de mauvaise foi ne puisse pas faire ses œuvres, c'est-à-dire envoûter le champ. Si quelqu'un pratique le *nengo* quelques jours plus tard, il peut voir des conséquences négatives sur son champ. On dira que la personne n'a pas respecté la coutume et le sorcier a envoûté son champ.

Après l'extinction du feu pour ne pas brûler les pieds, *nengo* a lieu aux endroits choisis par le propriétaire du champ. On plante quelques boutures et semences préparées, ainsi que le bokako et les peaux d'animaux. D'habitude, on commence à l'entrée du champ, près du sentier par lequel passent les autres membres du village. Si un sorcier ou quelqu'un qui est envoûté entre dans le champ, il est immédiatement bloqué et neutralisé. On fait aussi le *nengo* au milieu du champ pour que les éléments de protection enterrés soient en face de tous les angles du champ. On enterre également ces éléments de protection dans les bordures du champ pour créer une sorte de digue ou barrage susceptible de bloquer le passage aux puissances maléfiques. On prend aussi une peau d'animal, la grosse antilope lisoko, et ensuite on enterre d'un bout à l'autre du champ pour que d'autres animaux comme les sangliers ne viennent pas manger et détruire les plantes. On prend également les cheveux d'albinos, et on enterre d'un bout à l'autre du champ pour que le sanglier confonde ces cheveux la nuit avec ceux des humains.

Si les plantes réussissent, c'est-à-dire poussent bien, on dira que les puissances maléfiques n'ont pas envoûté le champ. Toutefois, on laisse tout à la bienveillance des bilima et de l'être suprême, maître des terres et des eaux. Tout dépend également de la qualité du sol, de la fertilité, de l'entretien du champ, des pratiques culturelles et du temps des semailles ou bouturage.

Dans un champ de manioc, *nengo* est une cérémonie pour lutter contre les puissances maléfiques. Un champ de manioc, comme son propriétaire, peut être le lieu de rencontre des forces cosmiques contradictoires, mais en perpétuel mouvement. La possession du champ entraîne des répercussions négatives sur la santé du propriétaire et des autres membres du groupe social qui vivent des feuilles et des tubercules de manioc. À Djolu, Alicia souligne qu'il ne faut jamais laisser trop d'espace à l'ennemi pour qu'il ne vienne pas envoûter la terre. Voici quelques-unes de ses œuvres: uriner et laisser des selles dans les champs, couper du bois ou prélever les mottes de terre pour lier spirituellement les champs. Une personne qui s'est promenée la journée, ou ayant eu des rapports sexuels en dehors de l'espace domestique tracé à cette fin, peut envoûter le

champ. Aussi une personne ayant de mauvais pieds, notamment un sorcier ou un corps envoûté, peut détruire le champ par un simple contact avec la terre et les plantes. Nengo protège également contre les êtres invisibles bintonto ayant la forme d'animaux nocturnes qui sortent à la tombée de la nuit et traversent les champs au moment où les humains dorment et sont devenus plus vulnérables. Ces entités maléfiques sont en mesure de détruire tout sur leur passage, en entraînant chez les humains des troubles de conscience et des convulsions, des éruptions cutanées et des hémorragies nasales mortelles. Le contact rapproché avec les plantes du manioc peut être foudroyant, du fait de la présence d'une sorte de venin (bianga) comparable à celui d'un serpent venimeux (yanga). Les bintonto laissent des traces déchiffrables sur les corps de leurs victimes humaines et non humaines. Si l'on ne prend pas de précautions, les plantes peuvent être affectées et disparaître.

Un champ possédé peut être identifié par certaines anomalies : brûlures des feuilles de manioc, atrophie des tiges et pourrissement des tubercules. Les humains, en consommant le manioc envoûté, éprouvent des troubles psychosomatiques tels que les douleurs dans la poitrine et des maux de tête ainsi que des décharges électriques comme si on avait des contacts glacés ou brûlants avec des êtres extraordinaires. L'effet de l'envoûtement d'un champ est associé à un blocage du flux de la vie. Il s'agit d'une perturbation des liens vitaux entre les plantes et la terre, des échanges entre les plantes, le corps du propriétaire du champ et le groupe social. Certains fils transmetteurs de vie sont bloqués. Par le biais du nengo, on tisse des liens vitaux avec les forces de vie susceptibles de protéger le champ. En même temps, l'infortune retourne contre le sorcier ou la personne ayant de mauvais pieds.

Comme préliminaires au rite, les Bongando à Djolu se confient aux bilima, en leur demandant avant tout de les aider à clarifier s'il existe des circonstances pouvant entraver l'accomplissement des activités dans les champs. À Basankusu, on pratique la danse mumbi pour réveiller les bilima, génies et les ancêtres du clan (Korse, 1989, p.22).

Mes guides Mongo et Bongando examinent l'histoire familiale et les expériences antérieures avec le manioc, en fonction des relations sociales en présence (Devisch, 1995, p.38). D'un village à l'autre, on souligne, entre autres, l'importance d'harmoniser les rapports entre cousins croisés ou parallèles, entre neveux, nièces et oncle maternel ou tante paternelle. Il faut éviter les malédictions, non seulement pour les personnes, mais aussi pour les plantes, car les unes sont affectées par le sort des autres et vice-versa. *Nengo* permet ainsi aux humains de réduire l'anxiété liée aux mauvais sorts et de renforcer le potentiel de vie du cultigène.

Le rite a lieu dans la matinée de mardi, le lendemain après l'incinération, une fois que le feu s'éteint. C'est le bon moment, quand la rosée et la fraîcheur se mêlent aux sols et boutures. On peut alors espérer une bonne croissance des plantes et des bonnes récoltes. À Djolu, Alicia commence par démarquer et délimiter le champ comme espace du rite. Autour et dans le champ prêt à cultiver, en présence de la famille et des membres alliés, elle plante quelques tiges de *bokako*, plante aussi utilisée pour des initiations et diverses thérapies, notamment pour réanimer une personne en cas de convulsion. Le *bokako* chasse les mauvais esprits. En plus de *bokako*, Alicia plante la citronnelle, une plante dont on fait une tisane dénommée *Sinda*, dont le parfum ou l'odeur agit contre l'action maléfique. L'usage du *bokako* et du *sinda* est une pratique connue, apprise des grands-parents, visant à augmenter la puissance de vie des plantes et la force de résistance de tout l'espace cultivé. La sève de *bokako* et l'odeur du *sinda* anéantissent les puissances négatives et évitent le pire aux plantes et aux humains qui vivent du manioc. Alicia enterre le *bokako* et le *sinda* en suppliant les ancêtres de contrer toute possession ou toute action maléfique potentielle :

Créateur, maîtres et gardiens des lieux, enlevez tout obstacle de ce champ, tout ce qui peut limiter la croissance des plantes, donnez-moi la force de continuer à planter toute l'étendue du champ pour que le manioc grandisse et produise des feuilles et tubercules dont nous avons besoin au quotidien. Donnez-nous de bonnes récoltes.

Outre le *bokako* et la citronnelle, j'apprends également à Djolu auprès de Michel, frère d'Alicia, qu'auparavant les baloni bongando enterraient aussi soit des fruits dénommés *balembo*, soit la carapace de la tortue et la peau de l'antilope. En ce qui concerne les *balembo*, l'usage de ces fruits lors du rite *nengo* était fréquent à l'époque où les troupes d'éléphants circulaient dans les forêts. Bien que les éléphants mangent ces fruits, ils ne peuvent pas les consommer lorsqu'ils sont exposés en plein air. Les éléphants et d'autres animaux sauvages ne vont pas entrer dans le champ puisqu'ils y voient un mauvais présage. À certains endroits, on enterre une carapace de tortue ou la peau d'une antilope aux extrémités et au milieu du champ. La présence des restes d'animaux empêche les autres individus de la même espèce de manger les feuilles et les tubercules. Après avoir enterré les autres éléments provenant tant du règne végétal qu'animal à l'entrée, au milieu et aux extrémités du champ, la personne pratiquant le *nengo* plante quelques boutures à deux ou trois endroits. Alicia, entre autres, plante quelques boutures de manioc d'un coin à l'autre du champ pour réchauffer la terre. Il faut demander explicitement aux boutures enterrées de pouvoir réchauffer la terre afin que celle-ci soit bienveillante. Par des gestes corporels, on éveille tout ce que la terre peut offrir pour la croissance du manioc. C'est aussi le moment pour les humains d'entrer, en contact direct avec les autres êtres en présence dans le champ.

Pratiquer le *nengo*, c'est renforcer le potentiel de résistance du champ en l'épargnant des forces destructrices. Au fondement de ce rite se trouve la nécessité de puiser des forces pour revivifier les humains et les champs de manioc. Comme on l'a vu à travers le récit d'Alicia, *nengo* comprend un ensemble de pratiques mises en œuvre à base des plantes et des fruits, des peaux d'animaux, mais aussi des boutures et d'invocation des *bilima*. Le recours aux végétaux et à la parole, entre autres, contribue à débloquent les fils ou les lignes de vie constituant le nœud du champ et du corps humain. Par des gestes et paroles, la personne pratiquant le *nengo* entre dans une réciprocité équitable animant les rapports entre être humains et non-humains. Ces gestes et paroles sont susceptibles de libérer l'être humain et le champ du potentiel d'envoûtement ou de la hantise de la possession due aussi par l'envie et la rancune, la colère et la haine au sein du

groupe familial. *Nengo* est aussi, pour emprunter les mots de Devisch (2018 :264), « une réminiscence de malheurs et de zones d'ombre indicibles dans l'histoire familiale, ainsi que les sursauts dans l'imaginaire social relatif aux esprits ancestraux ou aux esprits d'affliction ».

À Basankusu comme à Djolu, les *baloni* mettent en évidence la nature du lien entre possession, prise du champ, du corps humain, individuel et social. Il faut, à tout prix, éviter les répercussions négatives de l'action du sorcier sur le champ, son propriétaire et les autres membres du groupe social qui vivent des feuilles et des tubercules de manioc. *Nengo* constitue le moment approprié pour prévenir les maux liés à l'envoûtement et à la possession. En effet, la perception de la vie des *baloni* ne peut-être comparée à celle de certains agronomes qui, par profession, n'entrevoient le devenir du manioc que selon la logique de la science agronomique, et perdent le sens des tissages entre les lignes de vie. À l'exemple des rites de guérison chez les Yaka en RD. Congo (Devisch, 1993, p. 215–237), au cours du *nengo*, on entre dans une interconnexion sociale, pouvant mettre fin à toutes sortes de blocage du flux de la vie au sein du champ et de ce fait à l'affliction et au désarroi dans les familles. En effet, *nengo* neutralise la malfaisance potentielle ou réelle et contribue au relèvement de la vie, en débloquent les possessions maléfiques et en s'ouvrant aux possessions bénéfiques (*ibid.*).

Il faut toutefois mentionner que la plupart des *baloni*, pratiquant la religion chrétienne, ont eu des hésitations à me faire connaître le *nengo*, notamment par crainte des jeunes prêtres issus de la région, mais qui y voient un rite démoniaque. Contrairement à leur façon de percevoir le *nengo*, due notamment à leur formation en théologie moins enracinée dans le vécu des Bongando et des Mongo, à Djolu comme à Basankusu les pratiques rituelles sont orientées vers le concret. Les pratiques *nengo*, en particulier, impliquent l'établissement d'une certaine interrelation entre le corps humain, les plantes en devenir, les autres êtres vivants et les forces immanentes à la vie vécue.

Il faut souligner également le caractère hétéroclite des pratiques *nengo*. Loin de former un système rituel au sens propre du terme (Smith, 1979), *nengo* n'est ni un tout cohérent, ni statique ou clos sur lui-même. *Nengo* constitue un ensemble de modes d'agir en décalage avec l'ordinaire, sous forme d'une constellation hétéroclite, fluide et dynamique, composée de plusieurs pratiques dont on doit mettre en évidence la variabilité régionale et temporelle. En dépit de la diversité des pratiques, le rite *nengo* se fait dans une mouvance de cohabitation humains- plantes-animaux, êtres visibles et invisibles. En plus de neutraliser et de rejeter une éventuelle possession-agression autant du champ de manioc que des humains dans tel ou tel autre écosystème forestier, *nengo* active les enlacements des mouvements de vie, humaine et non humaine, engagées dans le devenir croisé des humains et du manioc. Ces enlacements entre vies humaines et non-humaines, comme les différentes manières de faire avec le manioc, prennent toutes sortes de directions, d'un milieu ou d'une personne à l'autre.

Cependant, on doit souligner l'ambivalence (Devisch,1993) que pourrait susciter le rite *nengo*. D'un côté, *nengo* vise l'augmentation du potentiel de vie des *baloni* en se donnant comme moyen de protéger les champs de manioc, de se protéger des sorciers et des mauvais sorts. De l'autre côté, le rite tend à renforcer l'idée de la menace potentielle par des forces maléfiques en milieu Bongando et Mongo. Quoi qu'il en soit, *nengo* ne saurait être réduit à un simple rite ou une pratique compensatrice dont le but est de soulager l'angoisse des *baloni* presque en situation d'impuissance face à une menace réelle ou potentielle. Si l'on admet que *nengo* permet de susciter et de canaliser des émotions, il faut aussi souligner que le rite focalise l'attention des humains non seulement sur l'objectif à atteindre, mais également sur les interrelations entre les mouvements de vie ainsi que sur le potentiel de croissance et de diminution de la vie selon la qualité des agencements et des échanges interspécifiques dont l'issue n'est pas connue à l'avance. L'efficacité du rite *nengo* ne réside pas dans la capacité à changer l'état du monde ou des relations entre les êtres vivants, humains et non humains, mais à changer l'état d'esprit des humains, une fois engagés dans cet échange interspécifique au cœur de la vie, précisément dans le cadre de la culture du manioc. En effet, il faut tenir compte de l'immanence du *nengo* puisque non seulement le rite n'est pas séparable de ce sur quoi il

agit, ici le champ de manioc et les humains, mais le constitue également de manière interne.

Compte tenu des interférences potentielles des mouvements de vie visibles et non visibles dans la vie au village, les *baloni* pratiquant le *nengo* agissent ici en chasseurs-piégeurs à l'affût des forces maléfiques. À Djolu, Alicia et les membres de son groupe d'entraide insistent sur le fait que les pratiques *nengo* concourent à piéger et à anéantir les forces du mal susceptibles de détruire l'élan de vie des plantes et des humains. Ainsi au cours du rite, les propriétaires des champs demandent l'aide des *bilima* pour expulser toute puissance maléfique potentielle qui tourmenterait les plantes. Au fait, au fil des journées d'apprentissage, je m'aperçois que *nengo* peut générer une puissance qui enrichit le champ et son propriétaire, en postulant non seulement cette possible juxtaposition du corps et de la possession, mais également la dépendance de l'être humain par rapport à des entités invisibles, et qui peuvent très bien être des microorganismes, des *bilima* ou présences ancestrales, etc. *Nengo* est une expérience corporelle transspécifique.

5.2 Expérience corporelle trans spécifique

Au cours du rite *nengo*, les *baloni* empruntent des modalités spécifiques de communication interreliant le corps humain avec les autres existants habitant les forêts. Alicia et les autres membres du groupe d'entraide non seulement prononcent des paroles d'évocation et d'invocation des *bilima*, mais accompagnent celles-ci des gestuelles : claquement de doigts, mains levées, regard tourné vers la forêt avoisinante. Le champ de manioc apparaît à mes yeux comme un champ communicationnel où les *baloni* et les autres existants sont en dialogue continu et permanent. La personne engagée dans le *nengo* établit par son corps une communication entre le champ, le groupe social et le monde vécu (Devisch, 1995, p.28). En effet, je comprends progressivement que la forêt est l'habitat d'une multitude d'existants, humains et non humains, en communication à travers des signes émis par d'autres et auxquels on est à l'écoute. Il faut prêter attention non seulement aux mots prononcés par les humains, mais aussi aux cris, sons, odeurs,

bruits de ces autres existants non humains avec lesquels on cohabite⁴⁴ ou on chemine dans les champs de manioc. Au cours du *nengo*, je prête attention aux modalités par lesquelles ce mouvement de vie agit à travers le vécu corporel de la personne qui la pratique. Je reste attentif aux échanges que crée le *nengo*, notamment entre la personne au cœur du rite et les autres entités qui sont impliquées dans un champ de manioc. Pour les Baloni, qu'ils soient Bongando ou Mongo, le corps (Yonge ou jonge) poreux, traversé, avec ses capacités de contact multisensoriel est le lieu de tissages, d'interaction et d'échange avec les autres et le monde (Devisch, 1995, p.11-82). Le corps comprend ses ouvertures : bouche, nez, yeux, oreilles. Les ouvertures et les fonctions sensorielles du corps sont des lieux d'échange vital entre la personne engagée dans le *nengo* et les autres êtres qu'il invoque dans la scène rituelle.

En examinant les pratiques *nengo*, il apparaît combien le rite comprend un ensemble de gestes corporels engageant dans une communication inédite les corps des humains humains ainsi que divers êtres vivants, visibles et invisibles, relativement spécifiques. Bien que souvent opposées aux pratiques chrétiennes, des formules choisies pour le *nengo* suggèrent peu ou prou que *l'être humain est son corps*, qu'il ne le possède pas, mais un autre être aussi puissant peut en avoir à soi, ce qui introduit la possibilité de le perdre, mieux de diminuer sa force ou puissance vitale. Pratique corporelle, *nengo* est un savoir-être et un savoir-faire avec les autres êtres, y compris les invisibles qui compensent leur invisibilité à la fois par le son, l'odeur, le rêve et le corps du devin. Avant de planter le manioc, on doit renforcer la puissance de vie des humains et du champ, ici en termes de tissages entre les mouvements de vie enchevêtrés dans les champs.

Selon Alicia et les autres membres de son groupe d'entraide, *nengo* se déroule sous forme de connexion par le corps, notamment les paroles et les gestes corporels, entre le champ à cultiver, y compris tout ce qui l'habite, les plantes en devenir, les personnes et les animaux pouvant mettre leurs pieds dans cet espace vital et les *bilima* protecteurs. La

⁴⁴ Voir aussi Bruno-Pasina, F. (2015).

personne qui est dans le *nengo* ressent par son corps, les autres humains et les non-humains engagés potentiellement dans le champ de manioc.

En effet, *nengo* vise également à limiter les effets négatifs de tout dérèglement potentiel provoqué par le mauvais usage du corps. Par exemple, on demande aux ancêtres, entre autres, d'anéantir l'effet négatif des odeurs corporelles des membres du village ayant eu des contacts sexuels aux moments et aux endroits non appropriés. Il faut comprendre que dans ce contexte, le partage d'affection et d'intimité n'étant pas toléré en dehors du foyer et de la maison conjugale, les *baloni* considèrent ces actes comme une sorte de franchissement des limites corporelles. Comme mentionné précédemment, si ces actes n'ont pas lieu dans l'espace domestique clairement tracé à cette fin, les conséquences peuvent être néfastes pour les êtres vulnérables, qu'ils soient humains ou végétaux, en plus d'attirer la colère des *bilima*. Cette colère se manifeste notamment par la fréquence des convulsions des enfants (*nsanga*). Dans un champ de manioc, elle se manifeste aussi par l'état déplorable des plantes. Les feuilles peuvent faner et les tubercules sont souvent exposés au pourrissement (*Lofonja*). Comme on peut le voir dans la vidéo ci-dessous, à Basankusu dans un champ de manioc cultivé à la lisière des plantations de palmiers à huile de la CCP, Pascaline et les membres de son groupe de travail me montrent les tubercules décomposés et ayant une couleur noire, en raison du *lofonja*, la maladie qui détruit les tubercules (00 :28s à 00 :40s).

<https://drive.google.com/file/d/1hVmgyxE5Do3MKiz3bWJMm80MmOhGjP1o/view>.

Les tubercules affectés par le *lofonja* diffèrent considérablement de ceux en bon état car étant moins propice à la consommation, notamment en fonction du goût et de la valeur nutritive. On ne peut pas manger les tubercules atteints du *lofonja*, au risque de nuire à la santé. En effet, *nengo* rappelle aux humains les interrelations entre le champ de manioc, le corps humain et les autres entités habitant les mêmes milieux. Par le biais des échanges multiples, les *baloni* et les plantes de manioc sont dans une relation de réciprocité avec d'autres êtres, ce qui peut augmenter ou diminuer le potentiel de vie des uns et des autres (Devisch, 1995, p.24).

En plus de relever de l'ordre sensoriel, le rite *nengo*, accompagné d'invocations et d'incantations, met en mouvement le corps humain selon divers enlacements avec les autres êtres visibles et invisibles. Pour les *baloni*, le corps humain est en réalité un savoir-faire ou une compétence relationnelle pour la régénération continue de la vie. Le devenir des plantes et des humains, ce qui se passe dans l'entre-deux, défis et réussites, est indissociable des agencements possibles et des formes de réciprocité souvent inédites entre le corps humain et les autres êtres en présence dans un champ. En se situant dans la perspective du devenir de Ingold, Deleuze et Guattari et Devisch, mes expériences avec les *baloni* m'amènent à envisager le champ de manioc en termes d'un tissage vital à partir duquel les humains, le champ et les plantes en devenir peuvent se constituer progressivement selon divers agencements.

Eu égard aux divers agencements des mouvements de vie, le champ de manioc est ainsi un nœud de la vie, c'est-à-dire ayant une structure d'enveloppe et de liens, mieux de tissages à couches superposées. Tout ce qui nuit à la vie des plantes ou des humains, par exemple le mauvais sort, la maladie et le vol, contribue au dérèglement de la vie dans l'entre-deux. L'effet d'un mauvais sort, de la maladie et du vol est associé à un fil ou une ligne de vie au sein du nœud qui est soit trop serré, soit délié. Un des êtres engagés dans le devenir des humains et des plantes peut bloquer l'épanouissement de la vie. Par exemple, le pourrissement des tubercules, tout comme le jaunissement des feuilles, montre qu'une ligne de vie est bloquée. Il doit y avoir un élément sous forme de tortillon ou de lacet qui bloque le nœud, mieux le flux de la vie.

En effet, avant d'implanter les boutures, on fait tout ce qui est possible, notamment par le rite et la divination, pour restaurer le flux vital. Il faut à tout prix éliminer toute forme de torsion et d'obstruction au champ, entendu ici comme le nœud, lieu d'éclosion de la vie. Le rite et la divination ont pour but de limiter la perturbation de l'échange entre les êtres engagés dans un champ de manioc. *Nengo* introduit les humains et le manioc dans des ambiances qui évidemment ne sont pas seulement humaines ou végétales, mais dans l'entre-deux, engageant les mouvements de vie animale, les *bilima* et autres. Les devenirs croisés des humains et du manioc sont dans une dynamique

d'activation des lignes de vie qui peuvent augmenter ou non les possibilités de vie du manioc, des humains et des autres êtres. Au cours du rite *nengo*, les *baloni* donnent une place importante à la parole. Celle-ci est non seulement subordonnée au rite en cours, mais elle constitue également une entrée pour puiser plusieurs énergies en rapprochant les êtres visibles et invisibles (Devisch, 1995, p.18).

5.3 Rapprocher les êtres visibles et invisibles

Au cours du *nengo*, les *baloni* se confient aux *bilima*. Selon les Bongando et Mongo, l'Être suprême, Ingolongolo ou Njakomba, les a dotés des forces vitales pour protéger et favoriser la vie. Par la pratique *nengo*, les humains s'adressent aux êtres invisibles pouvant assurer leur bonheur et la réussite de leurs activités, même en situation d'hostilité. Le récit de Patrick à Djolu souligne cet attachement des humains aux êtres invisibles.

Patrick : Attachement aux êtres invisibles

Pendant mon terrain, je rencontre Patrick à Djolu, un agronome impliqué dans divers programmes de sécurité alimentaire mis en œuvre par Caritas, mais qui est aussi à l'écoute des notables du village. Avant son implication à la Caritas, Patrick a travaillé pendant plus de dix ans à la CCP. Son approche de la culture du manioc se situe un peu dans l'entre-deux : son savoir agroécologique acquis à l'école et l'attention aux pratiques de ceux qui cultivent le manioc en situation de précarité, manifestant une forme d'attachement aux êtres invisibles. Ayant grandi au village de ses parents à 20 km de Djolu, le jeune agronome a connu les guérisseurs, les devins et les maîtres initiatiques, notamment *Afoombo*, détenteur des puissances animales (*esisi*) pour anéantir l'ennemi et *Bokembe*, dispensateur des feuilles et des racines pour la séduction amoureuse. Au cours de nos conversations, Patrick me ramène aux sources de la vie des Bongando, faisant allusion aux tractations entre les humains et les personnages extraordinaires, des personnes autres qu'humaines ayant à un moment donné la forme humaine dans les forêts : *bilima* (génies), *bintonto* (ogres).

On a ici un bel exemple nuançant les agronomes pouvant aussi porter attention par le corps. Patrick, ayant une longue expérience d'environ vingt ans d'accompagnement des *baloni*, m'explique que dans la région de Djolu, savoir cultiver le manioc, c'est aussi bien augmenter ce savoir-être avec les autres êtres vivants et invisibles. Avant d'aménager l'espace à cultiver le manioc (botsa en langue lomongo), ou l'implantation des boutures, les *baloni* procèdent au rite de renforcement de la puissance de vie du champ (*nengo* en langue longando). Les *baloni* commencent la journée dans leurs champs en s'adressant à l'être suprême et aux ancêtres.

Alors que je cherche à comprendre pourquoi les *baloni* font ces invocations, Patrick établit des rapprochements avec d'autres activités vitales, notamment la chasse, la pêche, le baptême du nouveau-né, pour m'aider à saisir le bien-fondé des rites. Avant de commencer la chasse, les hommes sont assis au lieu indiqué. Un des aînés parmi les participants prononce des paroles d'invocation des *bilima* en tenant un javelot et des lances. Entretemps, il frotte la main autour de la lance, ce qui est une façon d'entrer en communication avec les *bilima* qui vont accorder ou non aux humains l'accès à la forêt. Dans certains cas, l'aîné annonce aux participants à la chasse qu'une personne parmi eux est bloquée. Cette personne a, entre autres, une femme enceinte et doit retourner à la maison. Les animaux fuient la présence de cette personne puisqu'il y a une forme de communication avec son corps. L'accent est mis ici sur les rapports entre le corps humain, le gibier, la forêt et les activités de chasse en groupe. Il faut implorer les forces bienveillantes aux humaines pour débloquent les mouvements de vie.

Avant de procéder à la pêche nocturne, les Bongando s'adressent également aux *bilima*, propriétaires des lieux pour qu'ils puissent sanctifier leur démarche. À la naissance d'un enfant, les Bongando lui aspergent le jus de canne à sucre afin qu'il grandisse bien et qu'il ait un corps sain. On fait entrer l'enfant de 4 à 6 fois entre les jambes de l'aîné de la famille dépositaire de la force vitale reçue des ancêtres.

Dans un champ prêt à cultiver, le rite *nengo* débloquent les possibilités de vie pour un avenir meilleur (*litsitsi*). Certaines personnes sont capables de lier le champ, sa vie et

son devenir. La nouvelle vie en émergence risque de connaître des moments difficiles: possession, maladies, tourments. *Nengo* intervient pour délier le champ ou l'être humain, son corps, ses capacités, sa force et son potentiel de vie.

Nengo commence par les acclamations parce qu'on doit s'adresser à Bolakiakambo, l'instructeur sanctificateur, l'être suprême, aux esprits et aux ancêtres.

Avant de cultiver le manioc, le propriétaire du champ pratique le nengo pour contrer des puissances maléfiques. Le champ de manioc, c'est la vie de la famille. Le cœur du propriétaire y est. Le propriétaire a peur de l'action du sorcier et de la personne de mauvaise foi. Le sorcier ou la personne de mauvaise foi laisse des urines dans les champs pour envoûter les plantes et le propriétaire. Si on ne fait pas le nengo, le champ est détruit. On a vraiment peur de la dégradation des tubercules. Les plantes peuvent bien pousser et avoir une bonne apparence, mais les tubercules ne sont pas en bon état.

Avant le rite nengo, il est interdit à toute personne étrangère de mettre ses pieds dans les champs, car certaines personnes peuvent être des sorciers ou leurs corps sont simplement envoûtés par des possessions démoniaques. Une fois leurs pieds ou leurs corps touchent le nouveau champ, les conséquences sont imprévisibles et même ingérables : feuilles de manioc brûlées, pourrissement des tubercules, invasion des champs par des insectes, mauvaise récolte. Raison pour laquelle nengo intervient aussi comme une façon d'exorciser le champ, en prononçant des paroles pour demander l'intervention puissante des bilima qui veulent le bien des humains, à endiguer toute action maléfique provenant de l'ennemi.

Les ennemis ont la puissance de détruire les champs, mais les bilima sont plus puissants que les humains. Généralement on a peur de l'action du féticheur, du sorcier et de la personne de mauvaise foi. On ne sait pas exactement qui est le féticheur puisque nous ne sommes pas l'être suprême. Seul l'être suprême connaît tout. Néanmoins, on sait que le féticheur a la puissance d'agir négativement, à sa manière, sur la vie des humains. Les féticheurs peuvent punir tout le village en détruisant les champs. En ce qui concerne les sorciers, il est capable de détruire les champs avec une sorte de foudre artificielle qui est en lui. La nuit on peut voir à distance que certains endroits sont illuminés soit par des flammes ou des étincelles scintillantes. C'est le passage des sorciers en plein voyage nocturne. La personne de mauvaise foi est aussi une personne méchante. Il détruit les semailles et les plantes. La personne de mauvaise foi laisse également les odeurs ressemblant à celles de certains carnivores, pouvant brûler la plante. Pour éviter de subir les actions maléfiques des féticheurs, des sorciers et des personnes de mauvaise foi, il faut respecter la loi d'Entonto. On invoque les bilima. En cas de doutes ou en situation de questionnement par rapport à sa vie au sein du groupe, on peut aussi consulter le voyant pour voir un peu plus clair avant de cultiver son champ. En consultant le voyant, les bilima peuvent parler -par la bouche du voyant ou d'un enfant innocent- pour annoncer de bonnes nouvelles ou des prescriptions qu'on doit respecter afin de réparer les préjudices commis aux membres du village.

Très tôt le matin, le lendemain de l'incinération du champ, le propriétaire accompagné de quelques membres de sa famille amène des boutures déjà préparées et d'autres semences pour poser les premiers gestes. Le propriétaire du champ va au champ avec joie parce qu'il sait que l'incinération s'est bien déroulée et qu'il faut sans tarder commencer à planter le manioc. Une fois arrivé dans les champs il invoque l'être suprême, les esprits et les ancêtres pour qu'il garde sous leur bienveillance le champ, les plantes ainsi que toutes les personnes qui vont réaliser l'une ou l'autre activité de culture : implantation des boutures, entretien ou désherbage, récolte des tubercules.

En pratiquant le nengo, le propriétaire respecte la loi traditionnelle. Il peut espérer avoir de bons rendements et obtenir la satisfaction après tout ce long travail, en commençant par l'aménagement de l'espace, la préparation du terrain, le bouturage, le désherbage jusqu'à la récolte. En conformité avec la coutume, le propriétaire du champ réserve le premier fruit récolter au personnage Entonto, entité invisible, mais ayant la forme d'homme. Le propriétaire va déposer à un endroit spécifique soit sur un bosquet ou dans une hutte de sacrifice dédiée aux bilima ou aux ancêtres du clan. Cette pratique est presque interdite par la religion chrétienne à laquelle adhèrent la plupart des bongando et mongo, mais dans la vie quotidienne on ne cesse de recourir à ces entités invisibles puisque ce sont ces entités qui les protègent et leur apportent du bonheur dans leur cheminement quotidien. Dans les rêves les bongando et mongo reçoivent des annonces pour prendre soin du champ du manioc et de leur propre vie au quotidien. Il faut recourir parfois aux aînés pour interpréter les rêves.

Plus étroitement associés à eux et à leurs puissances de vie, les *baloni* invoquent constamment les êtres invisibles, car étant capables d'apporter sécurité et fertilité. Ici on ne fait pas nécessairement allusion aux *bilima* avec lesquels on a une relation de descendance par la filiation directe, mais à tous les héros villages ou de la région, protecteurs du territoire forestier. Ainsi, au village Yaloola, Madeleine et les membres de son groupe d'entraide citent le nom de *Lokuli Omana*, en plus du patriarche *Afaloola*, tous étant réputés bienveillants à l'égard des chasseurs et des cultivateurs à qui ils dispensent chance, prospérité et fertilité. Il en est de même à Basankusu où l'on doit chaque fois évoquer les *bilima* en leur attribuant le nom de tel ou tel autre *nkoko* (grands-parents) pour avoir de bonnes récoltes et une bonne pêche.

Les *baloni* à Basankusu et à Djolu, à l'instar de Patrick, tiennent aux pratiques *nengo* comme une manière concrète de cheminer dans leur expérience mondaine fugace avec les autres êtres invisibles potentiellement engagés dans leur devenir. Dans le cas du champ du manioc, il s'agit à la fois, d'un espace à consacrer à la bienveillance des *bilima* et à protéger contre les sorciers et les influences maléfiques. Il faut à tout prix protéger le champ qui est aussi partie intégrante de la vie des humains qui, non seulement en prennent soin, mais dont leur santé et bien-être dépendent largement.

En effet, le rite *nengo*, pour reprendre les mots de Devisch (1993, p.216), « met au jour ici les déséquilibres potentiels ou réels au cœur des échanges interspécifiques, dus notamment à la propension des humains à mener une vie déconnectée des autres êtres non humains », visibles et invisibles habitant les espaces forestiers. *Nengo* réactualise dans un même processus de vie et de croissance, le corps physique, le champ de manioc, le champ social et le champ cosmique. *Nengo* est ainsi une manière d'exprimer ces enlacements parfois inattendus des mouvements de vie. L'altération de la santé des plantes, tout comme les mauvaises récoltes sont interprétées comme le résultat des mauvais rapports avec les autres êtres vivants, ce qui entrave également les possibilités de survie des humains.

Suivant l'exemple des anciens et des grands-parents, les *baloni* à Djolu comme à Basankusu mentionnent qu'il n'est pas toujours facile d'atteindre de nombreux objectifs dans la vie, notamment la progéniture, la bonne santé, le pouvoir et la prospérité sans recourir aux forces invisibles soutenant le cours des événements, et ce en utilisant des procédures particulières. Les pratiques *nengo* visent, entre autres, à maîtriser la dangerosité potentielle des entités errantes et à implorer l'accompagnement des *bilima*, protecteurs, tout au long du travail de culture du champ. Les rites mettent les entités invisibles au service des humains impliqués dans la culture du manioc, tout en les protégeant des interactions dérégées avec les autres êtres en présence.

Bien que chaque champ de manioc soit délimité lors du choix du terrain, il s'agit en réalité des espaces où cohabitent divers mouvements de vie, ce qui donne lieu à des relations interspécifiques parfois inattendues, qu'elles soient positives ou négatives. Le manioc et les humains -qui le cultivent-, s'inscrivent tous dans des relations de codépendance interspécifique non prévues. Par exemple, certaines plantes, outre les vertus alimentaires et médicinales, ont le potentiel de chasser les forces maléfiques ou d'amener les *bilima* à exercer leur pouvoir de protection sur le champ, ses plantes, en les mettant à l'abri de l'adversité. Pratiquer le *nengo* se fait ainsi dans une mouvance de cohabitation humain-champ-végétaux-animaux-ancêtres. Au cours du rite, pour emprunter les mots de O. Bimwenyi (1981, 601), il arrive que le seuil entre séries saute et que des êtres qui étaient apparemment sans capacité de parole articulent le verbe, délivrant ainsi à l'humain un message salubre ou au contraire des protestations cosmiques (*idem*). Par les gestes et la parole, les *baloni* peuvent s'adresser à ces autres êtres vivants et invisibles, les écouter et communiquer.

Pratique en vogue dans les villages Bongando et Mongo, *nengo* amène à envisager le champ de manioc non seulement comme un tissage de pratiques, mais aussi, et surtout comme un nœud de relations interspécifiques mobilisant des connexions humaines et non humaines, chargées de forces, d'affect et de sens. Humains et non-humains mobilisés dans l'espace rituel relient et interaniment dans le champ à cultiver, divers ordres de la réalité socioécologique. Par le *nengo*, chaque champ de manioc se

dévoile comme un maillage, un lieu de rencontre d'une diversité de forme de vies où se tissent et se jouent de multiples relations intraspécifiques comme interspécifiques. Les baloni à Basankusu et Djolu mettent ainsi l'accent sur l'importance des pratiques *nengo*, non seulement comme des actes ponctuels, mais également comme une introduction à la communication avec les êtres invisibles à travers les rêves.

Outre les pratiques *nengo*, tout au long du processus de croissance du manioc, les baloni communiquent également avec les êtres suprêmes par le biais des rêves. Pour reprendre les termes de Castro (1996) et M.F Guédon (1994), « les êtres invisibles apparaissent aux humains comme des êtres d'exception, ou transspécifiques ». Au cours des rêves, les êtres invisibles prenant aussi la forme des humains annoncent de bonnes récoltes ou des menaces à la vie des plantes. Les êtres invisibles associent le sort des humains à celui des plantes qui en prennent soin. Derrière la réalité physique et matérielle des végétaux, on peut lire la précarité ou le bonheur des humains qui en dépendent de l'une ou de l'autre façon. En effet, les humains doivent rester à l'ombre et à l'écoute des *bilima*, notamment en se pliant à leurs demandes afin de bénéficier des faveurs, en évitant également de mauvaises récoltes et des maladies.

À travers les rêves, les *baloni* obtiennent des connaissances qui leur permettent d'orienter leurs pratiques et de se conduire collectivement comme il se doit en face des autres êtres humains et non humains qui peuplent les forêts et qui seraient potentiellement engagés dans le processus de croissance du manioc. Il convient toutefois de souligner que chez les Bongando et les Mongos, comme l'observe aussi Guédon chez les Dénés septentrionaux, « le rêve en tant que mode de communication se prête également à un processus de socialisation. Plutôt qu'une expérience individuelle, le rêve est un fait social, notamment selon le mode et l'étendue de ses répercussions sur la communauté » (1994, p.77.).

À Djolu comme à Basankusu, on ne parle des rêves, avec hésitation, puisqu'on ne le dit pas à n'importe qui ni à haute voix. À part les messages techniques transmis par les agronomes, certains enseignements chrétiens, entre autres, entretiennent cette attitude

méprisant les rêves. Quoi qu'il en soit, mon ouverture à cette question des rêves me permet d'avoir des conversations sans formalisme, ce qui m'aide à comprendre graduellement, tant soit peu, le lien entre les rêves et la vie des membres d'un groupe social partageant le même territoire et engagés ensemble dans les activités essentielles pour la vie. Certains membres, plus que d'autres, communiquent avec les entités diverses pendant les rêves, ce qui leur confère souvent le pouvoir de discerner le cours des événements, notamment le lien entre un champ de manioc attaqué par la maladie et la vie du groupe. Les nkanga (devin ou guérisseurs) sont très souvent sollicités pour purifier les rêves, car ayant développé des habiletés particulières à entrer en communication avec les ancêtres et les plantes. En effet, comme le souligne Laplante en ce qui a trait aux *isangoma* (guérisseurs) Xhosa en Afrique du Sud, « ces habiletés consistent à lier le divinateur, entre autres, aux ancêtres, à agencer rêves, divination, plantes et rituels en un processus de guérison » (Laplante, 2017, p.46).

Habitant la forêt équatoriale et exposés la journée à des fortes chaleurs, les bongando et les mongo se réveillent tôt, entre trois heures et quatre heures du matin, pour s'apprêter aux activités de chasse, de pêche et de culture. Les membres de familles, réunis autour du feu, partagent les rêves avant de commencer les activités de la journée. Au cours des échanges, chacun prend soin de partager ce qu'il vient de vivre dans les rêves. Il me semble, selon mes interlocuteurs, que certains rêves sont faciles à interpréter alors que d'autres requièrent une connaissance du contexte local et des conflits potentiels ou réels au village. À Djolu, précisément à Yaloola, les personnes rencontrées m'informent que les bongando prennent certains rêves quasi littéralement même s'il peut y avoir d'autres lectures possibles. Il arrive quelquefois qu'au cours du rêve, la personne soit en dialogue avec d'autres personnes que l'on connaît, précisément les membres du groupe décédés. On peut aussi voyager dans l'espace ou aux endroits lointains et rencontrer des entités animales ou autres qu'humaines qui livrent des informations précises ou un enseignement. Pour une bonne interprétation des rêves, les jeunes adultes recourent souvent à la sagesse des anciens ayant une connaissance de l'histoire du village et des relations entre les habitants, qu'ils soient humains ou non-humains. Les aînés commencent souvent à interpréter le rêve non pas en demandant son contenu, mais par

l'impression qu'il laisse chez la personne concernée : comment on se sent après le rêve. Cette question, apparemment anodine, est fondamentale parce qu'il s'agit de savoir si la personne, et en partie le groupe, est hors du danger. C'est seulement après avoir clarifié la situation de la personne ayant eu un rêve qu'il peut, avec son groupe, chercher la signification du rêve, et par la suite mener des activités au courant de la journée. Les *baloni* peuvent rester à la maison en raison d'un rêve dont l'interprétation engendre le sentiment de peur.

En effet, certains rêves sont source d'inquiétude alors que d'autres sont un motif de joie. Un jour à Basankusu, je dois participer aux activités d'implantation des boutures avec Louise et les membres de son groupe. Bien que l'activité ait été programmée de commun accord, mes hôtes ne vont pas honorer la promesse. Au fait, Louise me dira que le corps est lourd depuis la nuit, car ayant eu des rêves assez perturbants. Par conséquent, il faut par mesure de prudence se mettre à l'écoute de son corps et reporter l'activité. Comme l'observe Guédon chez les Dénés, chez mes interlocuteurs Bongando et Mongo, chaque personne peut avoir une réaction, mais qui peut être utile à la communauté. Dans plusieurs circonstances, l'opinion des personnes plus âgées est aussi sollicitée et dans les cas difficiles, c'est eux qu'on écoute (Guédon, 1994, p.78).

Dans le cadre de la culture du manioc, les *baloni* me montrent l'importance de l'interprétation des rêves par les aînés. Il faut cependant souligner que dans le paysage MLW, on appréhende le rêve non pas comme une image ou une représentation de la réalité, mais plutôt comme une autre façon de vivre la réalité. Par le biais du rêve, les humains reçoivent des messages susceptibles d'informer leurs comportements et la conduite des activités essentielles pour la vie du groupe. Le groupe peut avoir accès non seulement à des informations et des connaissances, mais également à des pouvoirs surnaturels empêchant le malheur (*ibid.*, p.81).

D'un village à l'autre, les pratiques *nengo* et ses effets, se prolongeant dans le rêve, tendent à mettre à jour cette forme d'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante entre les entités humaines et non humaine partageant l'univers des *baloni*.

5.4 Interrelation de nature organique et vivifiante

Nengo montre cette interrelation de nature organique et vivifiante en le corps humain (baloni), le champ de manioc, le champ social (groupe-les autres humains) et le champ cosmique (animaux, végétaux, bilima). En cela, le rite *nengo* consiste en un processus de constitution mutuelle des humains et des non humains. En dépit de la diversité des pratiques, le vocabulaire du *nengo*, révèle tant la puissance de la parole que des continuités entre le visible et l'invisible. À travers les paroles, les végétaux, les restes des animaux, les humains tentent de retourner le mal réel ou potentiel contre lui-même. En même temps, les personnes qui pratiquent le *nengo* entrent dans un mouvement qui, de façon implicite surtout, consiste à contrecarrer les différents éléments situationnels qui font problème. La quête d'efficacité implicite du rite ne consiste pas en une recherche d'une finalité prédéterminée basée sur une certaine intentionnalité. Il peut y avoir plutôt une sorte d'attentionnalité aux mouvements des humains et des êtres invisibles, mais qui n'implique pas qu'on reconnaisse au rite une certaine finalité absolue (Devisch,1993).

Mon expérience avec les baloni montre que la vie, la santé des humains et des plantes sont aussi tributaires de la qualité des relations sociales en famille et au village d'une part et d'autre part de l'interrelation avec les autres êtres vivants, y compris les invisibles. Pour emprunter les mots de Devisch (1993), *nengo* met en évidence « cette interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante qui relie les êtres vivants et invisibles » ainsi que les actions et le cours des choses affectant l'univers visible d'ici et l'écho ou le reflet de l'ailleurs énigmatique » (Devisch,2015, 2018, p.264). Par le rite *nengo*, les humains entrent dans un jeu de tissages multiples (*ibid.*,1995, p. 35) avec les humains et les non-humains. À travers ce rite, on noue des échanges transmetteurs de vie non seulement avec les membres de famille immédiate, mais également avec les bilima (*ibid.*: 35).

Comme je l'ai souligné plus haut, outre les gestes, les paroles sont également pleines de sens. Plutôt qu'un discours théâtralisé ou démonstratif, les paroles du *nengo* introduisent les humains dans un temps fort d'exploration de la condition humaine. En

plus de reconnaître la finitude et la vulnérabilité autant des humains que des plantes d'une part, *nengo* amène les *baloni* à mobiliser davantage la solidarité dans la famille, en essayant autant que possible de raffermir les liens sociaux entre humains et avec les non-humains. En évoquant les *bilima*, les *baloni* acceptent de replonger la vie humaine et non humaine aux sources de la vie, mobilisant des puissances susceptibles de renforcer leur potentiel de vie (Castoriadis,1975, Devisch,1995).

Pour les *baloni*, le rite *nengo* repose plutôt sur l'idée que l'être humain et les êtres invisibles peuvent influencer positivement ou négativement sur le devenir du champ et sur le cours ordinaire des événements par différents moyens. En effet, *nengo* vise d'une part à augmenter le potentiel de vie des êtres vivants et d'autre part à limiter les effets négatifs de l'ensemble des forces destructrices habitant les espaces forestiers et les villages. En pratiquant le *nengo*, les *baloni* réaffirment que les champs de manioc, bien que délimités lors du choix du terrain et au terme de la coupe sous-bois, sont à tout le moins des espaces ouverts, constamment en négociation ou en interrelation avec d'autres humains et non-humains qui le traversent ou le fréquentent nuit et jour. La main ou les pieds de la personne malveillante ou possédée qui traverse le champ peuvent affecter la plante, à l'instar des animaux, des insectes et des champignons qui côtoient les plantes. Le champ de manioc peut sans cesse se défaire et se refaire selon la dynamique de l'interpénétration des mouvements de vie.

Ce chapitre a fait état des pratiques *nengo*, permettant de clore notre réflexion consacrée aux enlacements des mouvements de vie dans les champs de manioc. Ce qu'il faut mettre en évidence ici est que les *baloni*, avant et au cours de l'acte de planter, tissent avec leur corps des liens avec les autres existants, notamment les entités végétales et animales pour approcher les *bilima*, personnes autres qu'humaines. Protecteurs des humains, les *bilima* agissent sur les forces maléfiques susceptibles d'agir avec effets visibles sur le corps humain ou sur le champ de manioc. Selon qu'il est habité par les *bilima* protecteurs, le champ de manioc met au jour cette consonance entre mondes visible et invisible, dans laquelle les entités humaines et non humaines, le manioc, le corps humain et les autres êtres invisibles sont en continuelle interrelation. En effet, là où

certaines agronomes mettent en évidence la capacité d'une plante à se reproduire selon ses propres logiques biologiques, mes expériences avec les *baloni* montrent aussi des formes d'attachement plus « encasté » et « intégré »⁴⁵ des humains et du manioc à la multitude des êtres visibles et invisibles. La culture du manioc engage désormais les humains dans un maillage qui prend en compte diverses figures vivifiantes ou maléfiques, protectrices ou prédatrices, soignantes ou pathogènes : *bilima*, animaux et végétaux, insectes et reptiles. Ce qui m'intéresse ici, c'est l'accent qui est mis non seulement sur la vie du manioc en tant que tel, mais aussi sur l'engagement corporel dans les processus de culture ainsi que sur les possibilités de partage de vie avec d'autres êtres habitant les mêmes espaces cosmiques.

Cette réflexion aura montré, non pas ce que pourrait être le savoir approprié pour cultiver le manioc quel que soit le contexte, mais plutôt ce que les enlacements des mouvements de vie humaine et non humaine, dans tel ou tel autre champ, apportent aux devenirs croisés du manioc et des humains. C'est ainsi que la conclusion de la thèse, en plus de récapituler les mouvements centraux de notre cheminement avec les *baloni*, montre la pertinence d'une réflexion sur les enlacements des mouvements de vie à partir d'une approche de l'engagement corporel attentif et de l'interrelation organique et vivifiante des entités humaines et non humaines.

⁴⁵ Voir le séminaire cosmopolitique des attachements qui met en évidence les enchevêtrements des formes de vie humaine et non humaine : <https://enseignements-2018.ehess.fr/2018/ue/2309/>

CONCLUSION

Cette réflexion sur les enlacements des mouvements de vie dans les champs de manioc au nord-ouest du Congo-Kinshasa est partie d'un constat. La difficulté d'adapter les variétés fournies par les ONG aux conditions locales de production agricole et la diminution des variétés locales suscitent des questions sur la façon dont les agronomes et les *baloni* peuvent coopérer pour mettre au point des savoir-faire susceptibles de maintenir et d'augmenter le potentiel de vie du manioc. Dans les champs-écoles financés par Caritas et FAO, certains agronomes privilégiant la pensée arborescente traitent le manioc uniquement comme un organisme vivant se reproduisant selon ses propres caractéristiques biologiques alors qu'à travers les champs familiaux, les *baloni* s'entourent également des alliés de la vie, *bilima*, ancêtres et génies, et des forces latentes, animales et végétales, qu'ils peuvent éveiller par diverses pratiques et un usage adéquat de la parole.

Quelles que soient les pratiques adoptées pour augmenter le potentiel de vie du manioc, je me suis intéressé aux pratiques des *baloni* dans les champs familiaux puisqu'elles nous permettent aussi d'apprendre nombre de choses quant aux modalités d'émergence de leurs savoir-faire. Pour ce faire, mon effort consistait à analyser ce qui se passe dans l'entre-deux, de l'humain et du manioc, en prêtant attention aux enlacements des mouvements de vie. Il était question d'examiner en quoi les enlacements des vies humaines et non humaines dans les champs familiaux affectent le devenir du manioc, des *baloni*, voire de la communauté, de manière bénéfique ou non.

L'observation participante auprès des *baloni* réunis en groupes d'entraide, m'a permis d'apprendre dans vingt champs de manioc à Basankusu et Djolu (2-3 par groupe d'entraide/15 à Basankusu et 5 à Djolu), organisés à lisière des plantations d'héritage colonial. Sur les traces de *Lianja*, ancêtre par filiation indirecte des peuples Bongando et Mongo, ayant parcouru les forêts et les eaux du paysage MLW en mobilisant ses alliés humains et non humains, mes expériences d'apprentissage auprès des *baloni* m'éclairent sur l'engagement corporel des humains avec le manioc et la résonance entre mondes

visible et invisible. Comme *Lianja* dont les traits incarnent la symbiose interspécifique, l'interfécondation humaine et non humaine, les *baloni*, en situation de précarité, cultivent les champs de manioc en prêtant attention à d'autres mouvements de vie non humaine.

Suivre les modalités concrètes de culture du manioc m'amène à comprendre comment un groupe de semeurs particuliers, les *baloni*, dont les savoirs et pratiques qui en découlent sont fortement enracinés dans leur milieu de vie, tentent de survivre quand les modèles d'agriculture dominés par la science agronomique ont montré leurs limites. Loin d'être une critique de ces modèles d'agriculture, ayant soulagé tant soit peu la faim des populations au Congo-Kinshasa, notamment dans les programmes de sécurité alimentaire mis en œuvre après les conflits armés entre 1998 et 2013, mes expériences avec les *baloni* montrent plutôt cette possibilité pour les humains de survivre en marge des plantations, avec des non-humains.

Que ce soient les humains ou les plantes de manioc, leur devenir ne dépend pas uniquement d'un savoir standardisé susceptible de conduire au progrès, mais également des enlacements des mouvements de vie à travers des forêts en résurgence après les ruines des plantations. Le manioc pousse dans les forêts perturbées par les humains, mais à côté d'une diversité d'êtres que le cultigène côtoie positivement ou négativement. Grâce à la capacité non seulement à nourrir les insectes et les animaux, mais aussi cohabiter avec d'autres vies végétales, le manioc prospère dans des endroits plus ou moins hostiles, moins fertiles. En plus de montrer cette capacité de réappropriation des espaces et de réagencement aux écosystèmes partagés pour se maintenir ou augmenter leur potentiel de vie, ces organismes, animaux ou végétaux, manifestent à mes yeux leur pouvoir de contribuer au devenir du manioc.

Ayant adopté la démarche méthodologique de l'observation participante, l'expérience d'itinérance dans les champs de manioc éveille mon attention aux enlacements des lignes de vie ainsi qu'aux différents nouages ou tissages sans fin entre

êtres visibles et invisibles. Des travaux des sociologues et anthropologues qui s'inspirent en partie de la phénoménologie de Merleau-Ponty sont d'un grand apport pour avoir un éclairage sur les possibilités d'engagement corporel des humains avec le manioc et de résonance entre mondes visible et invisible. En plus de la sociologie sensorielle qui met en évidence la dimension incarnée du savoir et la synesthésie des sens dans les processus de connaissance, mes expériences avec les baloni sont analysées à la lumière de la pensée du devenir et des processus vitaux de Tim Ingold qui amène à prêter attention au corps agissant et sentant ainsi qu'aux relations entre entités humaines. Son approche qui approfondit celle des lignes deleuzoguattariennes (Deleuze et Guattari, 1980 :33), m'aide à penser en devenir, hors du cadre d'arborescence qui prévaut dans les pratiques scientifiques et de développement, en se joignant à une pensée du rhizome.

Afin d'explicitier la mise en relation entre humains et êtres invisibles, je me suis inspiré également des travaux de René Devisch qui approfondit la question sensorielle au Congo-Kinshasa dans la lignée de Merleau-Ponty. À partir de l'idée de l'interrelation de nature organique, mobilisatrice et vivifiante entre les êtres, les processus de culture du manioc sont analysés comme une entrée dans un jeu de tissages multiples entre les baloni, le manioc et les autres êtres visibles et invisibles en présence. Pour entrer dans ce tissage, je prête attention à la façon dont les humains nouent, à travers les pratiques et les discours une certaine consonance entre le corps humain, le champ de manioc, le champ social et le champ cosmique.

Le modèle d'analyse des enlacements des lignes de vie humaine et non humaine dans les champs de manioc a été construit autour de trois mouvements centraux qui traversent les pratiques des baloni et correspondent aux concepts centraux de mon cadre théorique: lignes, nouages et tissages. Suivre le manioc me guide vers des possibilités de coexistence du cultigène dans des environnements perturbés, avec d'autres lignes de vie parfois menacées. En marge de la pensée arborescente mise en avant par certains agronomes, les champs de manioc sont des zones d'interpénétration à l'intérieur desquelles s'entremêlent des vies humaines, végétales, animales, des microorganismes. Alors que dans les champs-écoles la personne, la bouture, le sol, les insectes, les animaux et les végétaux ne sont que de simples ressources mobiles, au sein des champs familiaux,

ce sont des lignes de vie qui se rencontrent de manières transformatrices. En cultivant le manioc, les *baloni* prêtent attention à d'autres lignes de vie selon divers mouvements rythmiques dédiés à les connaître et à les approcher. On ne peut plus parler de la culture du manioc comme d'un simple processus au cours duquel la plante pousse selon ses caractéristiques biologiques, mais plutôt des devenirs croisés puisque le cultigène pousse à côté de nombreux mouvements de vie cohabitant au même endroit, négociant et forgeant, en dépit de leurs différences, des assemblages susceptibles de contribuer à la vie des uns et des autres. Cependant, on ne s'attend pas à des résultats prédéfinis, mais au cours du processus de culture, on doit plutôt être attentifs aux possibilités de mise en correspondance entre le corps, la bouture, le sol, et les autres mouvements de vie engagés dans le devenir du manioc. La mise en correspondance entre les lignes de vie consiste en des enlacements, souvent imprévisibles, du corps humain, de l'énergie vitale de la bouture comme plante en devenir et les énergies des autres mouvements de vie. Dans les champs, les *baloni* prennent soin du manioc, en développant des formes d'attachement au cultigène aux différentes phases de sa croissance. La proximité affective entre les humains et le manioc est appréhendée à travers les pratiques des *baloni* et les discours qu'ils tiennent en présence de ce cultigène. En effet, la plante en devenir (*bofusi*) est un être vivant, une ligne de vie qui s'unit à d'autres lignes de vie. Plus qu'une adaptation aux conditions locales de production, l'implantation des boutures, *bofusi*, consiste en un mouvement de mise en correspondance et d'attachement des humains avec la plante, en s'agençant à ces lignes de vie. Cela conduit à une autre conception du champ de manioc, non en termes d'un espace délimité, mais d'une zone d'enchevêtrement des différents chemins empruntés par les habitants, humains et non-humains.

L'organisation spatiale des champs de manioc donne lieu, non pas à des espaces délimités aux frontières figées, mais plutôt à des possibilités de nouages (*botsa*), de convergence et d'entremêlement des mouvements de vie. Le champ de manioc est un nœud reliant plusieurs fils qui se mêlent à d'autres fils issus d'autres nœuds. L'expérience d'itinérance avec les *baloni*, principalement à l'étape de l'aménagement des espaces à cultiver (*botsa*), m'introduit dans les nœuds du champ. Les champs, émergeant en nœuds à proximité d'anciennes plantations d'huile de palme, sont tissés ici autour des liens

familiaux et associatifs. Les responsables de groupes d'entraide, reconnues également comme *nkolo nkita*, dispensatrices des biens matrimoniaux, sont des figures centrales au cœur des échanges sociaux dans les champs de manioc.

Au cours des activités dans les champs des *nkolo nkita*, les *baloni* doivent supplier les *bilima*, propriétaires des lieux et protecteurs des humains. En plus d'être exposés aux tractations avec les *bilima*, on leur adresse des supplications afin d'être protégés des actions maléfiques des personnes mal intentionnées, des animaux prédateurs, des insectes dangereux ou des esprits maléfiques en errance. Alors que les champs de manioc sont ces lieux de l'entre-deux, où les humains viennent traiter avec les non-humains, on doit écouter les *bilima* puisque la forêt se donne aux humains comme un lieu ambivalent, susceptible de découvertes, car à la fois connu et inconnu, familier et étranger.

À tout moment, les *baloni* prêtent attention aux *mouvements, traces et empreintes* de tous les autres êtres visibles et invisibles partageant les mêmes milieux et susceptibles d'intervenir positivement ou négativement dans les processus de vie du manioc. Les champs organisés à la lisière des plantations sont des milieux de vie partagés avec les entités non humaines, visibles et invisibles, laissant des traces par le biais d'activités diverses. En effet, les *baloni* entrent avec leur corps dans le champ de manioc, mettant tous les sens en éveil pour capter et interagir avec tous les autres êtres habitant le champ, à mesure qu'il se déploie autour d'eux et sous leurs pieds.

Par leurs corps, les *baloni* sont engagés dans une expérience de dé-nouage avec d'autres lignes de vie, en explorant attentivement les empreintes et les traces des êtres non humains. Cependant, la capacité des *baloni* à lire et à interpréter les traces et les empreintes, bien que souvent acquise dès le bas âge, perdure en fonction de la pratique récurrente de la culture du manioc. Quoi qu'il en soit, dès l'aménagement du champ à l'implantation des boutures, les *baloni* s'agentent aux non-humains, cherchant à connaître en quoi leur présence affecte le devenir du manioc. Les *baloni* sont attentifs aux empreintes et aux traces des humains et des non humains qui convergent finalement pour

se nouer de l'une ou de l'autre manière autour du champ, dont les ouvertures sont liées au territoire forestier.

Bien qu'un champ de manioc ait l'apparence d'un espace par avance limité et sous contrôle, il est aussi et surtout un nœud, un espace vital et de proximité donnant lieu à des interrelations entre une multitude d'entités susceptibles non seulement d'augmenter, mais aussi de diminuer le potentiel de vie. Les enlacements des mouvements de vie révèlent des possibilités d'agencements aux résonances multiples. Les *baloni* nouent, à travers les sens, les affects, les postures du corps, les gestes et les pratiques rituelles, une certaine consonance entre le corps humain, le champ de manioc, le champ social et le champ cosmique.

Les pratiques *nengo* qui ont lieu avant l'implantation des boutures réintroduisent l'humain, par son corps, et le champ à cultiver, au cœur d'un jeu de tissages multiples qui affermissent les forces de vie de l'un et l'autre en les protégeant contre le mauvais sort et l'envoûtement. Un champ de manioc, comme son propriétaire, peut être le lieu de rencontre des forces cosmiques contradictoires, mais en perpétuel mouvement. Alors que la possession du champ entraîne des répercussions négatives sur la santé des plantes et du propriétaire, les pratiques *nengo* épargnent le corps humain, le champ et les membres du groupe social qui vivent des feuilles et des tubercules de manioc, de toute action maléfique. À la fois hétéroclites et complémentaires, les pratiques *nengo* consistent en des formes de créativité rituelle, à base du corps humain comme lieu d'expression des possibilités de la vie, à aller au-delà des frontières entre humains et non-humains.

Expérience corporelle et affective trans-spécifique, *nengo* met en scène, dans les nouages du champ, l'interrelation organique et vivifiante entre les *baloni*, le manioc, les forces visibles et invisibles. La santé du champ de manioc est intrinsèquement liée non seulement à celle des *baloni* mais également à la qualité des relations sociales en famille et avec les autres êtres vivants, y compris les invisibles. En plus de protéger contre le mauvais sort et l'envoûtement, *nengo* réintroduit l'humain, par son corps, et le champ à cultiver, au cœur des relations vitales avec les autres êtres, animaux, végétaux et

invisibles, participant au renforcement du potentiel de vie du manioc. Les pratiques nengo et leurs effets, se prolongeant dans le rêve, affermissent les forces de vie des humains et de leurs champs. *Nengo* est une pratique de cohabitation avec les puissances vitales, incluant les êtres non humains qui passent à travers l'humain en vue de prévenir et maintenir la vitalité des humains et des plantes au quotidien.

Mes expériences d'apprentissage montrent que les processus de culture du manioc sont une entrée dans un jeu de tissages multiples à travers lequel se nouent des échanges transmetteurs de vie entre différents mouvements de vie, susceptibles de s'enchevêtrer, car partageant les mêmes écosystèmes au cours de leur développement. Le manioc et les autres organismes, animaux végétaux, travaillent ensemble pour tirer avantage des affordances des écosystèmes, nouant leurs modes de vie respectifs les uns aux autres, autant pour leur propre bien que pour celui des autres. Bien que le manioc et ces autres mouvements de vie n'habitent pas le champ de la même manière, tous partagent pour autant les mêmes forêts et peuvent se refaire et se défaire au contact les uns avec les autres. Chaque champ de manioc est ainsi un champ de rencontres transspécifiques en constante transformation alors que les mouvements de vie émergeant à côté du manioc peuvent être la fois en tension et en connexion. Le manioc est un agencement de vies multiples en continuelle émergence.

Il convient de rappeler en premier lieu qu'un des défis dans les programmes de développement est celui de l'inadéquation des modèles centrés sur la modernisation des pratiques. Dans la plupart des programmes de sécurité alimentaire, entre autres, notamment les champs-écoles, les agronomes sont confrontés à la difficulté d'adapter les pratiques culturelles et les variétés aux conditions locales de production agricole. Une des pistes de solutions consiste à intégrer les savoir-faire locaux dans les stratégies de production agricole par le biais des expérimentations, notamment des modes de labour, d'implantation et de fertilisation des terres susceptibles d'améliorer le rendement en quantité et en qualité. Quoi qu'il en soit, les savoirs locaux sont souvent évalués selon le protocole de culture du manioc ou la grille d'analyse de l'agronome qui sert de référence.

Mon intention n'est pas de poser à nouveaux frais le débat déjà ancien et toujours en cours sur la possibilité de reconnaissance de savoirs locaux, sur leur droit à l'existence, souvent affirmé par les uns et nié par les autres, ou encore sur leur statut en tant que mode de connaissance du monde vécu. Je ne veux pas non plus disqualifier ce débat et encore moins sous-estimer les différentes perspectives envisagées par ceux qui ont été obligés de s'y impliquer eu égard à la nécessité de l'histoire ainsi qu'à l'évolution particulière des situations et des mentalités.

Néanmoins, cette recherche montre qu'une approche différente des conditions d'émergence des savoir-faire locaux et de la position de ces connaissances dans l'économie globale du savoir et de ses expressions permet d'appréhender le problème à un autre niveau de profondeur. Mon positionnement théorique et méthodologique intègre à la problématique de l'interface réelle ou désirée des savoirs locaux et des savoirs agronomiques une perspective qui montre les différentes manières de mettre en œuvre le corps humain ainsi que les dynamiques de constitution mutuelle des humains et des non-humains dans les processus de connaissance. Plus précisément, l'engagement corporel attentif des humains avec des entités non humaines au sein des champs familiaux constitue un des lieux à partir duquel on comprend mieux les modalités par lesquelles les *baloni* s'occupent des champs et développent des savoir-faire difficilement perceptibles au cours des expérimentations avec certains agronomes qui tiennent aux protocoles de la science normale.

Afin de relever les défis liés à l'inadéquation des modèles centrés sur la modernisation des pratiques, la plupart des programmes de développement mettent évidence certains concepts à la mode, tels que l'adaptation, l'agentivité, l'empowerment et les capacités pour souligner le pouvoir d'agir des acteurs. En mettant de l'avant une approche socioanthropologique centrée sur l'engagement corporel attentif des *baloni* en interrelation avec les entités non humaines, cette recherche propose non seulement d'autres repères pour appréhender les pratiques dans les champs de manioc, mais aussi une autre manière de contextualiser ces concepts dominant les discours du développement.

Selon les organismes de développement, il faut adapter les pratiques et les variétés aux conditions locales de production agricole, notamment en mettant au point des savoir-faire susceptibles de maintenir et d'augmenter le potentiel de vie des plantes. Cette recherche propose une autre manière d'entrevoir l'adaptation. Plus qu'une simple transposition des pratiques et des variétés, à diverses échelles, la culture du manioc consiste en un effort d'agencements et de correspondance entre le corps humain et les savoirs incorporés, la bouture, les sols et les autres mouvements de vie en présence, susceptibles d'augmenter le potentiel de vie des humaines et du manioc. L'augmentation des rendements de chaque variété est liée non seulement à une simple combinaison des techniques culturelles appropriées, mais également à l'enlacement des énergies. Dans un champ de manioc cohabitent des vies humaine et non humaine qui ne sont pas substituables, mais qui peuvent contribuer, chacune à sa façon et avec les autres à leur constitution mutuelle.

Compte tenu des limites des modèles de développement, différents programmes de sécurité alimentaire utilisent les concepts d'agentivité, d'empowerment et la théorie des capacités de A. Sen (1985;1999) pour montrer le besoin de renforcer le pouvoir d'agir des acteurs dans les processus de production, notamment du manioc. Cette recherche peut constituer une autre manière de contextualiser ces concepts à la mode. Plus précisément, le renforcement du pouvoir d'agir des acteurs consisterait ici à mobiliser différents moyens pour débloquer tout ce qui peut limiter le flux de la vie, notamment les agencements entre le corps, le manioc et les autres êtres : lavement (*litule*), infusion par la bouche (*likemo*), instillation dans l'œil (*boloi*), inhalation ou aspiration par le nez (*ikoma*) et liniment (*nsengo*) pour renforcer la puissance du corps. La personne qui cultive le manioc doit être pure, sans contact avec d'autres corps possédés ou problématiques, avant de toucher la bouture, plante en devenir, celle-ci étant en mesure de s'agencer aux tonalités du corps humain. L'examen des pratiques *nengo* met aussi en scène non seulement des enlacements des vies humaines, végétales, animales, visibles et invisibles, mais également les manières dont ces enlacements, affectent le potentiel de vie des humains et du manioc de manière bénéfique ou non, en augmentant ou en diminuant leur puissance d'agir une fois que des corps humains et non

humains qui entrent en relation forment des agencements temporaires et multiples. Cette recherche amène ainsi à élargir la réflexion sur ce que c'est un réseau complet dans les programmes de production agricole en accordant l'attention non seulement aux relations entre les humains, mais également avec les non humains.

Alors que dans ma recherche précédente, j'avais mis en évidence uniquement les relations entre les humains, cette thèse prend également en compte les relations avec les entités non humaines. J'essaie d'élargir et de dépasser ma compréhension de ce qu'est une relation sociale, ce qui fait avancer la réflexion non seulement sur les relations dans les champs de manioc, mais également sur les modalités d'émergence des savoir-faire des *baloni* dans ce contexte particulier.

Bien que l'analyse des relations entre les acteurs humains impliqués dans les programmes de production agricole permette de comprendre les modalités par lesquelles les uns et les autres participent à la mise au point des savoir-faire reproductibles, notamment les modalités de circulation de l'information, des savoir-faire et des ressources susceptibles de contribuer à l'action commune, les savoir-faire des *baloni*, basés sur les relations qu'ils ont avec les entités non humaines habitant les mêmes paysages sont relégués au second plan. Ne sont pris en compte que les engagements réciproques entre les humains, c'est-à-dire les échanges d'informations et de ressources entre les *baloni* et les agronomes. Or mes expériences avec les *baloni* montrent que les relations sociales s'étendent à d'autres personnes autres qu'humaines, des alliés de la vie susceptible d'intervenir dans les différents processus biosociaux. Dans la vie quotidienne, certaines entités non humaines, animales et végétales, visibles et invisibles, sont des membres de la famille, notamment les ancêtres, ou des partenaires sociaux sur qui les *baloni* comptent, en situation de précarité, pour réaliser des activités vitales : chasse, pêche, agriculture, guérison. Dans les champs familiaux, les *baloni* se confient à ces entités (*bilima*) ou mobilisent leurs forces (végétaux, animaux), car elles sont susceptibles d'augmenter le potentiel de vie des humains et du manioc. Ces entités protègent, influencent et soutiennent les humains, notamment en leur montrant la bonne voie à suivre ou en les empêchant de poser certains actes. Plus que de simples échanges

ponctuels, les relations avec les entités non humaines *bilima*, s'étalent dans le temps. Par conséquent, les *baloni* envisagent en partie leur devenir en fonction de la confiance et de l'agencement de relations avec les entités non humaines. Dotées d'une épaisseur temporelle, ces relations sont interconnectées, donnant lieu à divers types d'engagements. Dans les champs de manioc, les *baloni* agissent constamment sur ces relations en recomposition permanente, réactivant des liens auxquels ils tiennent ou dont ils pensent qu'ils sont essentiels pour renforcer le potentiel de vie du manioc, plante qui augmente le potentiel de vie des humains.

Au-delà de l'action et des savoir-faire et des humains, les relations avec et entre les non-humains contribuent à augmenter ou à diminuer toute possibilité de vie du manioc, que ce soit de manière intentionnelle ou non. La participation d'une multitude d'êtres aux processus de vie du manioc et des humains a pour conséquence non seulement l'élargissement du réseau relationnel des *baloni* mais également la conception du champ comme un maillage, qui prendra désormais en compte diverses figures animales, végétales, ancestrales, des entités visibles et invisibles vues comme bienveillantes ou malveillantes suivant les agencements. En effet, on ne peut pas penser la vie du manioc, indépendamment d'autres mouvements de vie et de leurs interrelations. On peut comprendre ce qui se passe dans un champ de manioc comme un nouage et un tissage des vies humaines et non humaines en devenir, en étant attentif aux rythmes propres des unes et des autres dans la durée, et à la manière dont émergent certains savoir-faire. Dans ces nouages et tissages de mouvements de vie, les *baloni* développent des formes d'attention et d'attachement au cultigène lors des différentes phases de sa croissance, en interrelation organique et vivifiante avec les autres vies en présence. Le devenir du manioc renvoie ici à des enlacements des lignes de vie, de leurs nouages et tissages sans finalités prédéterminées. En effet, le devenir du manioc comme celui des humains consiste en un agencement de vies multiples en continuelle émergence. Cela étant dit, il est aussi important de souligner les limites de la thèse.

Par définition, le terrain se déroule à un moment donné. On a l'impression de manquer de profondeur temporelle. On a le sentiment qu'il aurait fallu procéder à plusieurs autres activités : suivi des plantes, comparaison des pratiques entre un champ conventionnel, celui des projets, et les pratiques des *baloni* dans les champs familiaux. Il faut d'abord souligner que le chercheur est allé apprendre dans les champs de manioc en ayant déjà une expérience avec les *baloni*. Le terrain paraît court dans la durée, mais il est aussi riche en lien avec ce qui a été connu dans le cadre des expériences professionnelles et de recherche. Je dois également préciser que dans ce terrain, j'ai un autre regard sur les lieux, les personnes et les pratiques, celui du sociologue et de l'anthropologue.

Eu égard à mon parcours, je n'étudie pas le manioc, à toutes les étapes de son développement, pour connaître le produit final. C'est la pratique de l'agronome et du semeur ou de la semeuse impliqués dans les champs-écoles. Le manioc est son objet qu'il étudie de manière frontale tout au long du cycle cultural. En procédant à l'observation participante, je suis plutôt au milieu des choses, cheminant avec les *baloni*, en prêtant attention aux mouvements de vie humaine et non humaine, à travers les anciens et nouveaux champs de manioc, organisés en nœuds dans les mêmes forêts. Ce qui m'intéresse, ce sont les relations, les processus, les dynamiques sociales entourant la culture du manioc, pour expliciter ce qui émerge de nouveau de ces rencontres inattendues, entre humains et non-humains. Mon attention porte sur ce qui se passe dans l'entre-deux, humain et manioc.

Une autre limite de cette recherche est, peut-être, de ne pas pouvoir mobiliser explicitement certains concepts auxquels on recourt souvent pour analyser les agencements des organismes, notamment les assemblages, les formes de coordination non intentionnelle (Latour) ou les régimes d'individuation (Simondon). Comme il n'est pas possible dans le cadre ce travail d'approfondir tous ces concepts, je me suis tourné vers Tim Ingold et René Devisch dont les travaux permettent un rapprochement et des débats avec la plupart des auteurs ayant mis de l'avant ces concepts. On pourrait dire ici que les enlacements des mouvements de vie consistent en des coordinations non intentionnelles ou des processus d'individuation. Mes expériences montrent comment les

humains et les non-humains, à travers le partage des habitats, s'imbriquent et s'influencent les uns les autres. En effet, le devenir du manioc est un processus dynamique d'interpénétration des mouvements de vie et de transformation, dont l'issue n'est pas déterminée à l'avance.

Le vécu du chercheur tout au long du terrain est aussi crucial. Mon expérience avec les *baloni* consistant à participer aux activités dans les champs me permet d'apprendre à partir de ce qui se passe dans l'entre-deux, humain-manioc. À part l'observation participante comme méthode privilégiée de ma recherche, tout au long de mon terrain, je procède également à des entretiens libres sous forme de conversation. La prise des photos et des vidéos permet d'obtenir des traces de mon engagement avec les *baloni*. Comme dans toute recherche, on pourrait me reprocher d'avoir utilisé trop d'outils, mais une de mes préoccupations consiste à connaître ce qui se passe dans tel ou tel champ de manioc, en multipliant les angles d'apprentissage.

Cependant, le recours à la méthode de l'observation participante pour connaître ce qui se passe dans les champs de manioc peut soulever des questions sur la façon, dont les *baloni* et le chercheur tentent de décrire l'activité du corps et de traduire les interrelations avec la plante et les autres êtres engagés dans le devenir du manioc en un langage qui donne sens. Une des limites renvoie à la difficulté pour les humains à trouver des mots pour qualifier ce qu'ils ressentent. Il reste à savoir si chaque récit correspond bien à l'expérience. Néanmoins, cette difficulté ne renie en rien la richesse des expériences vécues d'un champ à l'autre. Les notes d'observation, les entretiens et les images permettent de construire le récit à partir des traces des situations vécues pendant l'immersion dans le terrain.

À partir d'une recherche de terrain, m'appuyant sur un tissage d'approches théoriques et méthodologiques, je propose une autre manière d'analyser et de comprendre le devenir croisé du manioc et des humains. En marge de la logique arborescente qui prévaut dans la pratique de certains agronomes, cette thèse montre qu'il est possible d'envisager ce qui se passe entre l'humain et le manioc en prenant en compte

l'engagement corporel des *baloni* et les possibilités d'agencements avec les mouvements de vie non humaine. Penser les enlacements des humains et de la plante, en y incluant les autres êtres présents dans les milieux, consiste à s'ouvrir aux autres entités vivantes qui entourent l'acte de planter. Chaque devenir partageant l'habitat avec les humains et le manioc peut contribuer ou non à ce qui se passe entre l'humain et plante.

Je ne projette pas là, une nouvelle théorie. Néanmoins, la recherche peut avoir une portée plus large. À partir d'une étude de cas, cette recherche fournit ainsi une base nécessaire pour les chercheurs et les organismes d'appui au développement ayant comme objet d'intérêt la production des connaissances sur la culture du manioc ou d'autres cultigènes, en s'appuyant sur l'étude des conditions et des effets du déploiement du corps et de ses potentialités d'apprentissage. Il s'agit donc d'un déplacement dans l'entre-deux, humain-plante, habituellement mis de côté en faveur d'un savoir dissociant humains et plantes ou s'intéressant exclusivement aux manipulations de l'humain sur la plante, plutôt que de s'intéresser aussi aux manipulations de la plante sur l'humain ou encore plus précisément à ce qui émerge de nouveau à travers les enlacements des mouvements de vie.

En mettant en évidence les nouages et tissages entre le corps humain, le champ de manioc, le champ social et le champ cosmique, cette recherche invite à un renouvellement de l'appareil théorique et des méthodes d'enquête dans le domaine du développement. Ce serait donc avec les outils conceptuels et méthodologiques de l'approche de l'engagement corporel attentif en interrelation organique et vivifiante avec les entités visibles et invisibles qu'il deviendrait possible de penser et d'analyser le devenir croisé du manioc ou d'autres cultigènes et des humains. Cette approche consiste à tenir la relation non seulement entre humains, mais aussi avec les non-humains pour première, et d'aborder la question du devenir du manioc ou d'autres plantes en termes d'enlacements et de mise en correspondance de mouvements de vie, de nouages et de tissages sans finalités prédéterminées dans les champs.

On pourrait, sur la base de cette approche, élargir et dépasser, étirer la réflexion dans l'espace-temps, en menant d'autres études dans un autre contexte en Afrique ou ailleurs pour étudier les relations entre les humains et les non humains non pas nécessairement dans les champs de manioc, mais également dans le cadre d'autres cultures qui sont au cœur de la vie des communautés. On pourrait en faire une méthodologie critique et exploratoire pour montrer le potentiel de vie et les limites des plantes en apparence traditionnelles ou directement importées par la colonisation dans d'autres régions, notamment le mil en Afrique de l'Ouest et l'igname dans les zones tropicales humides d'Afrique centrale.

Il convient enfin de souligner que cette thèse ouvre un univers du possible entre les deux disciplines : sociologie et anthropologie. Elle s'inscrit dans les temporalités du chercheur, en prise avec plusieurs cadres de réflexion : la vie dans les plantations, le travail avec les ONG et les acteurs impliqués dans les programmes, agronomes et *baloni* réunis au sein des groupes d'entraide, les études à l'université d'abord en maîtrise et au doctorat, mobilisant diverses perspectives théoriques et méthodologiques. Compte tenu des limites auxquelles je me suis heurté lors de mes expériences de recherches antérieures, précisément l'analyse des « réseaux complets », je me suis intéressé aux processus de tissages des lignes de vie plus subtils qui perdurent dans les champs de manioc, les font tenir ensemble et font œuvre de cosmologie. Je souligne en effet la nécessité de tenir compte de ce qui échappe aux agronomes, et qui est vital : l'attention accordée aux écologies affectives dans les champs, précisément les enlacements des vies, les rythmes et tonalités des corps humains et non humains, constitue une réponse aux désirs d'initiatives des projets agricoles annonçant la reconnaissance des savoirs locaux pour adapter les pratiques culturelles aux conditions locales de production, mais qui sont en réalité moins attentifs à tout ce qui déborde dans ces tissages de vie au quotidien.

Le terrain doctoral dans les champs implantés à la lisière des plantations abandonnées suggère ainsi un cadre de réflexion plus élargi pour se forger une vision plus complète des relations sociales et des savoir-faire des *baloni*. On ne peut plus parler des relations uniquement en termes de connaissance et d'engagement réciproques entre humains, fondés sur des interactions ou des échanges durables, mais également comme

des expériences corporelles affectives trans-spécifiques, mettant en scène l'interrelation organique et vivifiante entre les humains et les non-humains, les forces visibles et invisibles. Dans les champs, les *baloni* tissent des vies humaines et non humaines, notamment en éveillant la présence d'alliés de la vie, ancêtres et génies, et des forces latentes, animales et végétales, par un usage adéquat de la parole. Au cours de ces tissages cosmologiques, louses et serrés, éphémères et imperceptibles, entre humaines et non humains, entre mondes visible et visible, émergent des savoir-faire toujours en mouvement qui ne cadrent pas nécessairement avec le protocole et la grille d'analyse de certains agronomes.

On l'aura constaté : la thèse est en quelque sorte l'aboutissement du parcours d'un chercheur qui passe par différents environnements, et finit par tracer, comme la bouture de manioc, son chemin/devenir à travers des nouages et tissages d'expériences et d'apprentissages. Quoi qu'il en soit, c'est plus une tâche qui s'annonce qu'une conclusion définitive d'un projet de recherche.

BIBLIOGRAPHIE

- Action Contre la Faim (2004). *Enquête Nutritionnelle Anthropométrique Zone de Santé de Basankusu*, République Démocratique du Congo, Province d'Équateur. Financée par UNICEF Février 2004.
- Adifon FH, Yabi I, Vissoh P, Balogoun I, Dossou J, Saïdou A. (2019). Écologie, systèmes de culture et utilisations alimentaires des ignames en Afrique tropicale : synthèse bibliographique. *Cah. Agric.* 28: 22.
- Agrawal, A. (2002). Classification des savoirs autochtones : la dimension politique. *Revue Internationale des sciences sociales*, 173, 325-336.
- Altieri, M. A. (2004). Linking Ecologists and Traditional Farmers in the Search for Sustainable Agriculture. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 2(1), 35-42.
- Amadou, B. (2009). *Guide pratique à l'usage des facilitateurs pour les activités champs-écoles paysans* (CEP). Ministère du développement agricole, direction générale de l'agriculture, Niamey, Niger.
- Ameu, M. et al. (2014). *Champs-écoles paysans sur le manioc, Ressources à l'intention des facilitateurs d'Afrique subsaharienne*, Organisation des Nations-Unies pour l'alimentation et l'agriculture, Rome.
- Amoukou, I et Wauteelet J.M. (2007). Croisement des savoirs villageois et universitaires : enjeux pour le développement, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve.
- Amrani, M. El et Menzeh M. (2014). « La démarche pédagogique des écoles aux champs: changement de paradigme ou hybridation avec d'anciennes méthodes ? », Alternatives rurales (1) www.alternatives-rurales.org- Mars 2014.
- Andrieu, B., Burel, N., Descarpentries, J. Garnier, A., Morisse, M. Parayre, S., Tribby, E. (2014). [Corps & Méthodologies. Corps décrit, corps vécu, corps vivant](#), Strasbourg (France)
- Andrieu, B., 2013a. (2012). Sentir son corps en première personne : une écologie prémotrice. *Movement & Sport Sciences - Science & Motricité*, 1-3, 91-99.
- Andrieu, B. & Burel, N. (2014). La communication directe du corps vivant. Une émersion en première personne. *Revue Hermès* (à paraître).
- Argyris, C. (1995). *Savoir pour agir*. Paris, InterÉditions.

- Arrignon, M., Bosc, C. (2015). La transition agroécologique française : réenchanter l'objectif de performance dans l'agriculture ? *Congrès AFSP*, Aix.
- Auray, N. & Bulle, S. (2014). Tim Ingold ou l'art de l'anthropologie. *lavedesidees.fr*, le 13 mars 2014, 5p.
- Austry, D. (2009). *Le touchant touché dans la relation au sensible, une philosophie du contact. Sujet sensible et nouvellement du moi. Les apports de la fasciathérapie et de la somato-psychopédagogie*. Humpich.Ed. Point d'Appui, Ivry sur Seine.
- Aweke, G. (2007). *Costus lucanusianus*, in J. Braun & K. Schum. In: Schmelzer, G.H. & Gurib-Fakim, A. (Eds). *PROTA (Plant Resources of Tropical Africa / Ressources végétales de l'Afrique tropicale)*. Wageningen, Netherlands.
- Balandier, G. (1951). La Situation Coloniale: Approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 11 (1951), 44-79.
- Barbier, M. (2009). *The ecologization of agricultural sciences and technology and the role of social studies about it. Keynote communication to the Congress of European Society of Rural Sociology*, Vaasa, Finland, 2009.
- Barbier, M., Lamine, C. (2017). *Doing Social Science in Agroecological Transition. The setting of a collaborative observatory of social dynamics in innovative rural projects*. ESRS Congress, Cracovie.
- Bartoli D. et Gosselin S. (2006). *Habiter le monde : des techniques de la vie*. Conférence du samedi 15 octobre 2016 à Opera Mundi, Marseille. (<https://bartoli-gosselin.tumblr.com/>)
- Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Balantine Books.
- Battesti, V. (2009). Ambiances sonores du Caire: Proposer une anthropologie des environnements sonores. *Les cahiers du GERHICO*, 13, 35-49.
- Beaud, S., Weber, F. (2003). Guide de l'enquête de terrain. La Découverte (1ère édition 1997).
- Beaud, S., in Fassin Louiseer et Bensa Alban (ÉDS). *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*. La Découverte, Paris, 1998.
- Beaud, S. (1996). L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'entretien ethnographique. *Politix*. Troisième trimestre 1996, Vol.9. N°35, 226-257.
- Becker, H. S. (2006). *Le travail sociologique. Méthode et substance*. Saint-Paul Fribourg, Suisse.
- (2002), *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*. La Découverte, coll. « Guides Repères ».

- Béguet, V. (2007). Métamorphose et ancestralité : un nouveau regard sur les « dieux » des Iban de Sarawak (Malaysia). *Anthropologie et Sociétés*, 31 (3), 127–146.
- Berscht, J-M. (2012). L'agriculture itinérante sur brûlis : quelques pratiques particulières des Batwa du Gabon et les raisons qu'ils en donnent. *Journal des africanistes*, 82-1/2.
- Berger, E (2009). *Rapport au corps et création de sens en formation d'adultes Étude à partir du modèle somato-psychopédagogique*. Thèse en vue de l'obtention du grade de Docteur en sciences de l'éducation École doctorale 401 en Sciences sociales Université Paris 8.
- (2005). Le corps sensible : quelle place dans la recherche en formation? C. Delory-Momberger (dir.). *Pratiques de formation, Corps et formation* (pp. 51- 64). Paris : Université de Paris 8.
- Berlan, J.-P. (1983). L'industrie des semences, économie et politique. *Économie rurale*, 158 (1), 18-28.
- Besse, J-M. (2009). *Le goût du monde : exercices de paysage*, Arles, Actes Sud/ENSP, 229 p.
- Bessy, C., Chateauraynaud, F. (1995). *Experts et faussaires : pour une sociologie de la perception*. Paris : Métailié.
- , Chateauraynaud, F. (2010). Le savoir-prendre. Enquête sur l'estimation des objets. *Techniques & Culture*, 54-55, 689-711.
- Bikienga, I.M et al. (2005). *Programme sous-régional de formation participative en gestion intégrée de la production et des déprédateurs à travers les champs-écoles des producteurs pour le Burkina Faso, le Mali et le Sénégal. Mission d'évaluation* (29 juillet – 24 août 2004). Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture, FAO, Rome, février 2005.
- Bimwenyi Kweshi, O. (1981). *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, [Éditions Présence Africaine](#).
- Blais, L. (2006), Savoir expert, savoirs ordinaires : qui dit vrai? Vérité et pouvoir chez Foucault. *Sociologie et Sociétés*, Volume 38, numéro 2, 151-163.
- Blackmore, C., Cerf, M., Ison, R., Paine, M. (2012). The Role of Action-Oriented Learning Theories for Change in Agriculture and Rural Networks. In *Farming Systems Research into the 21st Century: The New Dynamic*, 159-177. Dordrecht: Springer.
- Blanchemanche, S. (2000). Multifonctionnalité de l'agriculture et statuts d'activités. *Économie rurale*, 260, 41-51.
- Boelaert, E. (1962). La procession de Lianja, *Aequatoria* 25(1962)4-9.

- Boiffet, L., Laurent, F., Richard, G. coord. (2020). Réussir l'implantation des cultures. Enjeux agroécologiques, itinéraires techniques. Arvalis Institut du végétal. Éditions Quae.
- Bois, D. (2001). *Le sensible et le mouvement. Essai philosophique*. Paris : Éditions Point d'Appui.
- (2007a). *Le Corps sensible et la transformation des représentations de l'adulte*. Thèse de Doctorat en didactique et organisation des institutions éducatives. Séville : Université de Séville.
- Bois, D. & Austry, D. (2007). Vers l'émergence du paradigme du sensible. *Réciprocités*, N° 1. Éditions Point d'Appui et CERAP-UML.
- Bonnet, F.J. (2012). *Les mots et les sons. Un archipel sonore*. Mercuès, 13-73.
- Bouillon, D. et al. (2017). *Gestes techniques, technique du geste. Approches pluridisciplinaires*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, France.
- Bourgeois, U. (2009). *Une gestion des terres conflictuelles : du monopole foncier de l'état à la gestion locale des Mongo : territoire de Basankusu, République démocratique du Congo*. Université d'Orléans-Maîtrise de géographie, 2009.
- Bongango, J. (2008). *L'organisation sociale chez les Anamongo de Basankusu et sa transformation*. Éditions Publibook, Paris.
- Bonnal, P., Bonin, M., Azanar, O. (2012). « Les évolutions inversées de la multifonctionnalité de l'agriculture et des services environnementaux », *Vertigo*, <http://vertigo.revues.org/12882>.
- Bonneuil, C., Demeulenaere, E. (2007). Une génétique de pair à pair ? L'émergence de la sélection participative, in F. Charvolin, A. Micoud, L. Nyhart (dir.), *Les sciences citoyennes. Vigilance collective et rapport entre profane et scientifique dans les sciences naturalistes*. Paris, Éditions de l'Aube, 122-147.
- Bonneuil, C., Thomas, F. (2009). *Gènes, pouvoirs et profits : recherche publique et régimes de production des savoirs de Mendel aux OGM*. Versailles : Quae.
- Bonneuil, Ch., et Fressoz, J.b. (2016). *L'événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Le Seuil.
- Bonneuil, Ch., Denis, G. et Mayaud, J.-L. éd. (2008). *Sciences, chercheurs et agriculture. Pour une histoire de la recherche agronomique*. Paris, l'Harmattan.
- Bontinck, F. (1987). Notes marginales à "Du sang sur les Lianes" de Daniel Vangroenweghe. *Annales Aequatoria* 8 (1987), 449-46.

- Bontems, V. et Gingras, Y. (2007). De la science normale à la science marginale. Analyse d'une bifurcation de trajectoire scientifique : le cas de la Théorie de la Relativité d'Échelle. *Social Science Information*, 46(4), 607-653.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève et Paris, Librairie Droz.
- (1993), A propos de la famille comme catégorie réalisée. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 100, 32-36.
- Bourguignon, C. et Bourguignon, L. (2008). *Le sol, la terre et les champs. Pour retrouver une agriculture saine*. Paris, Sang de la Terre.
- Bruneau J-C. (2012). Enjeux fonciers à risques au Congo (RDC) : contexte théorique et pratiques déviantes. (Land stakes at risks in the Congo-DRC: theoretical context and deviant practices). *Bulletin de l'Association de géographes français*, 89e année, 2012-3. Terres et tensions en Afrique, 474-485.
- Brunois-Pasina, F. (2020). « Nous les avons copiés. »: l'apprentissage d'un savoir-vivre interspécifique dans la forêt kasua. *Techniques & Culture*, 1(1), 58-77.
- (2018). Savoir-vivre avec les plantes : un vide ontologique? *Cahiers philosophiques*, 2(2), 9-24.
- (2015). Une forêt de signes ou l'interspécificité de la narration chez les Kasua de Nouvelle-Guinée. *Multitudes*, 3(3), 56-64.
- (2007). *Le jardin du casoar, la forêt des Kasua : Savoir-être et savoir-faire écologiques*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 320p.
- (2007). Épilogue. Quand savoir être Kasua est une manière complexe d'être au monde, *In Le jardin du Casoar, la forêt des Kasua : savoir-être et savoir-faire écologiques*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- (2005). Pour une approche interactive des savoirs locaux : l'ethno-éthologie. *Journal de la Société des Océanistes*, 120-121, 31-40.
- (2004). La forêt peut-elle être plurielle ? Définitions de la forêt des Kasua de Nouvelle-Guinée. *Anthropologie et sociétés*, 28(1), 89-107.
- (2002). Du dessin au dessein des plantes sauvages. *Le Journal de la Société des Océanistes*, 114-115.
- Brunois, F. et al. (2000). Pour une « écologisation » du droit du développement durable. *Avenir des Peuples des Forêts Tropicales (APFT)*, 513-537.
- Bustarret, J. (1944). Variétés et variations. *Annales agronomiques*, 14, 336-362.

- Bulle, S. (2018). Mouvements de vie, milieux de vie: La forme-occupation. *Multitudes*, 71(2), 168-175.
- Caritas International (2006). Plan d'action 2006, schéma de référence Version coordonnée 27.02.04
- CARO M. (2019). « Éprouver l'attachement au lieu : l'épreuve d'un conflit de proximité », *L'Espace politique*, 38, 2. Consulté sur Internet (<https://doi.org/10.4000/espacepolitique.6696>), le 19 juin 2020.
- Callon, M., Lascoumes, P., Barthe, Y. (2001). *Agir dans un monde incertain : essai sur la démocratie technique*. Paris : Seuil.
- Cardona, A., Lefèvre, A. & Simon, S. (2018). Les stations expérimentales comme lieux de production des savoirs agronomiques semi-confinés: Enquête dans deux stations INRA engagées dans l'agro-écologie. *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 12, 2(2), 139-170.
- Caro, M. (2019). Éprouver l'attachement au lieu : l'épreuve d'un conflit de proximité. *L'Espace Politique*, 38 | 2019-2.
- Carbonnelle, S. (1980). Dieu, l'homme et la femme dans l'épopée Nsong'a Lianja. *Annales Aequatoria* 1, 537-574.
- Cerf M., Maxime F. (2006). La coproduction du conseil : un apprentissage difficile, *In Rémy J., Brives H., Lémery B. (dir.). Conseiller en agriculture*. Dijon-Paris : Educagri-Inra Édition, 137-152.
- Certeau, M. de (1990). *L'Invention du quotidien. T.1, Arts de faire*. Paris : Gallimard.
- Chrétien, F., Cefai, D. (2003). *L'enquête de terrain*. Paris, La découverte.
- Chabrol, F. (2018). Viral Hepatitis and Hospital Infrastructure in Ruins in Cameroon. *Medical Anthropology*, 37(8): 645-658.
- Charles D., Lange H., Kalaora B., Rudolf F. (dir.) (2014). *Environnement et sciences sociales en France et en Allemagne*, 480 p.
- Chambers, R. (1990). *Le développement rural. La pauvreté cachée*, Karthala et CTA.
- Chambers R., Pacey A. et Thrupp L. A. (1994). *Les paysans d'abord*. Innovation des Baloni et recherches agronomiques. Paris, Karthala (1re éd. angl., 1989, Farmers first : Farmer innovation and agricultural research).
- Chanvallon, S. & Héas, S. (2011). L'Homme et la Nature : en quête/enquête sensible. *Natures Sciences Sociétés*, vol. 19, (4), 355-364.
- Chauvet, L., Devisch, R., Perrot, C. & Voyé, L. (1995). *Le rite, source et ressources*. Presses de l'université Saint-Louis.

- Citton, Y. (2013). *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*. Cygne noir.
- Citton Y. et al. (2012). Pour une écologie des lignes et des tissages. En collaboration avec Saskia Walentowitz. *Revue des Livres*, n° 4, 28-39.
- Classen C. (2004). McLuhan in the Rainforest: The Sensory Worlds of Oral Cultures, 147-163, in D. Howes (dir.). *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Oxford et New York, Berg Publishers.
- Classen, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Londres, Routledge.
- (1997). Engendering Perception: Gender Ideologies and Sensory Hierarchies in Western History. *Body and Society*, 3, 1-19.
- Clavel, D. (2011). *Savoirs et développement rural. Le dialogue au cœur de l'innovation*. Éditions Quæ, Wageningen – Pays-Bas.
- Clot, Y. (1999). *La fonction psychologique du travail*, PUF. Ed. Paris.
- Colon, P.-L. (2001). Écoute, bruit et environnement : une incursion dans l'anthropologie des sens. *Uzance* 9 (1) : 9-24.
- Collins, M. (2009). *Comment penser les Lagons? Éléments de réflexion pour une anthropologie maritime interspécifique en Mélanésie*. Aix-Marseille Université / Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie.
- Cohen, A. G. (2017). Des lois agronomiques à l'enquête agroécologique. Esquisse d'une épistémologie de la variation dans les agro-écosystèmes. *Tracés*, 33, 51-72.
- Compagnone, C, Lamine C. et Dupré L. (2018). La production et la circulation des connaissances en agriculture interrogées par l'agroécologie. De l'ancien et du nouveau, *Revue d'anthropologie des connaissances*, 2018/2 Vol. 12, N°2, 111 à 138.
- Compagnone, C. (2016). Saisir les pratiques agricoles respectueuses de l'environnement. Quelle posture du sociologue face à l'agronome ? », *Sciences de la société*, 96, 119-136.
- (2014). Les viticulteurs bourguignons et le respect de l'environnement. Réseaux de dialogues professionnels et dynamique de changement. *Revue française de sociologie*, 55(2), 319-358.
- Compagnone, C., Simon, B. (2018). Cooperation and competition among agricultural advisory service providers. The case of pesticides use. *Journal of Rural Studies*, 59, 10-20.

- Compagnone, C., Goulet, F., Labarthe, P. (dir.) (2015). *Conseil privé en agriculture : acteurs, pratiques et marché*. Dijon, Paris : Éducagri et Quae.
- Compagnone, C., Pribetich, J. (2017). Quand l'abandon du labour interroge les manières d'être agriculteur. *Revue française de socio-économie*, 18, 101-121.
- Compagnone, C., Sigwalt A., Pribetich J. (2013). *Questionnement Sociologique sur la perception que les Baloni et les Conseillers Techniques ont des Sols. Rapport de recherche final*.
- Conein, B. (1990). Cognition située et coordination de l'action : la cuisine dans tous ses états. *Réseaux*, 43, 99-110.
- Corcuff, Ph. (1995). La sociologie phénoménologique d'Alfred Schutz. *Les nouvelles sociologies*, 57-58.
- Cortado, T. (2009). Les mots, la mort, les sorts. Pour une ethnographie mineure.
- Cosmopolitiques des attachements.
[file:///C:/Users/User1/Downloads/Cosmopolitiques des attachements Seminai%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User1/Downloads/Cosmopolitiques%20des%20attachements%20Seminai%20(1).pdf)
- Darré, J.P. et al. (2007). *Le sens des pratiques. Conceptions d'agriculteurs et modèles d'agronomes*. Éditions INRA, Paris, 2007.
- DARRÉ J.-P. (1996). *L'invention des pratiques dans l'agriculture : vulgarisation et production locale de connaissance*. Paris, Karthala.
- Darré, J.-P. (1985). *La parole et la technique : l'univers de pensée des éleveurs du Ternois*. Paris : L'Harmattan.
- (dir.) (1994). *Pairs et experts dans l'agriculture : dialogues et production de connaissance pour l'action*. Toulouse : Érès (Technologies-Idéologies-Pratiques).
- (1978). *Liberté et efficacité des groupes de travail*. Paris : Éditions ouvrières. Delbos, G. (1983). Savoir du sel, sel du savoir. *Terrain*, 1, 11-22.
- (1996). *L'invention des pratiques dans l'agriculture : vulgarisation et production locale de connaissance*. Paris, Karthala, 200p.
- Dauliach, C. (1998). Expression et onto-anthropologie chez Merleau-Ponty. In M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* (pp. 305-330). Paris : PUF.
- Davis, K. et al. (2010). « Impact of Farmer Field Schools on Agricultural Productivity and Poverty in East Africa Knowledge », Capacity, and Innovation. Division International food policy research institute, IFPRI Discussion Paper 00992 June 2010.

- Deléage, E. (2013). *Ravages productivistes, résistances paysannes*. Lormont : Le Bord de l'eau.
- (2004). *Paysans, de la parcelle à la planète. Socio-anthropologie du réseau agriculture durable*. Paris: Syllepse.
- Deleuze, G. Guattari, F (1980). *A thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, B. Massumi (trad.), London, 2004 [éd. orig. *Capitalisme et Schizophrénie, II. Mille Plateaux*, Paris, 1980].
- Deleuze G. et Guattari, F. (1980). *Milles Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Demeulenaere, E. (2013). Les semences entre critique et expérience : les ressorts pratiques d'une contestation paysanne. *Revue d'Études en Agriculture et Environnement*, 94 (4), 421-441.
- Demeulenaere, E., Bonneuil, C. (2011). Des Semences en partage. *Techniques & Culture*, 57, 202-221.
- Demeulenaere, E., Goulet, F. (2012). Du singulier au collectif. *Terrains & travaux*, 20 :121-138.
- Derbez, F. (2018). D'un maïs, l'autre: Enquête sur l'expérimentation collective d'agriculteurs rhône-alpins autour de variétés de maïs population. *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 12, 2(2), 259-287.
- De Rosny, É. (1981). *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala* (Cameroun). Paris: Plon.
- De Ryck, M. (1940). « Une société secrète chez les Lalia Ngolu Le Liloa ». *Aequatoria*, 3 e année, No. 1, janvier-février 1940 :2-7. Publié par Honoré Vinck .
- Descola, Ph. (2005). *Par-delà nature et culture*. NRF, Gallimard, 2005.
- Despret, V. (2013). Responding Bodies and Partial Affinities in Human-Animal Worlds. *Theory Culture Society*, vol. 30, no. 7/8, 51-76.
- Despret, V. (2010). Intelligence des animaux : la réponse dépend de la question. *Esprit*, 6, 142-154.
- Deverre, C., de Sainte Marie, C. (2014). De l'écologisation des politiques agricoles à l'écologisation de l'agriculture. *Dossiers de l'environnement de l'INRA*, 34, 9-17.
- Devisch, R. (2018). La divination et ses sources primordiales en milieu yakaphone. *Anthropologie et Sociétés*, 42(2-3), 247-269.

- (1995). « *Des forces aux symboles dans le rite bantou : l'interanimation entre corps, groupe et monde* » : 11-82, in R. Devisch, C. Perrot, L. Voyé et L.-M. Chauvet (dir.), *Le rite, source et ressources*. Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis.
- (1993). *Weaving the Threads of Life: The Khita Gyn-Eco-Logical Healing Cult among the Yaka*. Chicago, the University of Chicago Press, 344p.
- De Waelhens, A. (1950). La Phénoménologie du corps. *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 48, n°19, 371-397.
- Dewey, J. (2010). *Le public et ses problèmes*. Paris: Gallimard.
- Djinadou, K. A., Coulibaly O. N. and Adégbidi A. A. (2008). « Genre, Champ École Paysan et diffusion des technologies améliorées du niébé (*Vigna unguiculata* (L) Walp) au Bénin », Bulletin de la Recherche Agronomique du Bénin, Juin 2008, N°60, pages 51- 59.
- Dodier, N. (1993). Les appuis conventionnels de l'action. *Éléments de pragmatique sociologique*. *Réseaux*, 11 (62), 63-85.
- Draperi, C. (2004). Dire la maladie: regard philosophique et anthropologique. *Éthique & Santé*, 1, 22-25.
- DSRP (2006). *Document de la Stratégie de la croissance et de la Réduction de la Pauvreté Province de l'équateur*, République démocratique du Congo.
- (2005). *Monographie de la province de l'équateur. Par le Comité Provincial chargé 189 de l'élaboration du Document de la Stratégie de Réduction de la Pauvreté Relue et corrigée par le Comité Technique SRP*, Mbandaka.
- Dufour, P., (2013). *L'expérience handie. Handicap et virilité*. Presses Universitaires de Grenoble. Ed, Handicap, vieillissement, société.
- Dufour, D.L. et Wilson, W.M. (1996). La douceur et l'amertume: une réévaluation des choix du cassava amer par les Indiens Tukano d'Amazoni. *L'alimentation en forêt tropicale: interactions bioculturelles et perspectives de développement II, Bases culturelles des choix alimentaires et stratégie de développement*, 1231-1238.
- Dupain, J., Bwebwe, F., Elliott, J., Sebunya, K., Williams, D., Nackoney, J. (2010). [Study 2- The Role of Alternative Livelihoods in Conservation: Lessons Learned from the Maringa-Lopori-Wamba Landscape.](#)
- Dupré, G. (dir.) (1991). *Savoirs paysans et développement*, Paris: Karthala-Orstom.
- Evans-Pritchard, EE. (1972). *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Trad. Louis Evard. Paris : Gallimard.

- Edmond, F. (1938). Le Manioc, sa production et son utilisation. *Revue de botanique appliquée et d'agriculture coloniale*, 18^e année, bulletin n°204-205, 533-573;
- Elias, M., Rival, L., Mc Key, D. (2000). Perception and management of cassava (*Manihot esculenta* Crantz) diversity among Makushi Amerindians of Guyana (South America). *Journal of Ethnobiology* 20 (2), 239-265.
- Empeaire, L., Pinton, F. et Second, G. (1998). Gestion dynamique de la diversité variétale du manioc en Amazonie du Nord-Ouest. *Nature Sciences Société*, vol 6 (2),27-42.
- Esole Eka likote (1987). Structure sociale chez les Ntomba septentrionaux. *Recherches africanistes au Zaire, Actes du colloque du cinquantième d'Equatoria du 11 au 13 Octobre 1987*. Centre Aequatoria Bamanya, Mbandaka, Zaire, 263-274.
- Fakih, M. (2003). « Les champs-écoles pour les femmes », Agripade, Agriculture durable à faibles apports externes, Vol. 19 N°1-Mars 2003.
- Fama, S., (2007). « La méthode GIPD des Champs-écoles paysans au Sénégal », Agripape n°2, vol 22, p.27-28.
- Fame Ndong, J. (2007). *Le merveilleux champ des phonons et des photons. Essai sur les fondements scientifiques de la communication africaine*. Sopécam : Yaoundé.
- FAO (2004). Rapport d'activités, Kananga.
- FAO (2003). *Manuel de formation pour les vulgarisateurs et les paysans III. Champs-écoles Paysans (CEP)*. Archives de documents de la FAO. Département de l'agriculture, 2003.
- Fassin, D. (2000). Entre politiques de la vie et politiques du vivant : pour une anthropologie de la santé. *Anthropologie et Sociétés*, 24(1), 95-116.
- Favret-Saada, J. (1977). *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Éditions Gallimard.
- Favret-Saada, J. (1977). *Comment c'est dit in Les mots, la mort, les sorts*. Gallimard : Paris, 1-57.
- Faya, J. (2015). *Une poétique de la crasse. Une publication de Let-Know café. Institut de recherche anthropologiques sur le soin et l'accès aux soins. Association loi 1901*.
- Feit, H. A. (2000). Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la baie James. *Terrain*, n° 34, 123-142.
- Foyer, J. (2018). Synchrétisme des savoirs dans la viticulture biodynamique: Incorporation dans l'expérience et le sensible et trajectoire initiatique. *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 12, 2(2), 289-321.

Fraenkel, B. (2012). Retour à la ligne. Recensé : Tim Ingold, Une brève histoire des lignes, Zones Sensibles Editions, 2011, la vie des idées.fr.

Frangoie N. ; Tata H. ; Mahungu N.M. (2012). Partenariat IITA – PANA/ASA. Module III : Les systèmes de production et de gestion des principales cultures vivrières. Adaptation secteur agricole-changement climatique. Manuel destiné aux producteurs, International Institute of Tropical Agriculture (IITA), Ministère de l'environnement, conservation de la nature, développement durable/Programme des nations unies pour le développement, RD Congo.

Furgal, C. M., C. Fletcher, C. Dickson (2006). *Savoirs et connaissances : Vers une convergence des Savoirs traditionnels et scientifiques en matière de changements climatiques au Nord canadien*. Science and Technology Branch Atmospheric Science Assesment and Integration, Environnement Canada. Toronto, ON.

Galarneau, V. (2011). *Les jardiniers de la conscience. Socialiser l'environnement, habiter la ferme et incorporer le vivant en agriculture biodynamique*. Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en anthropologie pour l'obtention du grade de maître es arts (M.A.) Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, Québec.

Gallagher, K. (2002). *Farmer Field school (FFS): A Group Extension Process based on Adult Non-Formal Education Methods*. FAO, Rome.

----- (2003). « Éléments fondamentaux d'un champ-école », Revue Agridape-Mai 2003,5-6.

Gbaguidi, B. J. et al. (2008). « Évaluation de l'efficacité des Champs Écoles Paysans dans le renforcement de capacité de production des agriculteurs de niébé (*Vigna unguiculata* (L) Walp) au Bénin », Bulletin de la Recherche Agronomique du Bénin, Numéro 59 – Mars 2008, 23-34.

Gé Bartoli, D. et Gosselin, S. (2017). Habiter le monde : des techniques de la vie. Conférence du samedi 15 octobre 2016 à Opera Mundi, Marseille.

Geertz, C. (1986). *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Paris, PUF.

----- (1986). Du point de vue de l'indigène : sur la nature de la compréhension anthropologique, In Geertz Clifford, *Savoir local, savoir global*. PUF, Paris.

Herrera, G (2018). *Microbes and other shamanic beings*.

Girard, N. et Magda, D. (2018). Les jeux entre singularité et généricité des savoirs agroécologiques dans un réseau d'éleveurs. *Revue d'anthropologie des connaissances*, Vol. 12, n°2, 199-228.

- Girard, N. (2014). Gérer les connaissances pour tenir compte des nouveaux enjeux industriels. L'exemple de la transition écologique des systèmes agricoles. *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, 49, 51-78.
- Girard, N., Navarrete, M. (2005). Quelles synergies entre connaissances scientifiques et empiriques ? L'exemple des cultures du safran et de la truffe. *Natures Sciences Sociétés*, 13(1), 33-44.
- Goff, S. (2011). *The factors in completion, non-completion, and non-participation in farmer field schools in Trinidad and Tobago*. A Dissertation by Submitted to the Office of Graduate Studies of Texas A&M University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of philosophy.
- Goulet, F. (2013). Mettre en récits et partager l'expérience. Éléments pour l'étude des savoirs dans les collectifs professionnels. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 7 (2), 501-524.
- Gouk, P. (2017). Vibrations cosmiques. Échos de l'harmonie universelle aux temps des Lumières britanniques. *Terrain* 68, 26-45.
- Granovetter, M. S. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78, 1360-1380.
- Grave, J.M. (2007). Quand ressentir c'est toucher. Techniques javanaises d'apprentissage sensoriel. *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 49, 77-88.
- Grossetti, M. (2009). Qu'est-ce qu'une relation sociale ? Un ensemble de médiations dyadiques REDES- *Revista hispana para el análisis de redes sociales* Vol.6,#2, Junio 2009 <http://revista-redes.rediris.es>.
- Guédon, M.-F. (2005). Le rêve et la forêt. Histoires de chamanes nabesnas. Québec, Presses de l'Université Laval.
- (1994). La pratique du rêve chez les Dénés septentrionaux. *Anthropologie et Sociétés*, 18 (2), 75-89.
- Hallowell A.I. (1955). *Culture and Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- (1976). *Contributions to Anthropology. Selected Papers of A. Irving Hallowell*, Chicago, and University of Chicago Press.
- (1992). *The Ojibwa of Berens River, Manitoba*, ed. by J.S.H. Brown, Forth Worth, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.

- Hauser, S. et al. (2014). *Guide de culture du manioc. Consortium africain pour la santé des sols*, Nairobi.
- Héas, S., 2010. *Les Virtuoses du corps : enquête auprès d'êtres exceptionnels*, Paris, Max Milo.
- Heidegger, M. (1951). « The Thing », dans *Poetry, Language, Thought*, Albert Hofstadter (éd. et trad.), New York, 1971, p. 161- 180 [« Das Ding », dans *Jahrbuch der Akademie*, 1951, I, p. 128 et suiv.].
- Hennion, A. (2004). Une sociologie des attachements. *Sociétés*, 85 (3), 9-24.
- (2013a). D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements. *SociologieS, Théories et recherches*, mis en ligne le 25 juin 2013. <http://journals>.
- (2013b). Vous avez dit attachements ? In M. Akrich, Y. Barthe, F. Muniesa, P. Mustar (dir.), *Débordements. Mélanges offerts à Michel Callon*. Paris : Presses des Mines, 179-190.
- (2015). Enquêter sur nos attachements. Comment hériter de William James ? *SociologieS*. Introduction du Dossier Pragmatisme et sciences sociales : explorations, enquêtes, expérimentations. <http://journals.openedition.org/sociologies/4953>.
- Hert, Ph. (2014). Le corps du savoir : qualifier le savoir incarné du terrain. *Études de communication [En ligne]*, 42. <http://journals.openedition.org/edc/5643>.
- (2005). Le terrain irréductible. *Questions de communication*, 8.
- Hervieu, B. (2002). La multifonctionnalité de l'agriculture : genèse et fondements d'une nouvelle approche conceptuelle de l'activité agricole. *Cahiers Agricultures*, 11, 415-419.
- Hervieu, B., Purseigle, F. (2013). *Sociologie des mondes agricoles*. Paris : Armand Colin.
- Illich, I. (1973). *La convivialité*. Paris : Seuil.
- Hladik, A. et al. (2007). Ressources vivrières et plantes de cueillette d'hier et d'aujourd'hui, In J.-M. Hombert L. Perrois (dir.). *Cœur d'Afrique. Gorilles, cannibales et Batwa dans le Gabon de Paul Du Chaillu*, Paris : CNRS Éditions, 196-203.
- Hobart M. (1993). Introduction: The growth of ignorance? In Hobart (éd.). Hobart M. (ed.) (1993). *An anthropological critique of development: The growth of ignorance*, London, Routledge.
- Holl M.A., Gush M.B, Hallows J et Versfeld D.B (2007). *Jatropha Curcas in South Africa: An Assessment of Its Water Use and Bio-Physical Potential*. Pretoria, Water Research Commission.

- Houle K. L.F. et Querrien, A. (2012). *Devenir-plante*. Chimères, 1(76), 183-194.
- Houle, M. (2018). *Les notions de possession et d'exorcisme dans les textes magiques de l'époque gréco-romaine jusqu'à l'Antiquité tardive : changements et continuités*. Thèse soumise à la Faculté des Arts dans le cadre des exigences du programme de doctorat en philosophie en sciences des religions Département d'études anciennes et de sciences des religions Faculté des Arts Université d'Ottawa, Canada.
- Howes, D. (dir.), (2004). *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Oxford et New York, Berg Publishers.
- (2003). *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor, the University of Michigan Press.
- Hulot N. et Vandana Shiva (2017). Le cercle vertueux. Entretien avec Lionnel Astruc.
- Réconcilier environnement, solidarité et économie. Actes Sud.
- Hulstaert. G. (1991). L'épopée Lianja et l'histoire. *Annales Aequatoria*. 12,163-178.
- (1990). *Institutions coutumières Anamongo*. Centre Aequatoria Bamanya, Mbandaka.
- (1984). *Éléments pour l'histoire Anamongo ancienne*. Académie royale des sciences d'outre-mer, Classe des Sciences Morales et Politiques. Mémoires in-8°. Nouvelle Série, Tome XLVIII, fasc. 2, Bruxelles.
- (1980). *Le Dieu des Anamongo (Zaïre)*. *Anthropos*, St. Augustin (Allemagne).
- (1972). Une lecture critique de l'Ethnie Anamongo de G. Van Der Kerken. *Études d'Histoire Africaines* III, 27-60.
- (1961). *Les Mongo, aperçu général*. Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.
- (1938). *Le mariage des Nkundo*, Institut Royal Colonial, Bruxelles, 164-172.
- (1948). Le dialecte des pygmoides Batswa de l'Equateur, in: *Africa* (London)17 (1948)1, 21-28.
- Husserl, E. (1965). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris : Gallimard.
- (1996). *Recherches phénoménologiques pour la constitution : idées directrices*. Paris: PUF.
- (1931). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Allen & Unwin, London.

- Hustak, C. and Myers, N. (2012). Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters differences. *A journal of feminist cultural studies*. 23(3), 74-118.
- Hustak, C. and Myers, N. (2012). Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters. *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 23(3), 74-117.
- Inades Formation Congo (2005). *Identification des problèmes liés à la sécurité alimentaire. Commission épiscopale nationale du Congo. Résultats d'enquête sur la sécurité alimentaire à Basankusu.*
- Ingold, T. (2018). *L'anthropologie comme éducation*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, Coll Paiedeia. Postface d'Yves Citton, Trad. Maryline Pinton.
- (2017). Prêter attention au commun qui vient. Conversation avec Martin Givors & Jacopo Rasmi. *Multitudes* 2017/3 (n° 68), 157-169.
- (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge.
- (2016). La vie dans un monde sans objets. *Perspective*, 1.
- (2011). Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes, *Social Anthropology*. EASA, European association of social anthropologists.
- (2010). Bringing things to Life. Creating Entanglements in a World of Materials. *Realities*.
- (2017). Prêter attention au commun qui vient. Conversation avec Martin Givors & Jacopo Rasmi. *Multitudes*, 3, 68, 157-169.
- (2013). *Marcher avec les dragons*. Traduit de l'anglais par Pierre Madelin. Éditions Zones Sensibles.
- (2015). *The Life of Lines*. First Published by Routledge, 172 p.
- (2017). « Les matériaux de la vie », *Socio-anthropologie* [En ligne], 35 | 2017.
- Ingold, T. Palsson, G. (2013). *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge University Press.
- Jaclin, D. (2016). L'écume des mondes: anthropologie du vivant, phénoménologie humanimale et autres trafics épistémiques le long de la rivière Kinabatangan. *Anthropologie et Sociétés*, 40 (3), 187-215.

- Jaclin, D., Shine, L. (2013). Après eux, le déluge? Ce(ux) que l'étrange cas des jungles de garage apporte aux débats sur la conservation des espèces et la biodiversité. *Biodiversité(S)*, numéro 27-décembre 2013.
- Jankowski, F.(2014). La diffusion de savoirs agroécologiques dans l'état de Oaxaca (Mexique). Efforts de traduction et espaces d'incommensurabilité. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 8, 3, 619-641.
- Javelle, A. (2012). *Les savoirs agroécologiques ruraux : comment transmettre des savoirs d'expérience dans l'enseignement technique agricole ?* Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques professionnelles. Paris, juillet 2012.
- Jorro, A. (2002). *Professionnaliser le métier d'enseignant*. ESF, Paris.
- Kastrup, V. (2015). La cartographie comme méthode : pistes pour la pratique d'une recherche-intervention », *Bulletin de psychologie*, 536(2), 133-142.
- Kastrup, V. (2003). Production de subjectivité dans un atelier de lecture au Brésil. *Chimères*, 49, 95-110.
- Kaufmann, J.C. (1999). *L'entretien compréhensif*. Nathan, Paris.
- Keck, F. (2018). Anna Lowenhaupt Tsing, *Le Champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*. *Gradhiva*, 27.
- (2017). *Relations hommes-animaux et rationalités du risque*. Mémoire de synthèse en vue de l'Habilitation à Diriger des Recherches. Soutenu le 27 avril 2017 à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Keck, F., Regehr, U, Walentowitz.S. (2015). Anthropologie: le tournant ontologique en Action. Introduction *Dossier 34. Tsantsa* 20.
- Kimura, D. (1990). Verbal Interaction of the Bongando in Central Zaire: With Special Reference to Their Addressee-Unspecified Loud Speech. *African Study Monographs*, 11(1), 1-26.
- Kimura, D., Lingomo, B., Masuda, H. Yamaguchi, R. (2015). Change in land use among the Bongando in the Democratic Republic of Congo. *African study monographs. Supplementary issue*, 51, 5- 35.
- Kimura, D., Lingomo, B. (2009). Taboo of eating Bonobo among the Bongando people in the Wamba Region. Democratic republic of Congo. *African Study Monographs*, 30(4), 209-225.
- Kloppenborg, J. (1991). Social Theory and the De/Reconstruction of Agricultural Science: Local Knowledge for an Alternative Agriculture. *Rural Sociology*, 56(4), 519-548.

- Konda, K., Mbembe, B., Bavukinina, N. & Itufa, Y., (1992). Contribution à l'inventaire des plantes alimentaires spontanées au Zaïre. Al Biruniya. *Revue Marocaine de Pharmacognosie, d'Etude Ethnomédicales et de Botanique Appliquée*, 8(2), 97-109.
- Korse, P. (2008). Proverbes des Mongo de Basankusu (RDC), *Aequatoria*, Vol.29,pp.29-114.
- (1989). Prospectives et perspectives de recherches sur le terrain chez les Mongo de Basankusu et de Befale, Africanistique au Zaïre. *Actes du premier colloque d'Aequatoria 10 - 13 octobre 1987*. Centre Aequatoria Bamanya - Mbandaka – Zaïre.
- (1989). Le fard rouge et le Kaolin blanc chez les Mongo et basankoso et de Befale (Zaïre) », *Annales Aequatoria*, 1989, Vol. 10 (1989), 9-39.
- Kuhn, T. S. (2008). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion, (1re éd. 1962).
- Kupesa, D. et al. (2016). Identification et occurrence des fourmis dans les champs de manioc au centre de recherche de Mvuazi. *Afrique Science* 12(6), 383- 390.
- Labatut J.-M. (1995). La place et le rôle des communautés paysannes dans la recherche pour lutter contre le processus de désertification dans le Sahel. *Revue Canadienne des Études Africaines*, 29, 1, 26-50.
- Labov, W., & Waktetsky, J. (1967). Narrative analysis: oral versions of personal experience. In J. Helm, *Essays on the Verbal and Visual Arts* (pp. 12-44). Seattle: University Wash. Press.
- Laoureaux, S. (2008). Du pratique au théorique : La sociologie phénoménologique d'Alfred Schütz et la question de la coupure épistémologique. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, IV 3, (Actes 1), 169-188.
- Laplante, J. & Brunois-Pasina, F. (2020). Présentation. Entre dormance et efflorescence en anthropologie : l'onthos du végétal en question. *Anthropologie et Sociétés*, 44(3), 15–49.
- Laplante, J. (2017). Devenir- plante : enlacements vivants en Océan Indien et en Amazonie. *Drogues, santé et société*, 16(2), 36–54.
- Laplante, J. (2004). *Pouvoir guérir. Médecines autochtones et humanitaires*. Préface d'Annette Leibing. Les Presses de l'Université Laval.
- Laplante, J. & Sacrini, M. (2016). Efficacité thérapeutique comme ligne de fuite : le cas du jamu sur l'île de Java. *Anthropologie et Sociétés*, 40 (3), 137–159.
- Laroche, G. (2011). *L'intégration des savoirs des Baloni dans le processus de communication des haies antiérosives au Burundi*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en agroforesterie pour

l'obtention du grade de Maître ès Sciences (M. Sc.). Département des sciences du bois et de la forêt, faculté de foresterie, de géographie et de géomatique, Université Laval Québec.

Latour, B., Stengers, I., Tsing, A.L. & Bubandt, N. (2018). Anthropologists Are Talking – About Capitalism, Ecology, and Apocalypse », *Ethnos*, 83:3, 2018:590p.

Latour, B. (2006). *Changer de société – Refaire de la sociologie*. Paris, France : La Découverte.

Latour, B. (2004). *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.

Latour, B. (1999). « On recalling ANT », dans John Law, John Hassard (dir.), *Actor Network Theory and After*, Oxford/Malden, p. 15-25.

Le Breton, D. (2018). *La sociologie du corps*. Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

----- (2006). La conjugaison des sens : essai. *Anthropologie et Sociétés*, 30 (3), 19–28.

----- (1995). *Anthropologie de la douleur*. Paris, Métailié.

----- (2002). *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*. Paris, Métailié.

----- (2006). *La saveur du monde. Anthropologie des sens*. Paris, Métailié.

Legavre, J.B. (1996). La 'neutralité' dans l'entretien de recherche. Retour personnel sur une évidence. *Politix*, Troisième trimestre, 9,35, 207-225.

Le Guen, O. (2003). Quand les morts reviennent... Réflexion sur l'ancestralité chez les Mayas des Basses Terres. *Journal de la Société des américanistes*, 89-2.

Lémery, B. (1991). *Lectures sociologiques des activités de conseil technique en agriculture. Essai sur les processus de rationalisation*. Thèse de doctorat en sociologie, Université Lumière/ Lyon 2.

Lemonnier, P. (1982). Les jardins Anga (Nouvelle-Guinée). *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 29^e année, bulletin n°3-4, Juillet-décembre, 227-245.

Lerique, S. (2016). Pour une étude de la dynamique du sens : réflexions épistémologiques sur la mémétique et l'épidémiologie des représentations. *Travaux de linguistique*, 73, (2), 45-68.

- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lignerès, I. (2015). *Les valeurs de la culture paysanne dans le monde agricole contemporain: une enquête sociologique en Carcassonnais et en Roussillon*. Sociologie. Université de Perpignan.
- Lory, J.-L. (1982). Les jardins Baruya. *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 29^e année, bulletin n°3-4, Juillet-décembre, 247-274.
- Low, S. et Altman, I. (1992). *Place Attachment*. New York, Plenum Press.
- Likondo Lokonga, C. (2008). MOV1.2. CBNRM2 : Document stratégique d'élaboration du plan de gestion du Carré Djolu Befale. *African Wildlife Foundation*.
- Lonkoma Ekonyo B. (1990). Eléments pour une ethno-histoire de Basankusu, (Équateur-Zaire). En marge d'un centenaire (1890-1990). *Annales Aequatoria*, Vol. 11 (1990), 365-408.
- Lund, T et al. (2013). Social impacts of IPM FFS on urban and peri-urban vegetable producers in Cotonou, Bénin. *African Journal of food, Agriculture and nutrition and development*, 13, 3.
- Magnin, T. (2017). *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté*. Paris : Albin Michel.
- Manusset, S., (2006). Proposition pour une clé d'identification des variétés de manioc chez différents groupes culturels en Guyane française. *Antropo*, 11, 61-73.
- Marcus, G. (2000). *Para-sites: A Casebook against Cynical Reason*. Chicago, University of Chicago Press.
- Massumi, B. (2015). *Politics of Affect*. Polity Press, 47-70.
- (2009), « “Technical Mentality” Revisited: Brian Massumi on Simondon (with A. De Boever, A. Murray, J. Roffe) », *Parrhesia*, 7.
- Maxwell, J.A. (1999). *La Modélisation de la recherche qualitative : une approche interactive*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg.
- MacDougall, David (2004). L'anthropologie visuelle et les chemins du savoir, *Journal des anthropologues* (98-99), 279-333.
- Mboka Ingoli, J.-C. (2020). Culture du manioc au Congo-Kinshasa : enchevêtrements des formes de vie. *Anthropologie et Sociétés*, 44(3), 91–108.

- Mc Key, D., Emperaire, L., Elias, M., Pinton, F., Robert, T., Desmoulière, S. et Rival, L. (2001). Gestions locales et dynamiques régionales de la diversité variétale du manioc en Amazonie. *Sciences, Genet. Sel.* 33, 465-490.
- Meinrad, H. (1998). *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Paris, L'Harmattan.
- Memmi, D., Guillo, D., Maryin, O. (dir.) (2009). *La tentation du corps : corporéité et sciences sociales*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Ménard, S. (2017). Narrativité anthropologique de la ligne contemporaine : Bailly, Echenoz, Sautière. *Captures*, 2(2).
- Mendras, H. 1967. *La fin des paysans*. Arles, sedeis.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- 1964b. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964a.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. PUF, Paris.
- Mesli, T. (2010). De l'expérience du corps en mouvement à une conception anthropologique de l'art martial: essence, forme et structure. *STAPS* 3(89), 19-28.
- Michel, A. (1980). Manioc, rente foncière et situation des femmes dans les environs de Brazzaville (République populaire du Congo): *Cahiers d'Études Africaines*, 20,5-48.
- Micollier, É. (2016). De résonances phénoménologiques dans le monde chinois : Corps, personne, monde et mouvement dans des expériences taoïstes et du 0 1 qìg4 Dng. *Anthropologie et Sociétés*, 40(3), 161-185.
- Miller, Th.L. (2015). *Bio-sociocultural aesthetics: indigenous Ramkokamekra-Canela gardening practices and varietal diversity maintenance in Maranhão, Brazil*, Linacre College D. Phil in Anthropology Hilary 2015.
- (2019). *Plant Kin: A Multispecies Ethnography in Indigenous Brazil*. University of Texas Press, 328p.
- (2019). *Plant Kin: A Multispecies Ethnography in Indigenous Brazil*. University of Texas Press, 328p.
- Minengu Mayulu Jean de Dieu (2013). *Etude des possibilités de culture de Jatropha curcas L. dans la région de Kinshasa en République Démocratique du Congo (RDC)*. Thèse de Doctorat. Université de Liège, Gembloux Agro-Bio Tech (Belgique).

- Mombo S. & Dumat C. (2016). Culture du manioc dans le monde: Analyse socio-scientifique des opportunités environnementales et des risques, pour promouvoir la transition écologique. *Réseau Agriville*, 2016.
- Mormont, M. (2013). Écologisation : entre sciences, conventions et pratiques. *Natures Sciences Sociétés*, 21, 159-160.
- (2009). Globalisation et écologisation des campagnes. *Études rurales*, 183(1), 143-160.
- Motta, M. (2014). Croire aux esprits? Plutôt les percevoir, ou comment l'anthropologue apprend sensiblement le monde de ses hôtes. *Horizons/Théâtre* 4: 109-119.
- (2013). Jouer au théâtre. Le rythme de l'expression. *A contrario Campus*, 111- 187.
- Ngalamulume, G. (2010). L'approche champ-école paysanne (CEP) : une méthode de recherche-action impliquant davantage les producteurs ruraux dans la maîtrise et l'amélioration de leur système de production. L'exemple des champs-école du Kasai Occidental/R.D.Congo. *Innovation and sustainable development in agriculture and food*. www.isda.2010.net.
- Nicolaï, H. (2013). Le Congo et l'huile de palme. Un siècle. Un cycle ? *Belgeo*, 4.
- O'Connell A-M., (2014) *Machine désirante? Une lecture deleuzienne de l'affect en classe de langue*. *Etudes en didactique des langues (EDL)* (n°23-24). pp. 153-172.
- Olivier de Sardan, J.P. (1995), *Anthropologie de développement. Essai en socioanthropologie du changement social*. Paris, Karthala.
- (2001). Les trois approches en anthropologie du développement. *Revue Tiers Monde*, 42, 168, 729-754.
- Ollivier, G., Bellon, S. (2013). Dynamiques paradigmatiques des agricultures écologisées dans les communautés scientifiques internationales. *Natures Sciences Sociétés*, 21(2), 166-181.
- Ozun Julien et al. (2014). Étude de cas. Un cas d'intoxication pédiatrique en Martinique par ingestion de feuilles crues de manioc. *Toxicologie Analytique & Clinique*, 26, 169-171.
- Pagezy, H.(2013). Biodiversité et équilibre du régime alimentaire. *Revue d'ethnoécologie*, 3.
- (2006a). Le contexte magico-religieux de la pêche au lac Tumba : entre le "normal" et l'insolite. *Journal des Africanistes*, 76 (2), 44-62.
- (1974). Adaptation physique des femmes pygmoides Twa et non pygmoides Oto de la forêt équatoriale (Lac Tumba, Zaïre), première partie: Dynamométrie et tests de repos, in: *Biométrie humaine* 9 (1974) 93.

- Pana E-L. (1995). Manioc, rente foncière et situation des femmes dans les environs de Kpove-Village en pays Ouatchi. *Africa Development / Afrique et Développement*, 20, 1, 59-88.
- Panoff M. (1982). Rapport introductif. *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 29^e année, bulletin n°3-4, Juillet-décembre, 221-226.
- Panoff M. et Vincent J-F. (1982). Conclusion. *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 29^e année, bulletin n°3-4, Juillet-décembre, 365-370.
- Peneff. J. (2013). Le sens de l'observation est-il utile en sociologie ? *SociologiS*. URL : <http://sociologues.revues.org/3658>.
- Petit, J.-L. (2000). L'enracinement corporel de l'action, In Barbier, JM. *L'analyse de La Singularité de L'action*. Paris,133–147.
- Petit, J.-L. (dir.) (1994). *Neurosciences et philosophie de l'action*. Paris : Vrin.
- Pinton, F. (2014). De la période coloniale au développement durable: Le statut des savoirs locaux sur la nature dans la sociologie et l'anthropologie françaises. *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 8, 2(2), 425-450.
- Pinton, F. (2003). Savoirs traditionnels et territoires de la biodiversité en Amazonie brésilienne. *Revue internationale des sciences sociales*,4 (178), 667-678.
- Pochon, A. (2008). *Agronomes et paysans. Un dialogue fructueux*. Paris : Quae.
- Poirier, S. (2009). La différence aborigène et la citoyenneté australienne : une conciliation impossible? *Anthropologie et Sociétés*, 33 (2), 101–122.
- Poirier, S. (2016). Traces, bâtons à fouir et dessins sur le sable. Vivre le sable ! *Corps, matière et sociétés – 2. Techniques & Culture* 61, 2013/2, 144-165.
- Poitou, J.-P. (2007). Des techniques de gestion des connaissances à l'anthropologie des connaissances. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 1(1), 11-34.
- Pollan, M. (2004). *La botanique du désir : Vision inédite de la relation entre Homme et Nature* Sabourin P. (2004). *Perspective sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay.
- Potier, D. (2014). Pesticides et agro-écologie, les champs du possible. Dans Rapport au Premier ministre Manuel Valls. <http://www.dominiquepotier.com/UserFiles/File/rapportdpotier-pesticides-et-agro-ecologie-basse-def.pdf>.
- Rabhi, P. et Duquesne J. (2017). *Les semences. Un patrimoine vital en voie de disparition*. Presses du Châtelet.

- Raffles, H. (2002). Les savoirs intimes. *Revue internationale des sciences sociales*, 173, 365-75.
- Remy, J. (2015). *L'espace, un objet central de la sociologie*. Toulouse, érès.
- Remy, J. ; Voyé, L. ; Servais, É. (1991). Produire ou reproduire ? Une sociologie de la vie quotidienne, I. Conflits et transaction sociale, Bruxelles, rééd. De Boeck.
- Richards P. (1993). Cultivation: Knowledge or performance? In Hobart (éd.). (1993). *An anthropological critique of development: The growth of ignorance*. London, Routledge.
- Richir, M. (1993). *Le corps : essai sur l'intériorité*. Paris: Hatier.
- Robillard M. et Bahuchet, S. (2012). Les Pygmées et les autres : terminologie, catégorisation et politique, *Journal des africanistes*, 82-1/2 : 15-51.
- Rojas, R. (2015). *Le développement du savoir-faire musical. Anthropologie sociale et ethnologie*. EHESS - Paris.
- Röling, N. (1992). The Emergence of Knowledge Systems Thinking: A Changing Perception of Relationships among Innovation, Knowledge Process and Configuration. *Knowledge and Policy*, 5(1), 42-64.
- Rolnik, S. (2006). *Cartografia sentimental*, Porto Alegre, Sulina, 2006.
- Sabourin P. (1993). La régionalisation du social: une approche de l'étude de cas en sociologie. *Sociologie et sociétés*, 25, 2, 69-82.
- Santos, B. S. (2011). Épistémologies du Sud. *Études rurales*, 187, 21-49.
- Schaller, N. (2013). *L'agro-écologie: des définitions variées, des principes communs*. Centre d'études et de prospectives, 59.
- Scoones, I et Thompson, J. (1999). *La reconnaissance du savoir local. Savoir des populations rurales, recherche agricole et vulgarisation*. CTA-Karthala.
- Scott J. (1985). *Weapons of the weak*. Yale, Yale University Press.
- (1990). *Domination and the arts of resistance*. Hidden transcripts, London, Yale University Press.
- (1998). *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven, Yale University Press.
- Séhoueto, L. (2006). Savoirs agricoles localisés et production vivrière en Afrique subsaharienne. *Revue internationale des sciences sociales*, 187, 127-134.

- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Éditions Jérôme Million, Grenoble.
- (1989). *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.
- Smet, A.J. (1978). Le concept fondamental de l'ontologie Bantu. Texte inédit du Père Placide Tempels. Traduit du néerlandais et édité par A.J. Smet. *Mélanges de Philosophie africaine*, 149-180.
- Spinoza, B. 2000. *Éthique*. Paris: Éditions Alive.
- Stoessel-Ritz, J. (2017). Agriculture et lien social : travailler la terre et produire des transactions sociales pour le bien commun. *Ruralité, nature et environnement: Entre savoirs et imaginaires*, 149-180.
- (1999). La culture paysanne en Alsace : continuité et ruptures. *Les annales de l'Académie d'Alsace*, 65, 56-63.
- Takeda, Jun (1998). « Plants and Animals Used on Birth and Death of the Ngandu (Bongando) in Central Zaire », *African study monographs. Supplementary issue*, 25, 135-148.
- Taussig, M. (2018). *Palma Africana*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- Theureau, J. (1992). *Le cours d'action, analyse sémiologique. Essai d'une anthropologie cognitive située*. Peter Lang, Berne.
- Thévenot, L. (2006). *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*. Paris: La Découverte.
- (1994). *Le régime de familiarité. Des choses en personne*. Genèses, 17 (1), 72-101.
- Tola, F. (2010). Corps et métamorphose dans une société amérindienne. *Communications*, 86, 2010. Langages des sens, 129-143.
- Tsing, A. L. (2018). Résurgence holocénique contre plantation anthropocénique. *Multitudes*, 72(3), 77-85.
- (2017). *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*. Trad. Isabelle Stengers. Les empêcheurs de penser en rond : Paris.
- (2018). Plantacionocène : life in past and coming ruins, *Conférence internationale sur « savoirs, pouvoirs et devoirs sur une planète finie »*. Paris, École normale supérieure, 29 mai- 1^{er} juin 2018.

- Valade, B. (2016). Les cinq sens : diversité et divergences de savoirs désunis. *Hermès, La Revue*, 74(1), 31-42.
- Vandana Shiva (2001). Le terrorisme alimentaire. Comment les multinationales affament le tiers-monde. Traduit de l'anglais par Marcel Blanc. Fayard.
- Van der Kerken, (1944). *L'ethnie Anamongo : histoire, groupements, sous-groupements, origines ; visions, représentations et explications du monde ; sociologie, économie, ergologie, langues et arts des peuples Anamongo, politique indigène, contacts avec peuples voisins*. Falk, Bruxelles, 1944.
- Van Everbroeck, N. (1974). *Ekond'eMputela. Histoire, croyances, organisation clanique, politique, sociale et familiale des Ekonda et de leurs Batoa*. Musée Royal de l'Afrique Centrale, Trevuren, Belgique, Archives d'Anthropologie, 21.
- Van Kerkhoff, L. and Lebel, L. (2006). Linking knowledge and action for sustainable development. *Annual Review of Environment and Resources*, 3, 445-477.
- Vangroenweghe, D. (1986). *Du sang sur les lianes. Leopold II et son Congo*. Bruxelles, Louiseer Hatier.
- Vansina, J. (1997). *Histoire du manioc en Afrique centrale avant 1850: Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, Bd. 43:255-279.
- Varela, F. et al. (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expériences humaines*. Paris : Le Seuil.
- Verdreaux, F. (1986). Du pouvoir des génies au savoir scientifique. *Cahiers d'Etudes africaines*, Paris, 1-2, 145-171.
- Vermersch, P. (1999). Pour une psychologie phénoménologique. *Psychologie française* ,44.
- Vernier, Ph. Et al. (2018). *Le manioc, entre culture alimentaire et filière agroindustrielle*. Ed. Quae, presses universitaires de Gembloux, Belgique.
- Vialle, Fr. (2017). *Le corps du chercheur à l'entre-deux du sujet et de l'objet. Pratiques sociales et apprentissages*. Saint-Denis, France.
- Vinck, H. (1993). « Nsong' a Lianja. Épopée exclusivement mongo? », *Annales Aequatoria* 14(1993), 529-434.
- Vincke, P.P. (1982). L'approche des sciences naturelles: faune sauvage, environnement et développement. *Environnement africain, série Etudes et Recherches*, 25-68.
- Wufela Yaek'Olingo, A. (1997). A propos de l'article Nsong'a Lianja, épopée exclusivement mongo? *Annales Aequatoria*, 18,489-492.

- Wacquant, L. (2015). Pour une sociologie de chair et de sang. *Terrains & travaux*, 26(1), 239-256.
- Watanabe, S. (1951). Le concept de temps en physique moderne et la durée purée chez Bergson. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 128-142.
- Wenger, E. (1998). *Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittezaele, J-J. (2006). L'écologie de l'esprit selon Gregory Bateson. *Multitudes* 24, 1- 26
- Wese W'esimela Lokumo (1975). *La notion d'homme d'autrui, indice d'une morale Anamongo*, Kinshasa, R.D. Congo.
- Wooding, T. (2018). *Vers une philosophie de l'agriculture: anthropocène ou plantationocène?* Mémoire de Master 2 de Philosophie, Université Paris Ouest Nanterre 2018.
- Woolcock, M. (1998). Social capital and economic development: Toward a theoretical synthesis and policy framework. *Theory and Society*, 27, 151-208.
- Wykretowicz, H. Saraga, M. Bourquin, C. Stiefel F.(2015). Pluralité des corps: 2. Le corps vécu. *Rev Med Suisse*, 11, 389-393.
- Yamaguchi, R. (2015). Food consumption and preferences of the Bongando people in the Democratic Republic of Congo. *African study monographs. Supplementary issue*, 51, 37-55.
- Yanggen, D., Angu, K. et Tchamou, N., (eds.) (2010). *Conservation à l'échelle du Paysage dans le bassin du Congo: Leçons tirées du Programme régional pour l'environnement en Afrique centrale (CARPE)*. Gland, Suisse: UICN.
- Zana Etambala M. (2009). Patrimoines missionnaire et colonial: Des images médiévales à l'époque du Congo belge 1890-1940. *Annales Aequatoria*, 30, 989-1047.

ANNEXES

Annexe 1. Certificat d'approbation éthique

02/05/2019

Université d'Ottawa

Bureau d'éthique et d'intégrité de la recherche

University of Ottawa

Office of Research Ethics and Integrity

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE | CERTIFICATE OF ETHICS APPROVAL

Numéro du dossier / Ethics File Number	S-03-19-3469
Titre du projet / Project Title	Culture du manioc au Congo-Kinshasa: maximiser le potentiel de vie de la plante qui augmente le potentiel de vie des humains
Type de projet / Project Type	Thèse de doctorat / Doctoral thesis
Statut du projet / Project Status	Approuvé / Approved
Date d'approbation (jj/mm/aaaa) / Approval Date (dd/mm/yyyy)	02/05/2019
Date d'expiration (jj/mm/aaaa) / Expiry Date (dd/mm/yyyy)	01/05/2020

Équipe de recherche / Research Team

Chercheur / Researcher	Affiliation	Role
Jean-Claude MBOKA INGOLI	Département de sociologie et d'anthropologie / Department of Sociology and Anthropology	Chercheur Principal / Principal Investigator
Julie LAPLANTE	Département de sociologie et d'anthropologie / Department of Sociology and Anthropology	Superviseur / Supervisor
Nathalie MONDAIN	Département de sociologie et d'anthropologie / Department of Sociology and Anthropology	Co-superviseur / Co-supervisor

Conditions spéciales ou commentaires / Special conditions or comments

550, rue Cumberland, pièce 154 Ottawa (Ontario) K1N 6N5 Canada 550 Cumberland Street, Room 154 Ottawa, Ontario K1N 6N5 Canada

613-562-5387 • 613-562-5338 • ethique@uOttawa.ca / ethics@uOttawa.ca
www.recherche.uottawa.ca/deontologie | www.recherche.uottawa.ca/ethics

Annexe 2. Formulaire de consentement



uOttawa

Faculté des sciences sociales
Faculty of Social Sciences

École d'études sociologiques et
anthropologiques / School of
Sociological and
Anthropological Studies

Pièce 10005 / Room 10005
10^e étage / 10th floor

Formulaire de consentement

Titre du projet: Culture du manioc au Congo-Kinshasa: maximiser le potentiel de vie de la plante qui augmente le potentiel de vie des humains

Nom et coordonnées du chercheur : Jean-Claude Mboka Ingoli, École d'études sociologiques et anthropologiques, Faculté des sciences sociales, Université d'Ottawa.

Nom de la directrice de recherche : Professeure Julie Laplante, École d'études sociologiques et anthropologiques, Faculté des sciences sociales, Université d'Ottawa.

Nom de la codirectrice de recherche : Professeure Nathalie Mondain, École d'études sociologiques et anthropologiques, Faculté des sciences sociales, Université d'Ottawa.

Invitation à participer: Je suis invité(e) à participer à la recherche nommée ci-haut qui est menée par Jean-Claude Mboka Ingoli

But de l'étude: ce projet de recherche vise à comprendre comment les agriculteurs maximisent le potentiel de vie du manioc, plante à tubercules qui augmente le potentiel de vie des humains

Participation: Je suis invité à participer avec le chercheur aux activités de culture du manioc. Au cours des activités, le chercheur observera les pratiques culturelles et posera des questions pour comprendre davantage ce qui se passe à toutes les étapes de la culture : choix et préparation du terrain, plantation, entretien des plantes, récolte. La durée de chaque conversation dépend du déroulement des activités du jour. À moins que je m'y oppose, la conversation sera enregistrée. C'est toujours avec mon consentement que le chercheur procèdera à l'enregistrement audio et à l'enregistrement vidéo. À moins que je m'y oppose, le chercheur gardera ainsi les traces de l'action, précisément des pratiques, gestes et discours qu'il devra par la suite décrire, analyser et interpréter en fonction des questions et objectifs de recherche.

Risques: Je comprends qu'aucun risque n'est associé à ma participation à cette étude autre que les risques que je peux encourir dans la vie quotidienne. Le chercheur va se conformer à notre rythme au sein des familles et des associations quant à la conduite des activités de culture du manioc. Je suis conscient d'avoir d'autres responsabilités ou des engagements à honorer. Afin de pallier ces inconvénients, je pourrai participer aux activités à l'heure qui me conviendra le mieux et selon mes disponibilités.

Annexe 3. Guide d'observation

GUIDE D'OBSERVATION	
Décrire et analyser les modalités d'émergence des savoir-faire des <i>baloni</i>	
Savoir-faire	Ce qu'on veut connaître
1.Observation des pratiques lors des activités de culture du manioc au sein des champs familiaux	Le rapport entre les <i>baloni</i> , la plante et les autres habitants de la forêt et les savoir-faire émergents.
1.1 Des pratiques associées aux tâches spécifiques lors de la préparation du terrain : défrichage, labour, buttage ou billonnage	Les savoir-faire et savoir-être propres aux <i>baloni</i> et la façon dont ils se traduisent lors de la sélection et de préparation du terrain à planter les boutures.
1.2 Les modalités d'implantation des boutures : longueur, position, espacement, profondeur, fragments de scènes, impressions des uns et des autres	Les pratiques culturelles qui émergent ou qui posent des problèmes, celles qui peuvent contribuer ou non au maintien de la plante en vie et à la conservation des sols.
1.3 Les pratiques d'entretien des sols et des plantes jusqu'à la récolte.	Ce que font les <i>baloni</i> pour prendre soin de la plante.
1.4 récolte	Dans quelle mesure telle pratique favorise la santé du manioc, la qualité des boutures et des feuilles

Annexe 4. Guide d'entrevue

GUIDE D'ENTREVUE	
2. Conversations, entretiens sur les sens des pratiques et les changements mis en œuvre	Connaître le sens que les agriculteurs donnent à leurs pratiques culturelles et à leurs comportements en face de la plante ainsi que les changements mis en œuvre.
2.1 Choix du terrain et sélection des boutures	Les mécanismes et les critères sociotechniques qui sous-tendent le choix de variétés. Parmi les variétés de boutures cultivées, quelles sont celles qui fournissent la nourriture principale et quelles sont celles qui n'entrent dans l'alimentation qu'à titre secondaire ?
2.2 Implantation des boutures, soin des plantes	Comment les <i>baloni</i> traduisent le succès ou l'insuccès par rapport à l'implication du corps
2.3 Présence d'autres plantes, des animaux et insectes dans le champ de manioc. Qu'en est-il de la coexistence de la culture du manioc avec la culture d'autres plantes vivrières, des végétaux, animaux, insectes ?	Dans quelle mesure ces êtres permettent-ils ou non le maintien en vie de la plante, des médiations entre l'agriculteur, les variétés cultivées et l'environnement.