



Numéro 5 - avril 2004

**Sous le regard de saint Pataugas :
à propos d'âge de pierre, de globalisation et de la
responsabilité de l'ethnologue**

Pierre Lemonnier

Résumé

Au magasin des idées reçues, les fantasmes journalistiques côtoient souvent les à-peu-près d'ethnologues professionnels. "On" croit ainsi, en toute bonne foi, que des Papous restent à l'âge de pierre, que l'ethnologue bouleverse son terrain par sa simple présence, que la notion de culture partagée est un mirage ou que les bouleversements nés de la colonisation constituent l'unique objet de l'anthropologie « exotique ». Fondé sur une ethnographie pédestre, ambulatoire, comparative et de longue durée, ce papier d'humeur se propose de dénoncer ou de nuancer ces propos cent fois entendus qui donnent des peuples un peu en marge de la globalisation et de leurs ethnologues une image peu flatteuse. L'idée que la recherche serait déterminée par les desiderata des enquêtés et/ou ceux des employeurs du chercheur ne fait pas, ici, davantage de sens. La responsabilité de l'ethnologue se résume alors à s'engager dans deux types de tâches auxquelles il n'est pas formé : tenter de "parler" aux journalistes ; et tenter de répondre aux demandes les plus matérielles de ses hôtes.

Abstract

In the shopping mall of conventional wisdom journalistic fantasies are often retailed next door to ethnological approximations. So it is no trick to find affirmations in all good faith to the effect that Papuans are still living in the Stone Age, that the anthropologist wrecks havoc in the field by his very presence, that the notion of shared culture is a mirage or that the upheavals caused by colonization are the sole object of "exotic" anthropology. The present, very personal paper is based on an anthropology involving a great deal of legwork as well as comparisons conducted over the long term ; it denounces or tempers these timeworn opinions, which are scarcely more flattering to the peoples who happen to find themselves on the fringes of globalization than to those who study them. The idea that somehow research is determined by the agenda of the anthropologists' subjects and/or or that of their employers doesn't make any more sense here. If this were the case the anthropologist's responsibility would boil down to two tasks, neither of which features in their training : attempting to "talk" to journalists and trying to respond to the most material requests of their hosts.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2004/Lemonnier>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Pierre Lemonnier, 2004. « Sous le regard de saint Pataugas : à propos d'âge de pierre, de globalisation et de la responsabilité de l'ethnologue ».

ethnographiques.org, Numéro 5 - avril 2004 [en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2004/Lemonnier> - consulté le 06.09.2021)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Sous le regard de saint Pataugas : à propos d'âge de pierre, de globalisation et de la responsabilité de l'ethnologue

Pierre Lemonnier

Sommaire

- Introduction
- C'est celui qui le dit qui l'est !
- Vous avez dit « culture » ?
- A chacun son implication avec le « terrain »
- Notes
- Bibliographie

Introduction

Patron des ethnologues de terrain, Saint Pataugas n'est en rien tout puissant, et nombre de marcheurs "ordinaires" pourtant bien chaussés ne perçoivent du mode de vie des habitants des contrées qu'ils traversent que ce que leurs *a priori* et les médias leur ont enjoint de voir. Même assuré que l'ethnologie se fait partiellement avec les pieds — ne serait-ce que pour comparer des pratiques et des représentations en sillonnant une région, afin d'y dégager des singularités ou des constantes —, un chercheur court toujours le risque de "rater" quelque événement ou information importante, ou de s'embarquer dans une interprétation fautive. Reste que, dans bien des domaines, ni les modes théoriques du moment ni les faux-pas de l'analyse n'empêchent que le seul fait « d'y être allé » permet au moins de contredire quelques idées reçues, relatives, par exemple, aux peuples de la forêt, aux modes d'implication de l'ethnologue sur son terrain ou, plus généralement, à ses rôles supposés. L'un de ces derniers est de dénoncer quelques-unes des représentations erronées qui, dans l'esprit du public, voire de spécialistes des sciences humaines peu informés, jettent un éclairage négatif sur les peuples lointains et pas trop globalisés, en même temps que sur les ethnologues qui tentent de rendre compte de leurs modes de vie.

C'est celui qui le dit qui l'est !

Il n'y a pas si longtemps (décembre 2000), une émission-phare de la télévision offrait à ses huit millions de fidèles le spectacle inouï de guerriers asmat de la côte sud de la Nouvelle-Guinée aussi peinturlurés et bruyants que ceux filmés par Pierre-Dominique Gaisseau quarante ans plus tôt dans « Le ciel et la boue » (1962). A grand renfort d'"explications" qui auraient déjà sonné faux dans les allées de l'Exposition coloniale de 1931, le documentaire croyait également pouvoir distinguer dans la Papouasie Occidentale (ex-Irian Jaya) de l'an 2000 des peuples « à l'âge de la pierre taillée », et d'autres, jugés dignes de la « pierre polie ». Les lames d'herminette ou de hache en question n'étaient, bien entendu, que des ébauches d'outils lithiques observées à différentes étapes de leur fabrication, et non le reflet de « stades » de développement de l'humanité. "Bien entendu", parce que, grâce au travail titanesque des Pétrequin (1993), les techniques lithiques de Nouvelle-Guinée sont bien connues ; mais aussi parce qu'à l'exception de quelques Indonésiens pas forcément objectifs, dont ce ministre des Affaires étrangères qui déclara jadis que « la mission de l'Indonésie était de faire descendre les Papous des arbres » (cité dans Defert, 1996), chacun sait que les habitants de la grande île sont, comme tout le monde, des *Sapiens sapiens* depuis près de 100 000 ans et n'ont rien de ces peuples du Paléolithique supérieur qui ne polissaient pas encore leurs outils. Là comme ailleurs, la chasse à l'homme de l'âge de pierre n'est qu'une plaisanterie médiatique.

Mettant en doute la spontanéité de la rencontre avec les Asmat, un journaliste (Marc Dozier, du mensuel *Grand Reportages*) et un documentariste (Luc-Henri Fage) portèrent courageusement la contradiction au producteur chéri du public au cours de l'une de ces émissions où la télévision se regarde et s'analyse elle-même pour déniaiser ses spectateurs. Fort de l'"audience" de ses réalisations, le talentueux Nicolas Hulot se contenta d'admettre qu'il aurait été plus habile de ne pas remercier dans le générique la compagnie (*Freeport Mining*) qui exploite sur le territoire des Amungme la plus importante mine d'or du monde, au prix d'une épouvantable violence et d'une

phénoménale destruction de l'environnement. Quant aux Asmat, ils étaient bel et bien tels qu'il les avait montrés. Il suffisait d'ailleurs de grossir artificiellement l'image (ce qu'aucun téléspectateur ordinaire ne saurait évidemment faire) pour voir, par-ci, par-là, la tache d'un short ou la silhouette d'un moteur hors-bord ; preuve que, jamais au grand jamais, il n'avait été question de cacher des signes de modernité ou de faire croire que les Asmat étaient de dangereux cannibales chasseurs de tête. Quant aux Una, c'étaient d'habiles tailleurs de pierre. L'ébauche de polémique télévisuelle s'arrêta, non sans que soit publié dans un grand quotidien un compte-rendu des images de N. Hulot dont je prendrai prétexte pour aborder la question de la responsabilité de l'ethnologue et de son implication sur des terrains où, à la différence d'une partie au moins du pays asmat — celle qui produit des œuvres d'art pour le marché mondial sous le contrôle de missionnaires catholiques (de Hontheim, 2003) —, la globalisation n'est pas encore de mise.

D'abord, écrivait le critique de la rubrique « télé » de ce journal (qui peut rester anonyme, car sa réaction ne fut que la version imprimée de propos cent fois entendus), ce que nous avait montré Hulot était tout bonnement extraordinaire. La possibilité que des hommes et des femmes de l'an 2000 vivent comme à l'âge de pierre (quoi que l'on signifie par là) n'était pas mise en cause : ces gens, des Una (chez qui mes collègues ethnologues et marcheurs en Papouasie Occidentale m'assurent pourtant que le plus difficile est de filmer sans que l'église soit dans le champ de la caméra...) vivaient bel et bien la « révolution néolithique » [1] au moment où N. Hulot tournait son film. Ensuite, à l'instar de ces ethnologues qui détruisent l'objet de leur étude (détruisent « fatalement », précise même l'auteur de la chronique), le réalisateur scellait scandaleusement le sort de ses hôtes par son seul passage. Bref, mon quotidien préféré assénait ce jour-là, sans l'ombre d'une hésitation, deux sottises banales pour le prix d'une [2].



Illustration 1

Les agriculteurs sédentaires de Sinda ne savent pas encore qu'ils seront huit ans plus tard découverts à l'âge de pierre, nomades, mangeurs de racines, goûteurs d'allumettes et niais par des téléspectateurs du monde entier.
(Lemonnier, juin 1985)

Il y aurait beaucoup à dire sur la première, qui n'est autre que cette croyance en l'existence, dans quelques recoins de la planète, de contemporains qui seraient des « témoins vivants des premiers pas de l'humanité » (Télérama, 2000). Et autant sur l'absence de sens critique de ces organes de presse qui rendent compte des énormités

(somp tueusement filmées, au demeurant) par lesquelles la télévision alimente nos rêveries d'Occidentaux. Mais, après d'autres (Filer, 1994 ; Kirsch, 1997), j'ai déjà abordé ce thème ailleurs (Lemonnier, 1999), à propos d'hommes, de femmes, d'enfants et de chiens qui n'auraient « jamais vu de Blancs » avant le passage d'un documentariste, en 1993. Il se trouve que, huit ans avant sa « découverte », Pascale Bonnemère (CNRS) et moi-même avons visité ce petit groupe un peu isolé de l'Etat indépendant de Papouasie Nouvelle-Guinée — mais déjà connu de l'administration australienne dans les années 1960. Des gens un peu perdus se rencontrent assurément en Nouvelle-Guinée, mais tous ont depuis longtemps (trente, cinquante ans ?) entrevu le chercheur d'or, l'administrateur hollandais, australien, papou ou indonésien, le missionnaire ou l'ethnologue qui sont passés chez eux en reconnaissance. Même si l'article de notre grand journal du soir (ou du matin, qu'importe) y voyait une réalité, l'âge de pierre des Papous d'aujourd'hui n'est qu'un reflet de nos désirs de tribus perdues, ainsi qu'une preuve que nous (ethnologues) ne sommes guère capables d'exposer avec assez de clarté ce qui nous permet d'affirmer qu'un tel « premier contact » est impossible : les marches lors desquelles les ruisseaux et les lignes de crêtes parlent enfin comme les cartes ou photos aériennes consultées pendant des heures ; les articles et les rapports administratifs vieux de soixante ans qui racontent des « explorations » ; mais aussi des dizaines de rencontres avec des membres de groupes voisins, avec des missionnaires, pilotes d'avion et d'hélicoptères, infirmiers, médecins, collègues ethnologues.

Je soulignerai donc plutôt la perversité de la seconde banalité — l'Européen de passage et, pire encore, l'ethnologue, « détruit » les modes de vie des gens qu'ils visitent. Par "perversité", j'entends que, paradoxalement, les bien-pensants sont en fait les mal-pensants de l'affaire. A leur corps défendant, bien sûr, et, là encore, parce que les ethnologues ne se font pas assez entendre, nombre de nos contemporains, même fort éduqués, confondent le séjour d'un chercheur dans une lointaine vallée de Nouvelle-Guinée (d'Amazonie, de Bornéo, etc.) avec l'irruption d'un renard dans un poulailler. Les peuples de la forêt, mais aussi leurs environnements, leurs coutumes, leurs santés sont fragiles, et l'ethnologue est un dangereux perturbateur, un inconscient, voire un être immoral. Or, s'il ne fait pas de doute que celui-ci suivait souvent de près les gendarmes et les curés colonisateurs, et s'il n'est que trop vrai que des maladies nouvelles colportées par la modernité continuent de décimer des populations entières, l'idée qu'un ethnologue modifie le mode de vie de ceux qui l'accueillent par sa seule présence est lourde de présupposés. En vérité, elle sous-entend que « ces gens-là » sont un peu simplets et fragiles, eux dont le système social peut être modifié, bouleversé, voire ratatiné par la simple rencontre avec un ou plusieurs représentants de notre société industrielle moderne. Il n'en est évidemment rien.

Des intrus peuvent sans conteste *détruire* des pratiques culturelles et en imposer, en ridiculiser ou en interdire d'autres par la violence — celle des armes ou celle, morale, des missionnaires —, mais ils ne sauraient le faire en un instant. Quant à *intégrer* des éléments nouveaux à un système de pensée, c'est un processus encore plus lent, notamment là où l'Eglise et l'école ne s'y emploient pas conjointement, comme chez les Ankave-Anga qui m'accueillent depuis vingt ans [3]. Surtout, il ne s'agit pas d'être au courant d'une pratique ou d'un ensemble de représentations pour les adopter : il faut évidemment que celles-ci fassent localement du sens.

Les ethnologues ne manquent pas d'étaler des mœurs étranges devant leurs voisins — l'usage d'une brosse à dents ; cette obsession pour la construction de latrines ayant un toit ; la fabrication de yaourts avec du lait en poudre ; un intérêt ridicule pour les chats ; cette habitude de confier ses biens précieux (Nikon, notes de terrain, enfants) à l'un des leurs avant de traverser un torrent ; une façon idiote de croire que la diarrhée d'un nourrisson pourrait être arrêtée alors qu'un chaman vient de dire le contraire ; et tant d'autres excentricités encore. Mais, après des années d'interaction avec une famille d'ethnologues, l'observation attentive de ces étrangetés ne suscite guère d'intérêt ; tout juste quelques questions et des incompréhensions (« Tu ne sais *vraiment* pas réparer les montres ? »). Et tout indique que même ces professionnels du changement que sont les administrateurs, les policiers, les infirmiers, les recruteurs de main d'œuvre, les ingénieurs agronomes et, surtout, les instituteurs doivent agir *tous ensemble* pour que des pans entiers d'une organisation sociale ou d'un système de pensée vacillent. En ignorant ces évidences, les donneurs de leçons se révèlent inconsciemment vecteurs de cette idée, aussi fausse que laide et dangereuse, qu'une portion de l'humanité est un peu moins humaine et complexe qu'une autre... ce qui n'était sans doute pas leur but premier.

Vous avez dit « culture » ?



Illustration 2

Seulement deux jours de marche séparent la vallée de la Suowi et ses 350 habitants d'un " poste " des hautes terres où gendarmes, missionnaires, écoles et pilotes s'activent depuis cinquante-trois ans, mais le marché, l'Eglise et l'Etat n'y font que de timides apparitions. (Lemonnier, mai 1987)

Cela ne signifie pas qu'une vallée un peu à l'écart de la modernité comme celle où je travaille ne compte pas, parmi ses habitants, quelques-uns de ces *individus* innovateurs et avides de changement qui négocient leur modernité avec les agents de l'Etat, de l'Eglise ou du marché, conformément à ce qui s'observe à *grande échelle* là où la colonisation est présente depuis un siècle ou deux [4]. Parmi la centaine d'hommes adultes que compte la « *remote high valley* » [5] où P. Bonnemère et moi travaillons — distante de deux à cinq jours de marche du poste gouvernemental de Menyamy, où le colonisateur australien et les luthériens s'installèrent dès 1950 —, trois ou quatre hommes ont ainsi endossé le statut de *tutul* ou de *komiti*, c'est-à-dire de représentants du gouvernement papou ou d'une quelconque église [6]. D'autres (trois en vingt-cinq ans) ont essayé d'apprendre le métier d'infirmier de brosse

(*Aid-post orderly*, ou APO) en se rendant à la mission luthérienne située de l'autre côté de la muraille qui isole le pays ankave des hautes terres de l'est, mais, faute de savoir lire, ils n'ont jamais été autorisés à accomplir ces actions techniques emblématiques du statut d'APO que sont les piqûres et ont rapidement abandonné cette fonction. Aucun de ces innovateurs curieux n'est cependant parvenu à imposer une pratique interférant durablement avec les relations sociales antérieures à l'irruption des Européens. J'ai ainsi un vague ami, appelons-le Henry (l'un des prénoms qu'il a reçus lors de l'un des deux ou trois baptêmes dont il fut gratifié), qui s'est systématiquement glissé dans chacune des activités et rôles nouveaux que la modernité lui offrait (hormis celui d'"informateur" des ethnologues).

En 1988, il tenta d'abord d'ouvrir une boutique vendant du riz, du poisson en boîte, des machettes et du tabac, mais, faute de clients, celle-ci n'a jamais vraiment ouvert (et ce fut jusqu'à nos jours la seule tentative de ce genre). Il eut ensuite l'idée de conserver un porc domestique non castré, avec l'espoir de vendre les saillies de l'animal à ses voisins et parents, mais nul ne demanda ce service. Il n'eut pas davantage de réussite avec cette autre lubie [7] que fut sa proposition de maintenir l'ensemble du cheptel d'un même côté du torrent afin de ne plus avoir à protéger les jardins, qui auraient été, eux, ouverts de l'autre côté du cours d'eau — au mépris du mode local de tenure foncière. Plus récemment, il séjourna chez les Luthériens afin d'apprendre le métier de catéchiste (*pastor* ou *misin*), mais, même au plus fort de son activité (en 1998), la chapelle de fortune restait désespérément vide, y compris le dimanche. En 2002, son ministère avait pris fin et l'édifice religieux était désormais le sixième dont j'ai vu les ruines.



Illustration 3

Les initiés du troisième stade retournent au village où les attendent les femmes. Du site secret où ils ont passé la matinée, l'ethnologue ne peut mettre aucune photographie dans un ouvrage ou sur un site internet. (Lemonnier, septembre 1994)

Surtout, quelle que soit la manière dont l'enseignement chrétien s'était juxtaposé aux représentations du monde qui étaient les siennes avant d'entendre parler du *Bikpela* (du « Grand », de Dieu), cet Ankave "négociant" à qui mieux mieux avec les agents de la modernité était aussi actif et convaincu de la nécessité de ses gestes et de ses paroles que n'importe lequel de ses voisins chaque fois que j'ai assisté à une cérémonie d'initiation *tsuwangaini*, celle par laquelle s'achève l'accession au statut d'adulte d'un homme qui vient d'être père pour la première fois.

Même chose lorsqu'il organisa le rite mortuaire *songain* destiné à chasser à jamais le spectre de sa bien aimée épouse en frappant nuit après nuit les tambours sabliers que les monstres cannibales *ombo'* donnèrent à l'humanité pour qu'elle trouve l'oubli des morts. Sa compagne irait sans doute au paradis, puisque, semble-t-il, elle « croyait » (en Dieu), mais il importait de suivre en son honneur (« Pour lui faire plaisir ») les « manières des ancêtres ». Deux ou trois décennies après avoir pour la première fois (brièvement) chanté à la messe — celle dite par l'un de ces Adventistes du septième jour qui prospectaient la vallée voisine de l'Angabe-Swanson dès 1972, par exemple —, les gens de la Suowi n'ont effectué aucune synthèse entre leurs représentations du destin mystérieux des fantômes *pisingain siwi* et le paradis (ou l'enfer) que leur promettent les *misin* et *pastor* de tous poils. Pour Henry, et, a fortiori, pour l'ensemble des Ankave qui ne connaissent des enseignements de l'Eglise qu'une petite portion de ce qu'en a appris cet expert local, les Evangiles n'interfèrent pas encore avec les pratiques et les représentations mises en œuvre pour chasser et oublier un spectre. Le plus chrétien des Ankave de la Suowi considère qu'un rite *songain* reste un rite *songain*. Et comprendre la lenteur des changements qui interviennent dans cette vallée un peu perdue à la frontière de trois provinces de la PNG est évidemment aussi important que de saisir la dynamique et l'histoire des profondes transformations socioculturelles qui sont intervenues à deux jours de marche de là.

Aujourd'hui encore, je reste stupéfait de la lenteur avec laquelle la "modernité" s'installe dans la vallée de la Suowi chaque fois que je parcours le sentier qui mène chez les Ankave à partir de Menyamya — où bourdonnent aujourd'hui d'un même enthousiasme missions et gendarmes, école et hôpital, avions et acheteurs de café. Les Ankave ne résistent en aucune manière au monde moderne, et ils sont même explicitement demandeurs des "services" que l'administration offre à leurs voisins. Mais force est de constater (à l'aide de chaussures de marche) qu'ils ne s'intéressent à aucun de ces aspects de la modernité — « vie urbaine, travail salarié, migrations, politique électorale, christianisme, construction nationale » (Carrier, 1992 : 7) — dont l'étude occupe à juste titre une majorité d'ethnologues de la Mélanésie. L'enquête qui permettrait de comprendre cette situation atypique n'est pas terminée, et les questions qu'elle soulève dépassent le propos de cet article, mais elle me paraît illustrer deux points importants.



Illustration 4

Pour les Ankavé, qui craignent à longueur d'années les attaques de sorcières

volantes aussi cannibales qu'invisibles, l'essentiel de la sociabilité ordinaire consiste à se rassembler chez l'un ou l'autre pour déguster les sauces tirées de deux arbres saisonniers, le *Pangium edule* et le *Pandanus conoideus*. Ici on prépare les tubercules qui seront cuits dans un four semi enterré et dégustés avec l'une ou l'autre de ces sauces. (Lemonnier, juillet 2002)

D'abord, les Ankave sont bel et bien l'une de ces sociétés où « certaines pratiques sont enchâssées dans des systèmes sociaux, linguistiques et culturels particuliers », pour reprendre une expression de G. Marcus (2002 : 6) à propos d'une réalité à laquelle il ne croirait sans doute pas. Hommes, femmes et enfants partagent une même « culture » — ou configuration socioculturelle stable, pour emprunter l'ersatz terminologique de « configuration culturelle » admis chez les historiens. Chaque habitant de la vallée vit assurément sa vie, ses stratégies et ses contradictions, et je serais bien incapable d'expliquer pourquoi X ou Y décide d'aller déguster de la sauce de *Pangium edule* chez un cousin, plutôt que de piéger des anguilles ou de jouer aux cartes sous l'abri qui jouxte la maison abritant la famille de l'ethnologue. Mais tout le monde agit d'une même manière et pour des raisons identiques dans une multitude de contextes variés comme : mettre une cape d'écorce battue sur sa tête lorsque son épouse est enceinte ; mener ses garçons au maître des initiations lorsqu'il a décidé d'organiser ces rituels ; fuir les monstres cannibales *ombo'* ; expulser les morts récents ; se méfier des oncles maternels ; ou appeler un chaman lorsqu'un mal de gorge laisse soupçonner l'action d'un esprit invisible. Une large part de ces pratiques et idées sur le monde se renvoient les unes aux autres, en même temps qu'elles se renforcent mutuellement, dans des réseaux de relations, de compatibilité et de *redondances* dont la logique et les manifestations en gestes et en paroles sont suffisamment stables dans le temps pour que l'ethnologue puisse essayer de les décrire et de les comprendre (Lemonnier, à paraître).



Illustration 5

La cérémonie *songain* permet de chasser à jamais les spectres des morts récents. Elle dure plusieurs nuits, pendant une à trois semaines, deux fois par an en moyenne. (Lemonnier, septembre 1987)



Illustration 6

Les shorts et les blouses ont remplacé les pagnes et les capes d'écorce, mais le besoin d'expulser les fantômes reste le même. (Lemonnier, juillet 1998)

Ceci contredit évidemment les généralisations un peu hâtives de ces sociologues et ethnologues qui balayent la notion de culture d'un revers de stylo, sous le prétexte que la modernité, nos sociétés industrielles ou les situations néo-coloniales dont *ils* ont à connaître ne présenteraient plus ce minimum de cohérence et de partage des représentations et de manières de faire habituellement rangé sous ce vocable. Il n'est pas non plus inutile de rappeler que les gens ont le droit d'exister sans que notre colonisation leur donne une existence dans des archives ! Là encore, les bonnes chaussures valent mieux que les *a priori*. C'est évidemment aux spécialistes des sociétés industrielles contemporaines, ou des régions bouleversées par un ou deux siècles de violence coloniale, d'expliquer les circonstances dans lesquelles les systèmes de pensée et d'action ont perdu cette cohérence.

Ensuite, comme l'indique N. Thomas, que l'on ne saurait accuser d'être un fanatique de la notion de culture ou de l'ethnologie modérément historique : « (...) vient un moment pour chaque lieu (...) où (les) incursions (de l'Occident) deviennent ingérables (...) L'histoire postérieure à cette époque ne peut pas être comprise en termes de modifications marginales et d'extension d'une logique culturelle indigène » (Thomas, 1998 : 167). En 2002 (date de mon dernier séjour parmi eux), les Ankave n'avaient pas atteint ce moment, près de cinquante ans après qu'un *patrol officer* australien leur ait permis de traverser les vallées que l'ennemi leur interdisait de mémoire d'homme, et de découvrir Menyamyama et ses avions. Il est à peine besoin de préciser que ce qui ne se produit pas en cinquante ans (ou en cinq ou dix) ne peut se produire à l'occasion du séjour d'un ethnologue.

A chacun son implication avec le « terrain »



Illustration 7

Les initiations du premier stade se terminent. Au moment de sortir de cinq semaines de réclusion en forêt, les initiés revêtent enfin leurs plus belles décorations corporelles pour redescendre au village sous le regard de leurs mères et sœurs. (Lemonnier, novembre 1994)

De la pâle modernité qui règne dans bien plus de vallées de Papouasie qu'on ne le croit résulte que la demande à laquelle répondent l'enquête ou les publications de l'ethnologue n'émane que très partiellement des peuples qui y vivent. Des questions brûlantes comme la part éventuelle de la demande gouvernementale dans la conduite de la recherche ou la co-élaboration de celle-ci n'ont ici aucun sens (Laferté et Renahy, 2003 ; Micoud, Bérard, Marchenay et Rautenberg, 2003). Tant le gouvernement papou que le CNRS ne nous demandent que de faire correctement notre travail de documentation et de recherche, et non de participer peu ou prou à un renouveau culturel, à la négociation de droits fonciers ou à l'évaluation des dégâts d'un projet minier ou forestier [8]. Quant aux Ankave, ils nous considèrent, sans trop comprendre nos raisons, comme des gens passionnés par leurs façons de vivre autant que comme des envoyés du Papua New Guinea Institute of Medical Research [9] (institution perçue comme « les médecins de Goroka ») dont la fonction serait d'écrire des rapports sur leur misérable situation sanitaire et de distribuer matin et soir des médicaments. Au cours des ans, nous sommes aussi devenus leurs intermédiaires auprès de l'administration : ceux qui vont parler « fort » et transmettre leurs doléances à ces *patrol officers* de Menyamya qui, *de facto*, sont en charge d'eux mais dont on ne voit souvent que les gendarmes ; ceux qui font connaître au « premier ministre de France » (en fait, à notre Ministère des Affaires étrangères) leur désir de construire un champ d'aviation, une infirmerie ou une école dans leur vallée que nulle piste ne dessert ; ceux vers qui on se tourne lorsque les jardins sont cuits par une sécheresse jamais vue de mémoire d'homme. Mais, malgré des tentatives d'explications cent fois répétées, notre rôle de descripteurs et de témoins de leurs manières de vivre leur est longtemps resté obscur.

Depuis 1994, il est entendu (au moins pour les hommes), que les films que nous tournons sur les initiations masculines permettront de fixer pour toujours des cérémonies qu'ils savent abandonnées par nombre de leurs voisins (depuis 1970 à Menyamaya, par exemple). Ils continuent de voir dans ces rites les gestes et paroles à faire et prononcer qui font d'eux ce qu'ils sont, c'est-à-dire des Anga différents des autres, du fait des pouvoirs secrets enfermés dans leurs objets rituels. Ils savent que la mort d'un expert les conduira un jour, eux aussi, à passer à des « temps

nouveaux » en abandonnant ces cérémonies. L'idée que mes cassettes vidéo engrangent des façons de vivre que leurs descendants ne suivront plus est présente dans les esprits, singulièrement dans ceux des maîtres des rituels qui, en dernier ressort, m'autorisent à voir, seul, ce qu'ils font de manière dissimulée de tous. Il est prévu que les gens de la Suowi conserveront eux-mêmes ces documents le jour où un magnétoscope leur permettra de les regarder. Pour l'heure, je n'ai fait que les leur montrer, au milieu des pleurs et des chuchotements des hommes. Les femmes ne cherchent pas même à les voir et je n'ai le droit de les montrer qu'hors de Papouasie. Car, ainsi que me le disait Soroi Eoe, conservateur du Musée National de Port Moresby, il importe de ne « pas blesser une culture vivante ».

Cette même discrétion à propos de secrets que les Ankave nous confient en tremblant et en suant à grosses gouttes soulève un grave problème, que nous sommes réduits à résoudre au coup par coup. Il est entendu qu'il nous est permis d'aborder n'importe quel sujet avec des "gens qui font le même travail" que nous (les spécialistes des sciences humaines) ; y compris avec des anthropologues femmes, qui savent décidément beaucoup de choses sur les secrets des hommes. Sur ce point, notre silence sur ce que nous savons des cérémonies d'autres groupes de Nouvelle-Guinée est la meilleure preuve de notre retenue. Mais rien n'empêcherait une personne mal intentionnée, un missionnaire ou un homme politique, par exemple, de communiquer sans réserves l'article en anglais où nous exposons (exposerons) l'un de ces secrets d'une manière suffisamment claire pour pouvoir travailler. Sur ce point, le dilemme reste entier. Que faire ? C'est dans cet esprit que, faute d'être capable d'expliquer à mes amis Ankave ce qu'est une revue en ligne, je prends seul la décision de ne pas y exposer ces secrets, petits ou grands. C'est la raison pour laquelle je n'illustre pas cet article d'une des dizaines de photographies du site temporaire des cérémonies du troisième stade que j'ai prises — qui parleraient davantage que la file d'initiés visible sur la photo 3.



Illustration 3

Les initiés du troisième stade retournent au village où les attendent les femmes. Du site secret où ils ont passé la matinée, l'ethnologue ne peut mettre aucune photographie dans un ouvrage ou sur un site internet. (Lemonnier, septembre 1994)

Comme on le voit, dans le cas présent, la responsabilité de l'ethnologue ne consiste aucunement à décider d'aller ou non faire son métier sous le prétexte que sa seule présence risquerait de déranger le monde ! Elle ne

réside pas davantage dans l'évaluation éthique de cette imbrication dans la conduite de la recherche des désirs respectifs des commanditaires des études et de ceux chez qui elles se déroulent. Elle consiste simplement à répondre à des demandes de nos hôtes qui ne concernent en rien le travail ethnologique, surtout lorsqu'ils ne sont pas ces habiles manipulateurs d'agents de la modernité dont l'« anthropologie historique de l'Océanie » voudrait étendre le modèle et la problématique à tant de régions dont elle ignore tout, mais plutôt des gens qui, selon leurs propres termes, sont traités « comme des porcs et des chiens » par leurs propres voisins et par leur gouvernement. Elle implique de sortir radicalement de la prise de notes (et, dans mon cas, sans "prise de tête" aucune, c'est-à-dire sans s'interroger longtemps sur les décisions à prendre, tant celles-ci s'imposent d'elles-mêmes), pour développer ce que Marcus ([Marcus, 2002](#) : 7) appellerait peut-être un « activisme de circonstances » : faire des piqûres de quinine ; aller mendier des crédits auprès du ministère des Affaires étrangères pour acheminer du riz lorsque El Niño assèche les jardins ; tout mettre en œuvre pour installer sur place l'infirmier qui répondra au *souhait* des Ankave d'accéder au minimum de soins médicaux auxquels ont droit leurs voisins ; fournir l'émetteur-récepteur qui leur permettra d'appeler des secours en cas d'épidémie.



Illustration 8

Les gens d'Ayakupna'wa et d'Ikundi travaillent à la construction de la piste d'aviation qu'ils ont entrepris de niveler six ans plus tôt. Elle n'est toujours pas achevée, mais le sera bientôt, avec l'aide du Gouvernement français et à la demande des Ankavé de la Suowi. (Lemonnier, janvier 1988)

La co-production du travail ethnologique se résume ici à l'acceptation de notre présence et de notre intérêt pour ce que les habitants de la vallée de la Suowi nomment *su'wo'*, leurs « manières de faire ». Longtemps tacite — mais claire et nette depuis qu'il s'agit de filmer des initiations —, cette acceptation n'implique, en matière d'ethnologie, que de laisser aux Ankave le libre usage des films tournés chez eux (encore une fois, le jour où ils auront les moyens techniques de les regarder et de les conserver, ce qui n'est pas encore le cas). Ils n'ignorent pas que nous écrivons des livres — y compris ce livre "de photographies" que nous avons bien du mal à publier et dont les revenus leur reviendraient en totalité [10] —, ni que ces livres parlent de leurs vies ordinaires aussi bien que de leurs rituels. Ils savent aussi qu'une partie limitée de l'humanité est au courant de leur existence à travers nos écrits. Mais rien de tout cela n'a le moindre effet sur leur vie. Il n'y aurait que si notre travail était utilisé pour bloquer un projet minier ou forestier, par exemple, qu'il contribuerait à un changement. Pour l'heure, en l'absence de telles menaces, c'est peut-être

d'un ralentissement du temps de l'histoire que nous sommes paradoxalement — et indirectement — "responsables".



Illustration 9

Depuis près d'un an, et pour quelques jours encore, un pasteur luthérien papou s'est installé à Ikundi. La chapelle sert d'école à ceux qui quittent leurs habits "sataniques" - entendre, leurs capes et pagnes de « ploucs de la forêt » (*bus kanaka* en Tok Pisin). Depuis dix ans, aucun homme d'église n'est revenu dans la vallée, mais les Evangélistes américains sont annoncés de loin en loin. (Lemonnier, mars 1993)

Entendons-nous : il est clair qu'à la différence de certains collègues travaillant en France ou collaborant avec des peuples demandeurs d'ethnologie pour savoir, sinon qui ils sont, du moins comment se présenter collectivement au monde [11], nous n'incitons pas plus les gens qui nous accueillent à conserver leur culture et leur organisation sociale qu'à inventer des façons de manipuler la modernité. D'autres diront peut-être un jour que notre insistance à parler de rites masculins a été pour quelque chose dans la tenue des initiations auxquelles nous avons assisté en 1994 — ce que je ne crois pas un instant, même si la date précise de l'événement fut probablement fixée pour correspondre à notre séjour —, mais notre travail n'a rien à voir avec la décision de tenir les rituels que nous observons ni avec leur forme. Il est en revanche plus que probable que les Ankave, eux, nous manipulent, par exemple lorsqu'ils s'agit de tenir tête à un représentant de l'Eglise prétendant les empêcher d'effectuer un rituel « satanique », ou pour affirmer un droit d'usage sur une terre [12]. Ou encore, en tenant à proximité de notre radio-téléphone les *kots* (tribunaux villageois) qui pourraient mal tourner, sans d'ailleurs trop savoir si nous préviendrions la police si les choses s'envenimaient [13]. Mais, dans tous les cas, notre instrumentalisation par les Ankave reste sans commune mesure avec la manière dont ils utilisent les pouvoirs des gendarmes ou des missionnaires papous de passage.

Quelle est alors cette implication involontaire des ethnologues dans le destin des gens ? Pourquoi pensons-nous aujourd'hui que l'une des raisons de la lenteur des transformations dans la vallée de la Suowi est bel et bien la présence des deux ethnologues du CNRS ? Simplement parce que : en répondant systématiquement aux demandes de nos amis, nous avons endossé la fonction d'intermédiaire avec le reste du monde qui, ailleurs, revient souvent au missionnaire, à l'instituteur, au député, ou à n'importe quel parent travaillant pour l'Etat, l'Eglise ou le marché. Lorsque, une fois tous les cinq ou dix ans, un évangéliste américain (par

exemple) tâte le terrain auprès d'Ankave de la Suowi pour savoir si eux-mêmes ou quelque autre famille de serviteurs de Dieu seraient bien accueillis dans leur vallée, la réponse est quelque chose comme « Merci, mais nous avons déjà Pierre et Pascale ». Il a fallu qu'on nous rapporte à plusieurs reprises des échanges de ce type pour que je réalise notre rôle indirect dans l'absence de missionnaires occidentaux dans la vallée. Ils viendront, c'est sûr. Peut-être avec l'école demandée ; sûrement avec un savoir médical. Et Dieu, à la longue, gagnera sans aucun doute la partie. Ce jour-là, le petit autel provisoire des rites *tsuwangain* ne sera plus le centre du monde — ce qu'il est, littéralement. Nous n'avons pas convaincu les Ankave de garder jalousement leurs sites sacrés — ils n'ont besoin de personne pour ça ! Mais nous avons sans doute retardé la venue de ceux qui le feront, intervenant, ô combien involontairement, dans ce changement que nous avons aussi profession d'observer et de comprendre, année après année.

Bref, il s'en fallait de presque rien — deux inversions : ralentir le changement au lieu de l'accélérer et agir en vingt ans plutôt que par une visite quasi instantanée — pour que mon grand quotidien du matin/soir ait raison.

Notes

[1] Chacun sait qu'il n'y eut pas davantage de « révolution néolithique » que de « chute de l'empire romain » (Demoule, 1982 ; Brown, 1983), mais le grand journal du soir ou du matin employait cette expression.

[2] La polémique née de la diffusion de ce reportage a été commentée sur le site du Centre de Formation au Journalisme.

(http://www.cfpj.com/d_cfj/d4_productions_cfj/d42_cfj_deontologie_2001/theme7/theme7_sujet3.html, lien brisé au 15 février 2005).

On peut également consulter : « Voyage en terre papoue ou le tourisme-voyeur à son comble », par Frank Michel

(<http://www.deroutes.com/papous.htm>), [page vue le 17.2.05].

[3] Depuis 1987, Pascale Bonnemère (CNRS) et moi nous partageons l'enquête monographique menée dans la vallée de la Suowi, dont la population totale est de 350 personnes (sur 1100 que compte le groupe linguistique Ankave). A propos de cette population, P. Bonnemère a publié notamment *Le Pandanus rouge* (Bonnemère, 1996). Mon propre ouvrage (*Le sabbat des lucioles*) est à paraître.

[4] Parmi des dizaines de textes, on lira par exemple Gewertz et Errington, 1991.

[5] L'expression « remote high valley » est un hommage à J.Barker (1992) qui, dans son plaidoyer pour la nécessaire prise en compte de la colonisation et de son histoire dans l'ethnographie de l'Océanie, met prudemment à part le cas des coins un peu perdus de la grande île, où la « modernité » n'a évidemment pas le même impact sur la vie des gens. Louable prudence que l'on aurait aimé retrouver dans les travaux d'autres pionniers de l'*Historical anthropology of Oceania* dont l'absence de nuance et de contextualisation du propos sont déconcertantes. Rappelons que, pour cette partie du monde, les textes classiques de cette branche de notre discipline sont ceux de Bensa (1996), Biersack (1991), Carrier (1992), Thomas (1998). La dernière synthèse théorique en date, nuancée, celle-là, est celle de Merle et Naepels — « nuancée » car, à la différence de leurs prédécesseurs, les auteurs admettent qu'il est possible de travailler dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée sans y faire d'histoire coloniale, faute de « regard étranger » (Merle et Naepels, 2003).

[6] *Tutul* et *Luluai* étaient les nom des personnes appointées par les premiers patrol officers en mission de « pacification » dans la vallée de la Suowi, entre 1953 et 1972. Les *komiti* sont supposés être des représentants élus (en fait, le plus souvent autoproclamés) de la population locale, intermédiaires et interlocuteurs privilégiés de l'administration ou de l'église. Leur rôle est réel dans la résolution de conflits qui, naguère, aurait tourné en coups ou échanges de flèches (Lemonnier 1997).

[7] Je ne vois pas comment qualifier autrement ces innovations qui ne suscitent d'autres commentaires de la part des Ankavé que « c'est son idée » (*renge denge*, « Laik bilong em » en Tok Pisin, c'est-à-dire quelque chose comme « il n'en fait qu'à sa tête »).

[8] Je parle évidemment du cas particulier qui est le nôtre, à P. Bonnemère et moi. Dans des régions où la présence coloniale est centenaire, il arrive bien entendu que des ethnologues soient impliqués dans des opérations de *cultural revival*. L'une des plus célèbres fut celle du rituel *Aida* des Gogodala de la côte sud de la grande île, qui fit l'objet du magnifique livre de Crawford (1981). L'implication des ethnologues dans les projets miniers est devenue courante. La littérature sur ce sujet est considérable et on lira sur ce point la récente synthèse de Ballard et Banks (2003).

[9] Le *sponsor* garant de nos travaux vis-à-vis du gouvernement papou — expression qui ne dit rien de l'aide et du réconfort qu'il nous apporte ni, surtout, de l'amitié qui nous lie à plusieurs de ses membres.

[10] Les grands éditeurs préfèrent l'âge de pierre et les cannibales. Allez savoir pourquoi. Quant aux petits, ils ne peuvent risquer de se ruiner en éditant 128 photographies en couleur.

[11] Je pense aux quelques Mélanésiens réfléchissant avec Bensa (1998) à ce qui pourrait constituer une culture kanak commune, mais la situation est la même chaque fois qu'un groupe inuit ou aborigène, par exemple, fait appel à des ethnologues, qui deviennent alors des sorte d'avocats, pour défendre, aujourd'hui, un territoire ou un site sacré ; demain un motif artistique, un mythe, ou que sais-je ?

[12] « Et donc, Pierre, cette histoire dont seuls moi — et toi désormais — connaissons la version vraie, prouve que mes ancêtres étaient-là les premiers ! »

[13] Il n'y a là rien d'évident : pendant des années, conformément à la loi, nous avons affiché la « licence » nous autorisant à utiliser une *out-station radio*, laquelle nous faisait obligation de laisser quiconque utiliser notre émetteur-récepteur en cas de besoin. Ce lien avec le monde extérieur, rendu nécessaire par la présence de nos filles, est désormais assuré par un téléphone satellitaire que nous pourrions utiliser à notre guise. Pour l'heure, mes seules interventions officielles à l'aide de ces appareils ont consisté à prévenir le *patrol officer* de Kotidanga que les gens qui m'entouraient n'avaient toujours *jamais* vu *aucun* administrateur rattaché à la province dont ils dépendent (celle du Gulf) ; et à convaincre (avec succès, et je n'ai toujours pas compris par quel miracle) ceux qui étaient à l'écoute de bien vouloir envoyer un avion dans la vallée d'à-côté où une accouchée était en danger de mort.

Bibliographie

Ballard, Christopher, Banks, Glenn. 2003, « Resource Wars : The Anthropology of Mining », *Annual Review of Anthropology* 32 : 287-313.

Barker, John. 1992, « Christianity in Western Melanesian ethnography » in Carrier, James (ed), *History and tradition in Melanesian anthropology*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press : 144-173.

Bensa, Alban. 1996, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in Revel Jacques (ed), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*,

Paris, Gallimard, Le Seuil (« Hautes études ») : 37-70.

Bensa, Alban. 1998, « Culture kanak et art contemporain. Le Centre Tjibaou », in D. Tryon, P. de Deckker (eds) *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire*, Bordeaux, Université Michel de Montaigne — Bordeaux 3 (Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux) : 101-109.

Biersack, Aletta. 1991, *Clio in Oceania. Toward a historical anthropology*, Washington, Londres, Smithsonian Institution Press.

Bonnemère, Pascale. 1996, *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*, Paris, CNRS Editions, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

Brown, Peter. 1983, *La genèse de l'antiquité tardive*. Paris, Gallimard.

Carrier, James (ed). 1992, *History and tradition in Melanesian anthropology*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press.

Crawford, Antony Leonard. 1981, *Aida. Life and Ceremony of the Gogodala*. Bathurst, Robert Brown and associates, in association with the National Culture Council of Papua New Guinea.

Defert, Gabriel. 1996, *L'Indonésie et la Nouvelle-Guinée-Occidentale. Maintien des frontières coloniales ou respect des identités communautaires*. Paris, L'Harmattan.

De Hontheim, Astrid. 2003, « Chasseurs de têtes et pêcheurs d'âme : des missionnaires chez les Asmat de Papouasie Occidentale », mémoire de DEA, Aix-en-Provence, Département d'ethnologie.

Demoule, Jean-Paul. 1982, « Le néolithique, une révolution ? », *Le Débat*, (20) : 54-7.

Filer, Colin. 1994, « The lost tribes of Paradise », *Research in Melanesia*, (18) : 179-186.

Gewertz, Deborah, Errington, Frederick. 1991, *Twisted histories, altered contexts. Representing the Chambri in a world system*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kirsch, Stuart. 1997, « Lost tribes : Indigenous people and the social imagery », *Anthropological Quarterly*, 70 (2) : 58-67.

Laferté, Gilles, Renahy, Nicolas. 2003, « 'Campagnes de tous nos désirs'... d'ethnologues », *L'Homme*, (166) : 225-234.

Lemonnier, Pierre. 1997, « Showing the invisible. Violence and politics among the Ankave-Anga (Gulf Province) » in Keck Verena (ed), *Common worlds and single lives. Constituting knowledge in Pacific societies*, Oxford, New York, Berg : 287-307.

Lemonnier, Pierre. 1999, « La chasse à l'authentique. Histoire d'un âge de

pierre hors contexte », *Terrain*, (33) : 93-110.

Lemonnier, Pierre à paraître. *Le sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et deuil chez les Ankave-Anga de Nouvelle-Guinée*.

Marcus, George, E. 2002, « Au-delà de Malinowski et après Writing Culture : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie ». *ethnographiques.org* [en ligne] n°1 (avril 2002). (page consultée le 22 septembre 2003).

Merle, I., Naepels, M. 2003, *Les ravages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*. Paris, L'Harmattan.

Michel, Franck, « Voyage en terre papoue ou le tourisme-voyeur à son comble », (<http://www.deroutes.com/papous.htm>), [page vue le 17.2.05].

Micoud, André, Bérard, Laurence, Marchenay, Philippe, Rautenberg, Michel. 2003, « Et si nous prenions nos désirs en compte ? », *L'Homme*, (166) : 235-238.

Pétrequin, Pierre, Pétrequin, Anne-Marie. 1993, *Écologie d'un outil. La hache de pierre en Irian Jaya (Indonésie)*. Paris, Editions du CNRS.

Télérama n°2658 du 20 décembre 2000.

Thomas, Nicholas. 1998, *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Paris, Belin.

Centre de Formation des Journalistes : « Journaliste ou voyeur ? Monsieur Hulot chez les Papous ». En ligne : http://www.cfpj.com/d_cfj/d4_productions_cfj/d42_cfj_deontologie_2001_theme7/theme7_sujet3.html (Page consultée le 22 novembre 2003, lien brisé au 15 février 2005).

Filmographie

Gaisseau, Pierre-Dominique. 1962, *Le Ciel et la Boue*. Film. 35 mm, 88 minutes.