

« C'est la faute de la flèche ! » La guerre anga et ses corrélats (Papouasie-Nouvelle-Guinée)

Pierre LEMONNIER

Résumé : En Nouvelle-Guinée, comprendre la violence collective contre autrui – rixe, vendetta ou guerre –, c'est décrire et analyser ses relations avec d'autres aspects d'une organisation sociale et d'un mode de pensée. Qu'il s'agisse de la gradation des formes de violence selon les causes qu'on leur reconnaît localement, des armes, des tactiques ou des dispositifs de défense mis en œuvre, c'est l'homogénéité du phénomène « guerre » que montre l'ethnographie des groupes anga. Des situations très contrastées se dégagent en revanche dès que l'on se tourne vers la fabrique des guerriers lors des initiations, vers l'engagement de puissances invisibles dans les combats ou vers les manières de suspendre ceux-ci et de compenser les pertes. Tant le statut politique des agents concernés que l'usage des richesses (particulièrement celui du porc) dans toutes sortes de prestations – cycle de vie et compensations pour homicide – révèlent alors une combinatoire possiblement instructive pour la compréhension des rapports entre la guerre et la mise en place d'échanges de richesses conduisant à l'exploitation du travail d'autrui dans la grande île.

Mots-clés : Anga, Papouasie-Nouvelle-Guinée, Ankave, Baruya, combat, initiation, chamanisme, richesse, inégalité.

« Ils lui ont coupé la tête, les bras et les jambes. Ils sont rentrés au village en chantant. Ils l'ont cuit et mangé »
(Blackwood, 1978, p. 120).

INTRODUCTION

Ce n'est pas de la guerre en Nouvelle-Guinée en général que traite ce texte, mais des combats d'un ensemble limité de peuples montagnards de la grande île, les Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée, et, surtout, de la place centrale que tenaient ces affrontements dans la vie quotidienne, l'organisation sociale et les systèmes de pensée de ces agriculteurs forestiers.

Les informations mobilisées ici sont celles fournies par des acteurs pour qui les violences armées de toutes sortes (rixes, vendetta ou guerre) restaient, voire restent, une préoccupation constante. C'est par exemple avec un enthousiasme généralisé que les Baruya de Wonenara complétaient leur stock de boucliers et de flèches en 1983, lors d'une reprise des combats avec leurs voisins Yewarenaasa (fig. 1). Chez les Ankave, à cinq jours de marche de là, à la fin des années 1990, un initié du troisième stade des rites masculins ankave s'entendait toujours dire : « Maintenant que tu as vu ça, abandonneras-tu ta femme et tes enfants

lorsque l'ennemi débarquera ? » Les derniers accrochages avec les anciens adversaires remontaient à une trentaine d'années, mais la crainte de les voir franchir le mur de montagnes qui borde leur territoire restait dans tous les esprits. Même ceux des Anga que l'évocation des combats du passé plongeait dans une irrépressible hilarité (« Tu imagines : ils étaient notre gibier ! On était leur gibier ! », me disait-on en 1980 chez les Kapau) possédaient une expérience directe des combats. C'est chez les Kapau que B. Blackwood a entendu à maintes reprises la formule citée en tête de ce texte, et c'est chez eux qu'eut lieu le dernier massacre d'ampleur (vingt-six tués), à Yaba, en septembre 1961 (Carey, 1961-1962).

Bref, mes interlocuteurs savaient qu'une simple herminette de pierre tue sur le coup celui dont on en frappe la tempe et narraient par le menu les embuscades et mille et une trahisons dont l'histoire locale est faite : « Au signal donné, lorsqu'Untel s'est saisi d'un entre-nœud de bambou rempli d'eau, ils les ont tous massacrés ! »

Il me faut encore préciser que le monde anga n'avait rien à voir avec ces sociétés de Nouvelle-Guinée dont



Fig. 1 – On sort les boucliers de la maison des hommes de Wuyabo en vue de la guerre avec les Yewarenaasa, qui vient de reprendre (Wonenara, 1983 ; cliché P. Lemonnier).

des dizaines voire des centaines d'hommes se lançaient des flèches et des javelots tout au long du jour ; on n'y faisait pas la guerre pour venger des ancêtres morts ; et pas davantage la chasse aux têtes. Il n'existait pas non plus de glissement d'une phase de guerre « ritualisée » à un déchaînement sans limite de violence. Enfin, à l'exception du tir de chevrotine (calibre 12) qui tua un grand guerrier yewarenaasa, la dernière guerre des Baruya fut une affaire d'arcs et de flèches. On n'y vit aucun de ces affrontements hors contrôle à coups de fusils d'assaut que montrent aujourd'hui les télévisions, mais chacun rappela alors que le succès des Baruya illustrait la réussite des récentes initiations masculines (1979), productrices d'efficaces apprentis guerriers (Lemonnier, 2023).

Ce point est essentiel, et c'est ce type de liens, c'est-à-dire de rapports entre la violence armée et plusieurs institutions et pratiques constitutives des cultures anga, que je me propose d'exposer, y compris à propos de pratiques faisant obstacle à une ébauche de hiérarchie permanente entre les hommes ou limitant *de facto* la mise en place de distinctions sociales fondées sur des richesses (porcs et coquillages).

1. LES ANGA

Parlant douze langues apparentées, mais le plus souvent non intercompréhensibles, et répartis en une cinquantaine de groupes locaux, environ 150 000 Anga occupent

un espace de 18 000 km² à cheval sur trois provinces de Papouasie-Nouvelle-Guinée : Eastern Highlands, Gulf et Morobe (fig. 2). Tous sont des agriculteurs cultivant de petits champs (0,1 à 2,5 ha) le plus souvent défrichés dans la forêt tropicale. Les tubercules (taros et patates douces) fournissent le gros de la diète mais on consomme également quantité de canne à sucre, de bananes et de légumes à feuilles. Tous sont également des éleveurs de porcs (*Sus scrofa papuensis*, semblables à des sangliers domestiqués). Le gibier (marsupiaux, porcs sauvages ou oiseaux) est marginal pour l'alimentation, mais il tient une place fondamentale dans les rituels d'initiation et dans les échanges (entre affins notamment). Une savane anthropique occupe une partie plus ou moins importante des fonds de vallées, particulièrement autour de Menyamy, au cœur du pays anga, à proximité des sites où chaque groupe place l'origine de l'humanité. Quelques arbres sur les crêtes environnantes rappellent qu'un jour la forêt a été proche, mais ce seul paysage évoque l'histoire millénaire des Anga, faite de très anciennes migrations (d'un clan ou d'une tribu mise en déroute ou cherchant à conquérir des terres moins occupées).

Les différentes langues évoquées à l'instant constituent autant de « cultures », disons de manières d'être anga : les membres de chacun de ce que j'appelle ici des « groupes » partagent des systèmes de parenté, une mythologie, des règles de résidence, des rituels, des formes de coopération largement semblables et, c'est le point important, globalement différents de ce que font et vivent les membres d'un autre groupe linguistico-culturel

anga. Les locuteurs d'une langue donnée se répartissent le plus souvent en plusieurs groupes locaux (occupant une ou plusieurs vallées) appelés ici « tribus » : des ensembles de personnes qui vivent à leur manière sur un territoire donné et sont prêts à se battre pour défendre et leurs terres et leurs façons d'y exister.

Toutes les sociétés Anga sont dites à « grands hommes » (Godelier, 1982) : la guerre et les initiations masculines y étaient les principales affaires collectives et, à la différence d'autres sociétés de Nouvelle-Guinée, il n'existait pas chez eux d'échanges cérémoniels remplaçant temporairement la guerre et liant les procédures de paix à des mariages. L'affirmation de l'égalité des hommes entre eux avait pour corollaire la supériorité supposée des hommes sur les femmes. Le cycle rituel masculin était d'abord vu localement comme une fabrique de guerriers, et les anthropologues ont souligné son rôle dans la reproduction de la domination masculine et dans la mise en place de hiérarchies temporaires entre les hommes : les experts rituels, les guerriers exceptionnels et les chamanes étaient un peu plus « grands » que les autres hommes, respectivement le temps des cérémonies, lors des guerres ou en cas d'épidémie. À un maître des

initiatives ayant droit de vie ou de mort sur les garçons, on déléguait la reproduction d'un ordre social revendiqué comme unique ; sur le champ de bataille, on reconnaissait à un grand guerrier le droit de disposer à sa guise ses « chiens » (formulation des Baruya) ; et on ne confiait rien moins que sa santé aux chamanes auxquels on obéissait en cas d'épidémie.

J'illustrerai plus loin combien les rapports entre ces trois contextes qui voyaient certains hommes s'élever au-dessus d'autres hommes distinguent entre elles les sociétés anga, directement ou indirectement du fait de leurs liens avec la guerre, y compris magique, mais il faut en premier lieu imaginer un instant ce que nous nommons « guerre » (généralement « grand combat ») signifiait.

L'état de guerre quasi incessant se traduisait d'abord, pour tous, par la peur des attaques : peur d'entendre, à l'aube, les guerriers qui entouraient une maison se claquer les mains sur les cuisses, manière de dire que ses habitants n'avaient aucune chance de leur échapper ; peur de recevoir une flèche dans le ventre en allant se soulager. Nul, homme ou femme, n'était à l'abri d'une embuscade alors qu'il ou elle se rendait dans un jardin un peu éloigné ou dans la forêt. Je garde en mémoire plusieurs arrivées

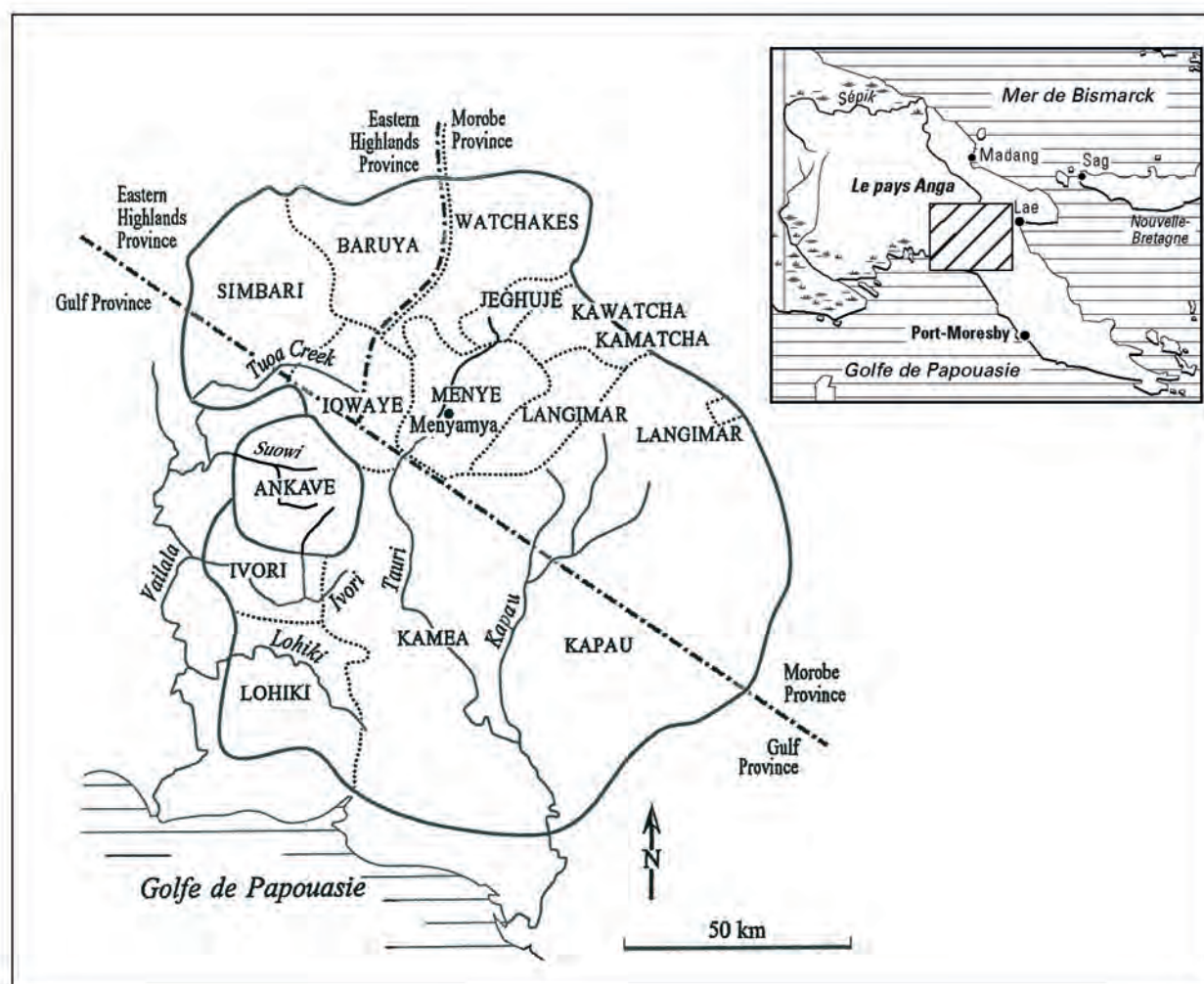


Fig. 2 – Carte du pays anga.

chez d'anciens ennemis de ceux qui m'accompagnaient alors : « Pierre, tu passes devant et tu feras bien remarquer que nous avons retiré les cordes de nos arcs ! »

Ce tableau quasi grand-guignolesque n'a pas pour but d'évaluer les misères des Anga à l'aune de celles d'autres populations en butte aux guerres *de facto* sans fin qui ravagent la planète, mais de donner au lecteur une idée de l'univers de violence dont je traite ici. Il importe également de se rendre compte que les hostilités impliquaient que la culture locale rende possible de côtoyer sans état d'âme des proches – père, frère, mari ou fils – dont on savait qu'ils n'hésitaient pas à fracasser à coups de casse-tête le crâne de femmes et d'enfants en bas âge. Une telle vision du monde, de ses proches, des ennemis et, plus généralement, des relations entre êtres humains impliquait une construction culturelle qui passait notamment par la mise en œuvre de la machinerie des initiations.

2. MOTIFS ET GRADATION DES FORMES DE VIOLENCES

Les Anga distinguent divers niveaux de combats armés – rixe, vendetta et guerre – qui recouvrent nos catégories et s'accompagnent de normes déterminant à la fois l'intensité du ou des conflits, c'est-à-dire la gradation des armes et des formes de combat correspondant à chaque cas, ainsi que l'identité de ceux supposés y participer. À ce seul titre, ces distinctions méritent que l'on s'y arrête, même si leurs frontières s'estompaient pour partie dans la pratique.

Une *rix*e est une altercation entre deux ou quelques hommes¹ d'un même groupe (hameau ou vallée) qui se traduit par des coups. Ce ne sont pas les raisons de la dispute qui sont mises en avant par ceux qui en parlent, mais la forme qu'elle prend : comme en français, il s'agit d'une « querelle accompagnée d'injures, de menaces et quelquefois de coups » – jamais de coups de poing, inconnus des Anga, sans doute parce que toucher même involontairement le nez d'une personne constitue une offense absolue, mais des impacts de bâtons en bois dur (d'environ 1,30 m de long) destinés à ce seul usage. On peut utiliser des arcs et des flèches, mais on tire alors uniquement dans les boucliers sortis pour l'occasion. Si d'aventure il y a un blessé, « c'est la faute de la flèche ! », et les choses en restent là. Les tirs à la volée à une cinquantaine de mètres de distance relèvent de ces combats qui ne cherchent pas à tuer². Lors d'une rixe, il n'est pas « normal » de se menacer avec un casse-tête. Il n'est jamais question d'embuscade ou d'attaque à l'aube et, si d'aventure le sang coule, il n'y a pas de versement de compensation.

Les multiples motifs d'un tel affrontement interne à un groupe local sont ceux qui, dans l'ensemble de la Nouvelle-Guinée, déclenchent des hostilités d'ampleurs diverses, y compris d'interminables guerres. En l'occurrence, d'abord des affaires d'appropriation du « bien » d'autrui : épouse, cochon domestique, fruits et

noix d'arbres semi-domestiques de la forêt (pandanus en majorité), œufs de gallinacée sauvage, écorce de ficus (utilisée pour fabriquer du tapa). Piéger ou chasser sans autorisation dans la forêt d'un clan (ou d'un lignage) qui n'est pas le sien ou installer des pièges à anguille dans un bief où l'on n'a rien à faire, vider le petit réservoir où des amandes de *Pangium edule* subissent une fermentation anaérobie sont d'autres situations qui suscitent des protestations pouvant dégénérer. L'irruption d'un porc domestique dans un jardin fait également l'objet de controverses potentiellement dangereuses (était-ce la barrière du jardin qui était défectueuse ou le tort revient-il au propriétaire du cochon, divaguant et mal surveillé ?). Et nul ne sait où peut mener une moquerie.

Les tensions entre affins sont d'autres causes potentielles d'échanges de coups. Maltraitée (battue, insultée) par son époux – ce qui est fréquent –, une femme se réfugie chez ses frères qui demandent des comptes au mari et à la famille de celui-ci. Si la brouille et les invectives durent, le lignage du mari considère qu'on lui a repris une épouse pourtant obtenue en bonne et due forme et reprend le litige à son compte en s'opposant à celui où la femme est retournée. On passe à l'usage de flèches et, donc, à la *vendetta*, qui peut être définie comme une rixe qui a rapidement concerné un plus grand nombre de personnes et, surtout, a causé des victimes. Sans autre concertation que « notre frère ou cousin est menacé ! », des hommes se font face, des flèches sont tirées pour blesser ou tuer et du sang coule. Il arrive que les adversaires du jour soient des parents de personnes qui s'étaient affrontées des années ou des décennies auparavant, mais l'idée d'un cycle de tension et de vengeance est absente. Ici comme ailleurs, il se trouverait toujours des morts non vengés, mais, lors de tels combats, la norme, toujours respectée, est de restreindre les combats aux clans concernés à l'intérieur d'une vallée ou d'une portion de vallée et de chercher à rétablir le plus tôt possible des relations apaisées. Mais les escarmouches mortelles peuvent se succéder pendant plusieurs années.

Dans la pratique, les vendettas étaient plus durables dans les groupes dont la population est très dispersée, comme chez les Ankave (moins de 2 habitants/km²). Leurs hameaux comprennent jusqu'à une quinzaine de maisons dont les propriétaires passent le plus clair de leur vie dans des campements en forêt, éloignés de quelques heures de marche, là où des jardins ont été défrichés. On ne se rassemblait dans l'habitat permanent que pour des funérailles, lors des initiations masculines et en cas de guerre, si bien qu'entre deux reprises de tirs de flèches, les adversaires et leurs proches pouvaient éviter de se rencontrer. Depuis les années 1920, les vendettas se sont traduites par douze tués dans la vallée où P. Bonnemère et moi enquêtons, mais les habitants des deux autres vallées n'y prirent pas part, bien que chacun y possède généralement des parents³.

Là où des centaines, voire un millier de personnes, occupent une vallée d'une dizaine de kilomètres de long, comme celles de Wonenara et Marawaka chez les Baruya, on constate (y compris de nos jours) que les rixes

(*a'mwe'mala*, « combat pour une femme », quel qu'en soit le motif) dégénèrent rarement en vendetta. Et si une « bagarre au bâton » accompagnée de volées de flèches blesse mortellement un participant, on s'empresse de dédommager les adversaires par le don de barres de sel végétal, de cauris ou d'argent (fig. 3)⁴. La période pendant laquelle pleuvent les flèches « pour faire peur » – on a alors abandonné le stade des bâtons de combat – ne dure pas plus de deux ou trois jours. « Jours » au sens propre car on cesse de tirer des flèches dès qu'elles deviennent invisibles sur fond de forêt devenue noire. On s'empresse de réconcilier les adversaires et d'organiser un repas lors duquel des compensations seront échangées. L'interposition d'un troisième parti (notamment des femmes ayant des parents chez les deux camps qui s'affrontent) est fréquente, au moins lorsque les échauffourées ont été jugées conformes à ce que l'on attend en pareil cas⁵. De même que l'on prend garde à ne tirer que dans les boucliers en cas de rixe, de même une vendetta anga n'est pas supposée s'étendre... sauf si l'un des camps cherche de l'aide auprès de parents qui se trouvent être d'anciens ennemis (cas de Ankave dans les années 1960) ; sans considération aucune pour les catégories bien tranchées des anthropologues, il va sans dire.

Si la paix doit en général régner entre les occupants d'une même vallée baruya (ou chez les Anga du nord, en général), c'est d'abord parce qu'on ne peut courir le risque de graves dissensions internes alors que les ennemis, eux aussi très nombreux et toujours menaçants,

vivent de l'autre côté d'un simple torrent. Des populations qui se rassemblaient pour initier leurs garçons lors de cérémonies uniques, réalisées au même endroit, ne se combattaient pas, l'intérêt supérieur qui les mobilisait en tant que tribu n'étant autre que la fabrique de jeunes guerriers capables d'affronter un ennemi commun. Mais quels étaient les motifs et les modalités de ces guerres dont je cherche à souligner la centralité dans le mode de vie et de pensée, ainsi que dans l'histoire des Anga ?

Pour eux, la *guerre* – généralement « grand combat » ou « combat » tout court – était un conflit avec une population vivant au-delà d'une frontière naturelle peu aisée à franchir (torrent, ravin, montagne), qui possède son propre nom (voire sa langue propre), son histoire particulière de groupe local autonome, et ses propres ennemis. Ses propres raisons, aussi, de se mesurer à autrui en risquant sa vie et celle des siens, voire l'anéantissement de sa société : chez les seuls Ankave, on m'a listé une quarantaine de clans « dont il ne restait que le nom », sans cesse repoussés et décimés dans les basses terres par la malaria, voire par les vendettas consécutives aux accusations de sorcellerie, elles-mêmes alimentées par les décès dus à la malaria.

À propos des motifs de ces guerres, on doit d'abord noter que ne s'applique pas ici l'observation selon laquelle nombre de celles de Nouvelle-Guinée n'ont pas pour but la conquête de terres (Lemonnier, 1990, p. 91-94). Le plus souvent, les Anga combattaient pour s'installer sur des terres nouvelles, puis, bien plus tard, parce que ceux



Fig. 3 – Dans un contexte très tendu (archers bandant leur arc), de la monnaie de Papouasie-Nouvelle-Guinée est offerte aux parents d'une fillette baruya assassinée afin de mettre un terme à la vendetta qui s'en est suivie (Wonenara, 1979 ; cliché P. Lemonnier).

qu'ils avaient fini par chasser voulaient les récupérer. À la longue, et à l'exception de ceux dont le territoire s'achève vers l'ouest par un *no man's land* dans le golfe de Papouasie, tout groupe *anga* est, littéralement, entouré de voisins qui sont soit des alliés héréditaires, soit des ennemis héréditaires, plus rarement des tribus neutres avec lesquelles on commerce. C'est une défaite qui conduisait tantôt deux familles, tantôt des dizaines de membres d'un clan entier fuyant un massacre à occuper une vallée nouvelle.

Les ancêtres des deux clans *ankave* qui sont aujourd'hui les plus nombreux pénétrèrent vers 1850 dans une étroite et longue (30 km) vallée peu peuplée, celle de la rivière *Suowi*, qui file vers le golfe de Papouasie. Sa rive nord constituait le territoire extrême d'une population de langue différente de la leur, les *Iweto*, qui vivaient (et vivent toujours) à une journée de marche de là, de l'autre côté d'une ligne de montagne (2 000 m d'altitude), mais quelques-uns d'entre eux venaient parfois sur les pentes dominant le torrent pour chasser ; plus rarement pour ouvrir un jardin dans la forêt.

Les nouveaux venus furent bien accueillis et épousèrent deux femmes *iweto*, non pour renforcer la paix à la fin d'une guerre comme il est courant en Nouvelle-Guinée (Lemonnier, 1990, p. 137-138 par ex.), mais simplement pour établir de bonnes relations entre nouveaux voisins. Vint le moment où une épouse *iweto* maltraitée se réfugia chez ses frères, créant des altercations entre affins qui se traduisirent par des tirs de flèches et, de fil en aiguille, concernèrent toute la vallée, tous clans confondus. Entre 1925 et 1965, ces combats sporadiques causèrent la mort de dix-neuf hommes, quatre femmes et quatre enfants, soit un dixième de la population de l'époque ! Apparemment non soutenus par le gros de leur tribu, les *Iweto* quittèrent les lieux, mais, avec d'autres anciens ennemis (à l'est ceux-là), ils restent ceux que l'on continue de craindre. Lorsqu'un *Ankave* s'aventure jusqu'à la ligne de crête qui tient lieu de frontière pour chasser ou cueillir des fruits de *pandanus* à noix, il prend garde de ne pas s'éterniser.

Les *Baruya* d'aujourd'hui étaient eux aussi des « réfugiés envahisseurs » lorsque, vers le milieu du XVIII^e siècle, des « *Baragayé* » membres de la tribu *Yoyué* (de langue *Yagwoia*) vivant non loin de *Menyamy* parvinrent dans la grande vallée de *Marawaka*, à deux jours de marche de chez eux pour y demander asile à la tribu *Andjé*. Ils y furent accueillis par les *Ndélié* (l'un des clans *andjé*), avec lesquels ils s'inter-marièrent et dont ils prirent rapidement la langue (fait courant en Nouvelle-Guinée). Bien plus tard, aidés par les *Ndélié* trahissant leur propre tribu, ces *Baragayé* tuèrent par surprise des *Andjé* invités à un festin (grand classique chez des *Anga*). Battus, les *Andjé* abandonnèrent leurs terres aux *Baragayé* et aux *Ndélié* qui, ensemble, constituèrent une nouvelle tribu, appelée *Baruya* – du nom d'un clan *baragayé* (Godelier, 1988, p. 250-255). Au début du XX^e siècle, une partie des *Baruya* quitta *Marawaka* et franchit une haute montagne (3 300 m) pour envahir la vallée de *Wonenara*, dont ils chassèrent les *Yewarenaasa*, avec lesquels ils furent de nouveau en guerre au milieu des années 1980.

À ce jour, les *Andjé* demeurent les ennemis des *Baruya*, de même que les *Yewarenaasa* avec qui la guerre reprit de 1983 à 1987 ; la cérémonie de paix se fait toujours attendre, mais un équilibre approximatif des tués a été atteint. J'aborderai plus loin les procédures d'arrêt des combats inséparables des guerres *anga*, mais voyons d'abord les moyens mis en œuvre pour faire la guerre et s'en protéger.

3. ARMES, TACTIQUES, PROTECTIONS

De section ronde ou quadrangulaire, dotées d'une pointe barbelée (ou non), voire lancéolée, les flèches *anga* ont chacune une utilisation particulière : oiseaux, marsupiaux, porcs, voleurs (Lemonnier, 1987). Dans la pratique, à l'exception de celle dont l'extrémité conique assomme les oiseaux sans endommager leurs plumes, la première flèche qui tombe sous la main sera la bonne si un ennemi surgit. En période de conflit, les combattants de certains groupes utilisent des dards diversement barbelés, parfois décorés de ligatures en tiges d'orchidées sans autre fonction que laisser des débris végétaux dans une plaie (fig. 4, flèches 2, 5 et 6). Ces flèches qui ne peuvent être extraites du corps d'un blessé sans arracher des chairs sont les plus dangereuses, mais elles sont longues à fabriquer ou à obtenir d'un groupe voisin. Ce sont donc avant tout celles munies d'une simple pointe effilée, mais portant des amorces de rupture, qui sont emportées vers le lieu d'un combat ; parfois plusieurs dizaines pour un seul homme. L'idée est que la pointe se brise et reste figée dans le corps de la victime. Il est aussi entendu que les éclats de bois produits au contact d'un os déclencheront une infection mortelle. Ces flèches simples de section ronde sont utilisées à toute distance : pour le tir à bout portant ; à 15 m ou à 20 m, entre deux groupes d'adversaires qui sautillent sans cesse pour les éviter ; ou de loin (à 50 m et plus), sans espoir de blesser quiconque, mais non sans moquer les efforts de l'ennemi gambillant sous la dangereuse averse.

Outre l'arc qu'ils tenaient à la main, les *Anga* glissaient dans leur ceinture de rotin ou de tiges d'orchidées tressées l'un des redoutables casse-tête qui firent leur réputation de « tueurs en capes d'écorce » du temps où leurs raids terrorisaient les populations côtières. Présentes dans tous les groupes, ces armes sont soit en pierre (en forme de boule, de disque biseauté ou d'étoile), soit en bois (boule, étoile en racines acérées, tête sculptée « comme un ananas » ou racine noueuse formant gourdin). Un crochet en bois servait aussi bien à faire tomber un adversaire en lui saisissant la jambe qu'à lui frapper ensuite la tête. J'ai déjà indiqué que l'herminette de pierre que tout voyageur portait en équilibre sur l'épaule constituait elle aussi une arme redoutable. Une partie des combattants portait suspendu à une épaule un bouclier muni d'un petit filet contenant une vingtaine de flèches (fig. 5 et fig. 6). Certains de ces boucliers comportaient au sommet une petite fente en forme de V à travers laquelle on

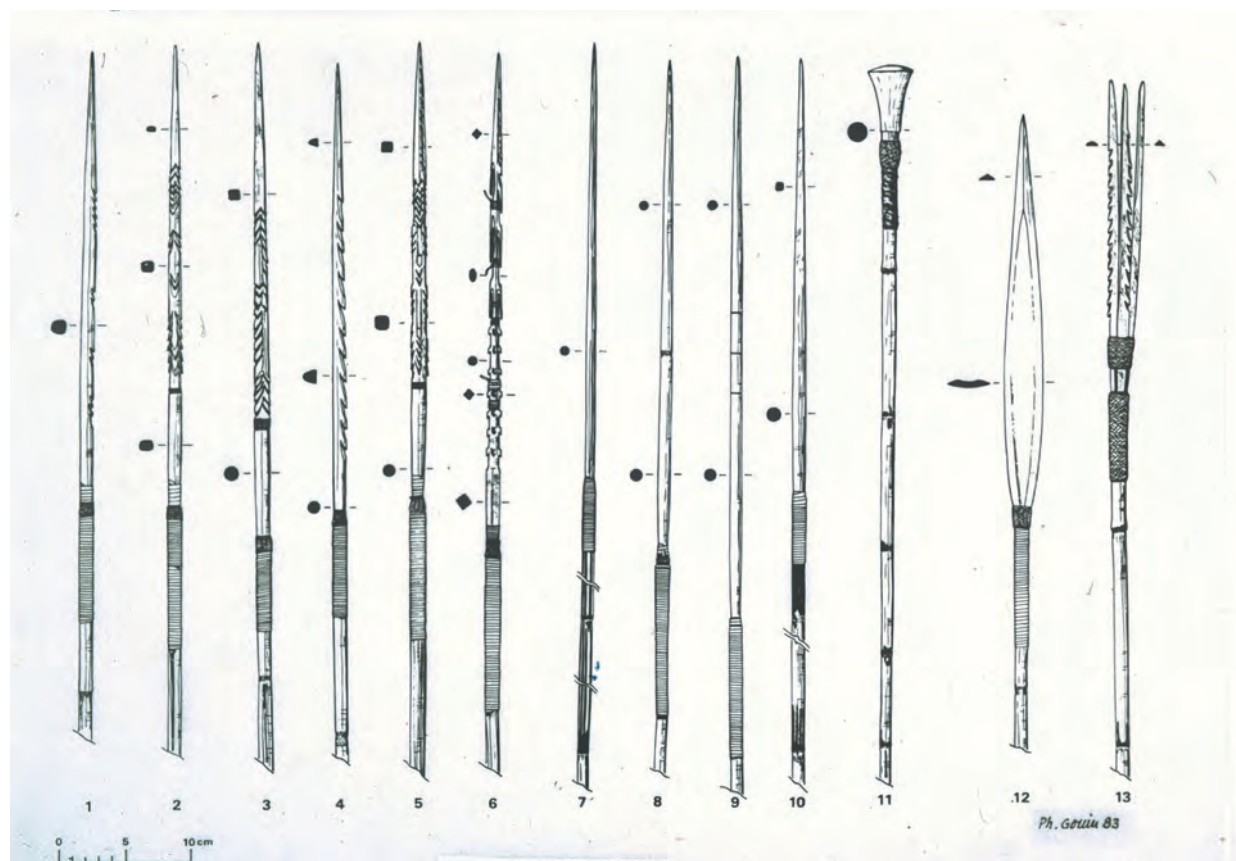


Fig. 4 – Flèches baruya, fin des années 1970 (dessin de P. Gouin).

pouvait, accroupi, observer l'ennemi après s'être découvert un instant pour tirer.

Les tactiques de combat étaient globalement les mêmes chez tous les Anga : embuscade près d'un pont ou de n'importe quel endroit s'y prêtant (y compris pour flécher l'adversaire à bout portant) ; attaque de hameau à l'aube ; bataille rangée entre une demi-douzaine ou plusieurs dizaines d'hommes, idéalement de part et d'autre d'une étendue dégagée (désormais, une piste d'aviation, par exemple). On raconte que ceux qui encerclaient une maison faisaient brûler une cape d'écorce sous son plancher pour l'enfumer ou jetaient un tronc d'arbre sur les dormeurs avant de les assaillir. Les occupants de la hutte étaient fléchés alors qu'ils tentaient de s'enfuir. Le campement de forêt ou les maisons étaient ensuite incendiés. Lorsque des invités étaient traîtreusement massacrés, c'était à coups de casse-tête. Notons que n'importe quel Anga lirait des épisodes de sa propre histoire dans cette brève description. J'ajoute que si l'on parle aujourd'hui de viols, ce type d'agression n'apparaît pas dans les récits recueillis par les anthropologues pour l'époque d'« avant » – celle qui précéda la découverte des Blancs. On achevait les blessés, femmes et enfants étant au nombre des victimes. Capturer de futures épouses semble avoir très été rare.

L'usage de boucliers, l'esquive des flèches ou... la fuite n'étaient pas les seuls moyens de se protéger d'un ennemi. On savait – et on répétait aux initiés – qu'en forêt on ne doit dormir que d'un œil et que, vu de l'autre ver-

sant d'une vallée, la moindre fumée signale une présence. Surtout, dès le moment où toute rencontre avec l'adversaire se traduisait par un combat, on se réfugiait dans les hameaux ou les villages permanents, ou à proximité d'eux. Ou bien on s'éloignait du lieu des combats quotidiens en campant la nuit dans la haute forêt.

Tant là où la forêt domine que dans les vallées dont les flancs sont couverts de savane anthropique, les huttes en « dur » sont établies sur des crêtes – le présent vaut pour le village baruya illustré ici (fig. 7) –, si possible à peine plus larges qu'une maison et flanquées de pentes abruptes de tous côtés. Là où la densité de population est la plus forte, le hameau est entouré d'une forte palissade de planches dominant le chemin qui y mène. Cette haute (3 m) ceinture qui ne serait démantelée qu'à coups de hache peu discrets est elle-même bordée d'un enchevêtrement de cannes « sauvages » difficile à traverser. De part et d'autre de la place fortifiée, des jardins très pentus assurent le ravitaillement, tandis que l'eau provient de sources situées bien plus haut dans la forêt. L'étroit passage par lequel on sort de l'enceinte pour faire ses besoins est la seule faiblesse du dispositif, surtout si on oublie de le refermer ou si la sentinelle s'est endormie. Dans l'une des vallées Yagwoia, c'est un étroit plateau dont on descendait par des cordes qui fut un temps fortifié.

En l'absence de crête adéquate ou d'éperon montagneux dominant la vallée, la population se rassemblait dans un vaste taillis aménagé de « bambous sauvages », comme on peut encore en voir en deux endroits dans la



Fig. 5 – Bouclier baruya et son filet carquois (Wuyabo, Wonenara, 1983 ; cliché P. Lemonnier).



Fig. 6 – Le guerrier Pissangwe lors de la guerre opposant Baruya et Yewarenaasa. Toucher sa parure nasale revient à exprimer sa détermination à combattre en se remémorant son initiation (Yanyi, Wonenara, 1983 ; cliché P. Lemonnier).



Fig. 7 – Villages fortifiés baruya (au premier plan) et yewarenaasa (Wonenara, 1983).

vallée ankave de la Suowi. En aval d'Ayakupna'wa, entre le hameau et le raidillon menant au torrent qui coule au fond de la vallée, un tel aménagement où l'on a laissé proliférer et s'entremêler ces fins bambous s'étend encore sur une largeur d'une cinquantaine de mètres et 300 m de long. C'est en son centre que l'on campait en cas d'attaque, et même en suivant l'étroit et bas tunnel qui permettait de s'y déplacer, l'ennemi ne pouvait s'approcher qu'en file indienne et en se faisant repérer. On n'ose imaginer ce qu'aurait produit un incendie volontaire en période de sécheresse. En tout cas, on ne rapporte pas d'attaque de ces forteresses végétales.

4. FABRIQUER DES GUERRIERS : QUAND LA GUERRE ENVAHIT LES PRATIQUES SOCIALES

Ces aperçus des formes et modalités de la violence armée chez les Anga font apparaître des nuances. Bien que clairement définies par les Anga eux-mêmes⁶, les catégories de combats sont poreuses. On a vu (chez les Ankave) qu'il arrive qu'un différend au sein de la vallée (rix) conduise l'une des parties à impliquer progressivement une poignée d'affins qui étaient d'anciens ennemis, au risque de transformer en guerre ce qui n'était qu'un conflit local. Ailleurs (chez les Baruya), la guerre eut lieu à la fois entre tribus (Bargayé et Andjé) et au sein d'une tribu (chez les Andjé) lorsque scissions et trahisures conduisirent à la naissance d'un nouveau groupe territorial autonome.

La pratique même de la violence n'était pas sans nuances. « Normalement », ici, on ne brisait pas la tête des gens (des parents ou voisins) combattus dans le cadre d'une vendetta ; ailleurs, on n'incendiait pas les hameaux dont on exterminait les habitants (Ankave, Langimar) ; ailleurs encore, parmi les groupes cannibales – tous l'étaient, à l'exception des Ankave et des Simbari, chez qui les mangeurs d'hommes agissant collectivement étaient (pour l'anthropologue) des êtres imaginaires –, ce sont les jeunes de la maison des hommes qui mangeaient (un petit morceau) d'ennemi (Baruya), tandis que chez d'autres (Langimar), c'étaient seulement les vieux (et vieilles) et quelques jeunes femmes ; d'autres encore mangeaient même les enfants : « Nous pas ! », disent ceux se démarquant d'une telle pratique.

Partout, cependant, les plus modestes différends pouvaient conduire à une lutte armée se traduisant par des tués, et la guerre entre des groupes locaux dont l'ensemble des membres étaient concernés avait pour origine, même lointaine, l'accès à la terre. Partout, de même, une violence sans limite pouvait être de mise, n'épargnant ni les femmes ni les enfants. Et en tous lieux on distinguait des ennemis temporaires et des ennemis éternels que l'on affrontait avec une panoplie d'engins de mort et un éventail de formes de combats identiques.

En d'autres termes, chacun des groupes anga avait sans doute sa propre façon d'entremêler des combats

d'une même gradation théorique, mais les occasions de s'en prendre physiquement à autrui étaient largement semblables. Il en était de même des moyens et des manières de combattre ou de se protéger, en tous points identiques. Il y a là des dissemblances, mais le modèle général est celui que je viens de décrire, dans lequel n'importe quel Anga se reconnaîtrait. La « guerre » n'est pas un critère permettant de différencier des manières de vivre au sein de ce petit ensemble de sociétés.

Étant omniprésente, c'est-à-dire quotidienne et au cœur des systèmes de pensée, elle était en revanche liée à toute une série d'institutions et de pratiques (initiations, chamanisme, rapports de genre, etc.) dont l'anthropologie des Anga étudie les combinaisons, y compris celles qui permettent de situer leurs organisations socio-économiques dans le monde mélanésien. Ce sont alors les façons de se préparer à la guerre et d'y mettre un terme, mais aussi les types d'agents engagés dans le combat qui sont discriminants ; c'est-à-dire qui signalent des manières parfois radicalement distinctes d'envisager un monde social et qui permettent de contraster en elles plusieurs sociétés anga d'une manière qui fait avancer la réflexion sur des thèmes tels que la mise en place des inégalités ou la limitation du pouvoir politique.

Les institutions indissolublement liées à la guerre – au traitement des ennemis et à la survie d'un groupe menacé – étaient (désormais l'imparfait s'impose) les initiations masculines⁷ (fig. 8). Les Anga (hommes et femmes⁸) considéraient qu'un garçon né d'un ventre féminin ne pouvait devenir un combattant efficace, et même si des écrits postmodernes mettent parfois cette évidence en doute (Strathern, 1988, p. 212 par exemple), ces rites masculins étaient notamment une fabrique de guerriers, transformant tous les petits garçons en combattants forts et sans peur en dépit de leurs contacts antérieurs et futurs avec les femmes (Lemonnier, 2023, p. 40-52). Le cycle rituel masculin, qui comportait toujours plusieurs stades et s'étendait sur une petite dizaine d'années, entre le moment où les garçons étaient extraits du monde féminin de leur enfance jusqu'à la naissance de leur premier enfant, calquait une conception et une naissance, mais hors du monde des femmes et, souvent, sans leur aide⁹.

Simultanément, les initiations reproduisaient la lourde domination masculine ainsi qu'un ordre politique unique en Mélanésie par la manière dont elles éclataient et maintenaient sous cloche les positions de pouvoir. Dans tous les cas, il y avait constitution d'une société secrète masculine. Pas au sens où elle se dissimulerait, mais au sens où elle était fondée sur le partage de secrets : celui du déroulement des rites masculins, à garder caché aux femmes sous peine de mort¹⁰.

J'ai déjà dit que ces rituels étaient l'un des dispositifs mis en place pour rendre admissible de vivre entre tueurs. On y parlait sans cesse des ennemis : « Ils arrivent ! », disait-on aux novices terrorisés ; tel porc sauvage ou féroce marsupial était une figure de l'ennemi ; lorsqu'on perçait le septum des garçons, on entonnait les chants célébrant la mort d'un ennemi ; on expliquait dans



Fig. 8 – Initiés ankave *ipane* à la fin du premier stade des initiations (Ikundi, vallée de la Suowi, 1994 ; cliché P. Lemonnier).

quelles conditions on devait lui laisser la vie sauve ; on évoquait le foie cru d'un adversaire tué, etc. Les ennemis voyaient les colonnes de guerriers et d'initiés grimper vers la forêt, mesurant ainsi la force du groupe organisant les rituels. Il est souvent dit qu'une trêve de fait était respectée pendant ceux-ci, et, chez les Simbari et les Iqwaye (deux groupes anga proches des Baruya), les initiations étaient suivies d'un raid.

Le mécanisme qui mettait en avant certains hommes en même temps qu'il interdisait toute position de pouvoir permanente était globalement le même dans tous les groupes anga. Chaque stade initiatique se déroulait sous la responsabilité d'experts particuliers (jamais un seul) détenteurs d'objets sacrés contenant des pouvoirs surhumains : *kwaimatnié* donnés par le Soleil pour les Baruya (Godelier, 1982 ; Lemonnier, 2023) ; *kwolyimutnyi* simbari (Herdt, 1981, p. 229-230) nés du sang d'un ancêtre ; *oremere* ankave contenant des os d'un humain primordial dont le sang était présent dans le jus de pandanus rouge et dans les cordylines qui poussèrent dans son sang (Lemonnier, 2012, p. 83-84). L'expert dirigeait les opérations, mais il n'avait de cesse de dire que d'autres maîtres des rituels avaient eux aussi un rôle dans la transformation des garçons ; qu'il agissait au nom de tous, etc. (fig. 9). Bref, le pouvoir de fabriquer des guerriers et de reproduire le mode de vie local était

dispersé entre plusieurs hommes dont aucun ne s'élevait durablement au-dessus des autres. Dans un monde mélanésien de chefs, de *big men* et de sociétés à grades, les initiations anga constituaient un remarquable moyen de maintenir sous cloche les inégalités entre les hommes.

À ce schéma général commun s'ajoutaient, ici ou là, d'importantes « fonctions » supplémentaires de ces rituels : la fabrication d'une injonction paradoxale du type « vous êtes tous égaux et devez coopérer mais soyez plus forts en tout que vos co-initiés ! », chez les Baruya (qui sont donc une société d'« ostentation », mais sans l'ombre de mise en jeu de richesses) ; la lente fabrication d'un oncle maternel, éminent personnage chez les Ankave (Bonnemère, 2015). Ces différences sont notables, et tout indique que les rites masculins des Anga sont des variantes les unes des autres et comportent des éléments différemment combinés d'un groupe à l'autre (Lemonnier, 2023, p. 347-354), mais le lien entre guerre et initiations était central à tous les rituels. Or, cette combinatoire centrée sur le couple guerre-initiation concernait d'autres aspects centraux des modes de vie anga qu'il importe de préciser, car, à défaut d'être des conséquences de la guerre, ils étaient en rapport étroit avec elle. Surtout, ils la replacent dans ce que l'anthropologue s'efforce de comprendre : des modes de vie et leurs transformations.



Fig. 9 – Quatre experts baruya à l'ouvrage lors de la cérémonie d'initiation Muka (Nungwasan, 1979 ; cliché P. Lemonnier).

5. QUAND LES CHAMANES CANNIBALES JETTENT LES MALADIES DANS LA BATAILLE... OU PAS

Au nombre des lourdes variantes observées chez les Anga se trouve l'implication des chamanes (des devins et soignants secondés par d'invisibles esprits auxiliaires) dans la guerre et dans les initiations. Les situations les plus contrastées sont à nouveau illustrées par les Baruya et les Ankave – en l'occurrence, là où j'ai enquêté, mais ceci (les contrastes) explique cela (le choix de mes terrains d'enquête).

Aux bonnes raisons (anga) ordinaires d'avoir toujours une guerre à mener – ne pas exterminer l'ennemi faible « car il faut bien que nos descendants aient quelqu'un à combattre » ; fournir une occasion de briller aux plus célèbres des « grands hommes », les guerriers exceptionnels *aulatta* –, les Baruya ajoutaient une particularité déterminante : leurs chamanes devaient expédier chez l'ennemi toutes les maladies (les vecteurs mortifères) qu'ils extrayaient du corps des malades (Lory, 1981-1982).

Conjointement, ces chamanes tenaient des rôles spécifiques et irremplaçables dans les initiations (Lemonnier, 2023) : mettre l'esprit des garçons en contact avec la munificence du Soleil ; assurer dans l'invisible la protection de la hutte cérémonielle abritant les novices ; monter la garde contre de possibles attaques par divers esprits

(fig. 10). Ils participaient également à la guerre magique. La nuit, les chamanes hommes se transformaient en aigles et veillaient aux frontières du territoire baruya. En temps de guerre, leur double dévorait le foie des chamanes ennemis. Sous la forme de grenouilles, leurs consœurs surveillaient les cours d'eau. Les chamanes masculins étaient également responsables des magies sur les flèches et les boucliers, et intervenaient directement pendant les combats, par exemple en faisant opportunément apparaître un rocher pour dissimuler l'avance d'un *aulatta* (Descola et Lory, 1982). Les dits *aulatta* avaient eux aussi une action magique à la veille d'un combat : celle d'abrutir leurs homologues ennemis, devenant alors inefficaces dans la bataille. Là encore, l'éclatement des positions de pouvoirs (maîtres des initiations, chamanes, *aulatta*) était patent. Si l'on ajoute que les experts du cycle masculin intervenaient lors de la cérémonie spécifique (Kulakita) au cours de laquelle les chamanes recevaient des esprits-pouvoirs complétant ceux qu'ils avaient acquis lors du premier stade des rituels (Lemonnier, 2023, p. 156-160, 424-425), on voit que la dispersion des pouvoirs entre divers experts rituels baruya se doublait d'un entremêlement des cérémonies dont ils avaient la charge.

Fait remarquable, la situation était radicalement différente chez les Ankave dont les chamanes n'avaient aucun rôle dans les rituels masculins et n'étaient pas initiés collectivement, mais à la suite d'expériences individuelles (Lemonnier, 2006, p. 120-128). La guerre magique n'était aucunement leur affaire, mais celle de grands guerriers

particuliers dotés d'une capacité d'action dans l'invisible. Ces *kwi'je* et *toaexwa* allaient en pensée ramollir à l'avance l'esprit et le corps des combattants ennemis, en particulier en leur détériorant le foie.

Chez les Simbari, les Anga qui sont géographiquement et culturellement les plus proches des Baruya, la participation des chamanes à la guerre était plus indirecte : ils indiquaient à une bande d'esprits des morts le chemin à suivre pour se rendre chez les ennemis et leur transmettre les maladies. C'est là un point important pour la compréhension des combinatoires à l'œuvre chez les Anga, car il s'agissait en l'occurrence d'un collectif « anonyme » de morts anciens (Herdt, 1977), c'est-à-dire de l'exact équivalent d'un autre détestable gang de cannibales qui, lui, ne participe pas à la guerre : celui que constituent les *ombo' ankave* (Lemonnier, 2006).

Retenons que là où les chamanes prenaient part à la guerre, ils tenaient aussi un rôle indispensable lors des initiations, à côté des spécialistes de ces rituels. À l'inverse, là où ils ne participaient ni aux initiations ni à la guerre, la dimension magique de celle-ci revenait à des grands guerriers dotés d'esprits auxiliaires adéquats. Dans tous les cas, l'intervention invisible était du même ordre : abrutir et affaiblir l'ennemi qui « tombait comme un fruit mûr ». Décrire et essayer de comprendre la guerre anga implique donc non seulement de prendre

en compte des guerriers particuliers dont les auxiliaires agissent dans l'invisible, mais aussi, là où ces combattant hors norme interviennent, les collectifs d'esprits des morts prenant part aux combats. Qu'ils soient en chair et en os ou indiscernables par le commun des mortels, les moyens et les actions des agents guerriers anga sont partout les mêmes. Seuls changent les agents impliqués dans les dimensions invisibles de la lutte : grands guerriers et leurs magies, chamanes, collectifs de morts téléguidés par les chamanes.

Ce que repère l'anthropologue au sein des sociétés anga est donc une combinatoire mettant en jeu à la fois divers personnages (chamanes, grands guerriers, esprits des morts anciens), divers contextes (la guerre, le traitement des morts), des pratiques cannibales tantôt réelles, tantôt imaginaires, et des cibles variables (corps des ennemis, cadavres ordinaires ; Lemonnier, 2006). La guerre n'est pas première dans ce jeu de chaises musicales dont on pourrait montrer qu'il concerne également la part des substances maternelles dans l'animation des humains, le traitement des défunts, les habitants de l'au-delà, la maladie ou les types de tâches confiées à des experts. En revanche, elle est liée à des procédures de paix et de compensation pour les blessés et les tués qui sont intriquées dans ces autres aspects tranchés des modes de vie anga. Ces autres aspects sont si contrastés, qu'en rendre



Fig. 10 – Les chamanes baruya protègent magiquement les parures corporelles des petits initiés de la Muka (Nungwasan, Wonenara, 1979 ; cliché P. Lemonnier).

compte ajoute à notre compréhension de la mise en place, en Mélanésie, d'échanges de richesses créant des inégalités sociales.

6. TRÊVE, PAIX ET DÉDOMMAGEMENTS

Les Anga illustrent à leur manière une constatation (Lemonnier, 1993) : en Nouvelle-Guinée, là où existent des moyens matériels – porcs (vivants ou morts) et coquillages, essentiellement, que j'appelle désormais « richesses » – de dédommager ceux qui ont perdu l'un des leurs dans un homicide ou un combat, il existe aussi des formes de compensation pour la vie (mariage et cycle de vie des enfants, initiations). « À leur manière », car tant l'importance – en quantité dans les échanges – que la nature des choses données pour compenser ces pertes se présentent chez les Anga comme un stratagème, évidemment involontaire, pour ne pas verser dans le monde d'échanges à grande échelle, compétitifs ou non, organisés par des *big men* (Strathern, 1971). Or, on sait de longue date la passion des anthropologues pour le statut de ces personnages qui tirent leur rôle politico-économique de leur capacité à organiser et alimenter des échanges de richesses, y compris en utilisant par la force le travail de dépendants (pour élever les porcs qu'ils offriront).

Cette circulation de biens et cette exploitation sont inconnues des Anga (Lemonnier, 1990) qui ignoraient également l'échange systématique d'épouses pour établir de bonnes relations entre ennemis, central chez les sociétés à *big men*, ainsi que la mise en place d'échanges compétitifs de richesses pour rivaliser autrement que dans la guerre (outre Lemonnier, 1990, voir Wiessner et Tumu, 1998).

Dans tous les groupes anga, deux principes sous-tendaient l'arrêt de combats, même temporaire. D'abord, toute mort suscitait un désir de vengeance, en particulier pour satisfaire l'esprit des victimes, et on ne cessait de chercher à tuer à son tour que si les pertes étaient égales, ou presque. Il s'agissait aussi d'étendre aux luttes armées une vision du monde qui traverse tout l'univers anga : à l'exception des rapports entre les hommes et les femmes, largement en faveur des premiers (prestige, exercice de la violence), on s'attachait, dans divers contextes et sous des formes variables d'un groupe anga à l'autre, à équilibrer les échanges. Se pose alors la question de savoir comment les Anga « payaient le sang », comme disent les Ankave. L'usage de richesses était partout limité, mais non sans présenter, là encore, de forts contrastes non sans valeur heuristique que les pratiques baruya et ankave mettent à nouveau en lumière.

En baruya, il existe des termes signifiant « paix » (*aala'nanya*) et « cérémonie de paix » (*narya*), mais, de mémoire d'homme, cette paix ne concernait que des ennemis occasionnels, comme ceux, éloignés, avec qui on échangeait des flèches lors d'une rencontre inopinée dans l'immense *no man's land* qui sépare deux territoires

tribaux. Avec les ennemis « permanents », comme les Andjé ou les Yewarenaasa, on se contentait de trêves de fait une fois le nombre de tués à peu près égal. Presque aussi rare et très formalisée, la paix n'intervenait, elle aussi, qu'une fois atteint un équilibre des pertes. À Wonenara, par exemple, faute de cérémonie de paix, l'unique route desservant la vallée est fermée depuis quarante ans, car elle traverse le pays yewarenaasa. À l'exception de celui d'un grand guerrier, qui était découpé en morceaux et mangé par les jeunes de la maison des hommes, on rendait le ou les cadavres aux leurs avant la cérémonie de paix.

Lors de celle-ci, après s'être accordés sur un lieu à égale distance des villages ennemis, les guerriers des deux camps se rassemblaient face à face, puis chacun s'avancit pour déposer l'une de ses flèches sur l'espace les séparant (Lory, com. pers.). Un pied de gingembre était ajouté au tas de flèches, dont chaque membre des deux groupes venait alternativement croquer un morceau avant d'en cracher le jus sur les armes pour se purifier la bouche du sang qui avait coulé. Chacun reprenait ensuite sa flèche pour la tirer, en même temps que les guerriers de son camp, au-dessus des ennemis (fig. 11), puis les *aulatta* dirigeant la cérémonie se saluaient mutuellement en claquant leurs doigts sur chaque phalange de l'autre. Des richesses (brasses de cauris entourant de longues perches, nappes de tapa, sel végétal) étaient échangées pour compenser les tués (les récits dont on dispose ne précisent pas à quel moment de la *nerya* ; fig. 12).

Notons qu'il arrivait que les richesses évoquées à l'instant soient offertes par les Baruya à une tribu avec laquelle ils désiraient établir des relations amicales, notamment commerciales (Godelier, 1982, p. 51-52). Ce ne sont donc pas les moyens de rétablir des relations pacifiques qui faisaient défaut, mais, d'abord, la volonté d'arrêter la guerre et, ensuite, la possibilité de remplacer alors des vies humaines par des richesses – appelées *a'mwaenegwia* (personne-compensation-monnaie).

Les Ankave rapportent essentiellement des cas où des combats avec une tribu ennemie avaient cessé à la suite d'une trêve de fait, sans autre forme de procès. Les procédures de paix (« faire le gingembre ») concernaient surtout les vendettas et visaient autant à apaiser l'esprit des victimes qu'à rétablir des relations sereines entre les adversaires (Lemonnier, 2006, p. 79-82). Au jour dit, les deux parties se rencontraient à un endroit convenu avec armes et boucliers. Chacun s'asseyait en silence, puis une discussion s'engageait sur le nombre de brasses de cauris et de coquillages de grosse taille (des « porcelaines » *Ovula ovum*) offerts pour chaque tué. De peur d'envenimer le débat, on prenait grand soin de ne parler qu'à son tour. Un accord étant atteint, les adversaires échangeaient de longues perches de bambous auxquelles avaient été accrochées ces monnaies de coquillage, voire des lames d'herminette en pierre et des racines de gingembre. Ceux qui avaient tué un adversaire croquaient un morceau de ce gingembre et le recrachaient, puis tendaient aux plus proches parents de leur victime une noix d'arec enfilée sur la pointe d'une flèche de guerre. L'as-



Fig. 11 – Il n'y eut pas de trêve en 1983, mais les guerriers baruya célèbrèrent la mort d'un grand guerrier yewarenaasa en tirant une volée de flèches entre deux déclenchements du photographe (Yanyi, Wonenara ; cliché P. Lemonnier) !

sassin recevait à son tour les noix d'arc que lui offrait l'ancien ennemi et chacun pouvait chiquer de son côté, parfois après avoir serré la main de l'ancien adversaire. Les richesses compensant les tués étaient distribuées aux parents des victimes. « Personne n'était content », et chacun rentrait rapidement chez soi. Ce n'est que bien plus tard, une fois « les ventres refroidis » (la colère retombée) que l'on s'assemblait autour d'un four semi-enterré, dit « polynésien », où cuisaient des morceaux de porcs apportés par les deux parties.

En résumé, l'arrêt formel des combats et la compensation des pertes n'intervenaient chez les Anga qu'après un équilibre approximatif des tués, ce qui veut dire que la vengeance était contenue. Pratique admirable dans l'histoire de l'humanité, on en convient, mais l'ethnographie de ces populations montre surtout, à l'état d'ébauche, la possibilité de donner des richesses pour compenser des vies. Des richesses (cauris, sel végétal) au nombre desquelles ne figure jamais de porc, pourtant présent dans d'autres types d'échanges. C'est vers ceux-ci qu'il faut se tourner pour mieux comprendre la part des richesses dans l'arrêt de la guerre. Réapparaît alors la classique (et non résolue) question des substituts pour la vie humaine.

7. PORC DE SOCIABILITÉ OU PORC SUBSTITUT DE VIE : UN GLISSEMENT CAPITAL ?

Les Baruya effectuaient jadis majoritairement des mariages par échange des « sœurs » – un homme épouse une sœur réelle ou classificatoire d'un autre, à qui il « donne » une telle « sœur » –, mais, de même qu'il leur arrivait d'utiliser des barres de sel pour faire la paix avec des ennemis temporaires, ils pratiquaient parfois un mariage avec compensation matrimoniale avec ces « tribus étrangères et lointaines avec lesquelles on voulait établir ou consolider des échanges commerciaux et pacifiques » (Godelier, 1982, p. 49) dont j'ai parlé plus haut.

Des richesses n'en étaient pas moins impliquées dans ces mariages sans *bride-wealth*. D'abord, alors qu'il s'agissait de rapprocher deux familles en vue de fiançailles, les Baruya établissaient un « pont » entre elles en offrant mutuellement, mais non simultanément, des demi-porcs. Dans le même temps, chaque famille invitait l'autre à cultiver une parcelle du jardin nouveau qu'elle ouvrait dans la forêt, ce qui donnait l'occasion de « cuire



Fig. 12 – Cette nacre, ces brasses de cauris et ces barres de sel végétal exposées devant les initiés baruya donnent une idée de la manière dont on les présentait à titre de compensation à des ennemis temporaires (Nungwasan, Wonenara 1979 ; cliché P. Lemonnier).

et de manger ensemble » et de renforcer les liens nouveaux. Ensuite, longtemps (deux ou trois générations) après un mariage pour lequel aucune femme n'avait été rendue, alors même que de nombreuses filles et petites filles en étaient nées, les descendants des parents paternels et maternels de la femme cédée jadis réclamaient des richesses au lignage preneur, à titre de compensation (« head-pay » *menyagwia*, de *menyagenya*, « tête », et *negwia*, cauris) – en brasses de cauris, sel végétal, capes d'écorce battue et, de nos jours, monnaie de PNG (Lemonnier, 1999). Point capital, les Baruya considéraient que peuvent et doivent être compensés par des richesses aussi bien un tel déséquilibre dans le nombre d'enfants nés d'un échange de sœurs qu'un don d'épouse non réciproque ou un manque de coopération entre affins, le travail en commun étant lui-même indissociable du partage régulier de nourriture et de la bonne entente, ce qui constitue un usage varié des richesses à la marge de toutes sortes d'échanges.

Notons que, dans les cas où le mariage ne s'effectuait pas par échange de sœurs – mariage par enlèvement ; mariage « en gendre », lorsque le futur époux travaille chez ses futurs beaux-parents ; rares mariages avec compensation matrimoniale (Godelier, 1982, p. 45-50) –, ce type de paiement *menyagwia* était également dû aux parents maternels d'une personne, au moment de son décès, c'est-à-dire à des parents qui n'avaient rien reçu à l'occasion de l'établissement d'un « pont » entre les familles.

Chez les Ankave, l'usage des richesses était plus vaste que chez les Baruya, mais il était largement cloisonné et répondait à des règles intangibles. Les deux seules occasions où l'animal (domestique) intervenait étaient le versement d'une prestation matrimoniale (l'échange de femmes était considéré comme une abomination) – constituée exclusivement de brasses de cauris posées sur des quartiers de porc cuits – et l'initiation d'un garçon, moment où ses parents donnaient un porc vivant à l'oncle maternel qui l'accompagnait dans ses épreuves (bien plus tard, cet oncle offrait une nacre au garçon). Comme on le sait, le porc était absent des compensations pour homicide, et, si tous les types de monnaies de coquillages étaient utilisables dans ce dernier cas, seule une brasse de cauris pouvait être posée sur la viande de porc d'une compensation matrimoniale évoquée à l'instant ; seul un porc vivant pouvait être offert à l'oncle maternel qui accompagnait son neveu dans les épreuves des initiations et il devait obligatoirement « rendre » une nacre à ce neveu, et pas autre chose ; aucune richesse ne célébrait la naissance d'un enfant, mais seulement d'importants dons de gibier (surtout des marsupiaux). Le gibier ne faisait jamais partie d'une compensation pour homicide, mais les bien offerts aux parents maternels d'un défunt plusieurs années après son décès étaient des anguilles, jamais des coquillages (Lemonnier, 2006, p. 259-269). Dans chaque cas, les circonstances de la prestation, sa direction et la nature de l'objet offert étaient donc très précisément définies. Les « objets » échangés étaient multiples et, le plus souvent, non substituables entre eux : un don de gibier

ne pouvait être remplacé par un don de coquillage(s), et un coquillage ne pouvait remplacer un morceau de porc.

Chacun à sa manière, les autres groupes anga illustraient plusieurs de ces usages de richesses, dans des combinaisons dont la comparaison dépasse le présent article, mais, à l'inverse de ce que l'on observait dans les sociétés à *big men*, nulle part il n'existait de sphère unique d'échange au sein de laquelle des choses interchangeables (porc, coquillages, plumes, huile cosmétique) servaient dans toutes les circonstances de la vie, particulièrement autour de l'établissement d'une paix. Tout cela est bien connu.

En revanche, il y a lieu de revenir sur l'utilisation des richesses chez les Anga eux-mêmes, car leur manière d'éviter (de fait) l'emballement de l'usage des richesses et la spirale des échanges compétitifs impliquant l'exploitation du travail d'autrui et l'ébauche d'inégalités fondées sur la richesse permet d'entrevoir les circonstances dans lesquelles des choses (gibier inclus) deviennent des substituts possibles pour la vie humaine. C'est sur des pratiques marginales des Anga qu'il convient alors de se pencher pour essayer de comprendre comment sont mises en cause plusieurs des particularités que je n'hésite pas à lister à nouveau : l'absence de lien entre procédures de paix et mariage ; la parité recherchée dans toutes les formes d'échanges (un tué pour un tué, une épouse pour une épouse, coopérer à charge de revanche) ; l'absence du porc parmi les biens compensant un homicide ; le cloisonnement des types d'échanges. Autant de caractéristiques du monde anga ayant potentiellement trait à la guerre et, surtout, à la paix.

Une première observation concerne comme on l'a vu la place potentiellement changeante du porc. Jamais présent pour compenser une vie, il l'est à propos d'échanges concernant des personnes, et ce, de façon remarquable : comme porc de sociabilité. On ne donnait pas sa viande pour compenser des tués, mais pour rétablir un semblant de bonne entente, de commensalité entre participants à une rixe (chez les Ankave). De même, les morceaux de porc qui établissaient un « pont » entre deux familles baruya amorçaient des relations nouvelles, faites d'entraide (le garçon ou la fille assiste ses futurs beaux-parents) et de futurs repas pris en commun. La question nouvelle, qui reste ouverte, est alors celle de comprendre quand et comment un objet conçu comme porteur d'harmonie sociale (« porc de sociabilité ») devient un équivalent ou un porteur de vie humaine.

Les Ankave illustrent un tel glissement, partiel, puisque l'animal qui sert à rétablir de bonnes relations entre adversaires d'une vendetta était également donné pour « payer » les soins apportés à la jeune femme dont on célébrait le mariage, du temps où elle était une fillette (Bonnemère, 1996, p. 166). Le mariage par échange de sœurs était localement vu comme une abomination et le porc inclus dans la compensation matrimoniale compensait explicitement de la vie, mais les Ankave n'étendaient pas cet usage au cas des homicides. La raison de cette impossibilité reste mystérieuse, mais les circonstances dans lesquelles d'autres Anga faisaient des entorses

au cloisonnement des échanges désignent peut-être les points sur lesquels il y aurait lieu de se pencher.

Chez les Kapau, l'échange des sœurs n'était pas inconnu, mais s'accompagnait du versement d'une compensation matrimoniale, comme la majorité des mariages (Bamford, 1997, p. 61). Ce *bride-wealth* comportait jadis exclusivement du gibier (marsupiaux, casoar), mais dès les années 1930 (Blackwood, 1978, p. 110-114), on y ajoutait du porc (et des écorces battues, des monnaies). Or, lors de mon enquête, un homme qui se souvenait du détail des prestations reçues lors de soixante-dix-huit mariages me précisa que, faute d'avoir un porc domestique à offrir au titre de ce paiement, on pouvait donner dix marsupiaux, du gibier sauvage, donc. Inversement, cinq porcs sauvages pouvaient être remplacés par trois cochons domestiques. Chez les Menye, au moment où un petit porc vivant devait être donné dans le cadre du mariage, ceux qui n'en possédaient pas pouvaient en acheter un avec des cauris (extrêmement rares jusqu'aux années 1950).

Ces exemples montrent autant de circonstances dans lesquelles disparaissait le cloisonnement des richesses. Il s'agit de cas marginaux, mais ce sont ceux par lesquels celles-ci s'introduisent dans la vie de sociétés où aucun statut n'était fondé sur leur manipulation ou leur détention. Ni les Anga ni les chasseurs de têtes de la côte sud de la Nouvelle-Guinée n'avaient lu P. Clastres, mais à défaut d'être « contre l'État », dont ils ignoraient tout avant d'avoir à subir la connivence du policier, du missionnaire, du recruteur de main-d'œuvre et de l'instituteur, ils s'efforçaient de minimiser les différences entre les personnes. Ironie de l'Histoire – qui confère son intérêt à l'étude comparée des situations anga –, c'est le plus souvent dans le but de maintenir, de prévoir ou de rétablir une rigoureuse parité entre les individus et les groupes que les sociétés de Nouvelle-Guinée pratiquant l'échange des sœurs, ou visant un strict équilibre des tués, introduisaient, sous la forme de biens substituables à la vie humaine, les instruments qui, ailleurs dans l'île, chez les *big men*, sont au fondement d'une ébauche d'inégalité entre les hommes (Lemonnier, 1999). Notons au passage que ces sociétés de la côte sud avaient développé des formes originales de cloisonnement : dans les procédures de paix, une fois le nombre de tués plus ou moins équilibré et une fois des échanges d'enfants effectués en vue de leur adoption (ou de femmes), on donnait des objets (coquillages, dents de chiens, pirogues) qui n'étaient pas les mêmes que ceux (des produits végétaux) avec lesquels on rivalisait lors d'échanges compétitifs (Lemonnier, 1993 et 1999).

8. ET LA GUERRE DANS TOUT ÇA ?

Le monde des Anga illustre les balbutiements de ce piège culturel qu'est le rééquilibrage par des richesses d'échanges que l'on veut viscéralement égalitaires. La guerre n'est pas première dans ce proces-

sus, puisque c'est dans le mariage que l'on recourt aux richesses, y compris, marginalement, au cochon. Mais, qu'il s'agisse d'échanger des épouses pour conforter des relations neutres avec une autre tribu, de rixes entre affins qui tournent au conflit entre tribus ou de compenser des pertes dans le cas d'homicide au sein d'un même vallée la question des violences armées n'est jamais loin.

La guerre – comme moyen d'occire un adversaire par les armes ou le feu – était globalement identique chez tous les Anga, mais elle constituait le fonds commun homogène de pratiques sociales significativement différenciées. Celles-ci, souvent, répondaient à l'état de guerre quasi-permanent anga, mais pas à des raisons ou à des façons différentes de faire la guerre.

Au sein de cette population, décrire le phénomène « guerre », c'est comprendre les relations de ce type de violence avec divers aspects de la vie sociale, ici énumérés sans ordre ni exhaustivité : d'autres formes de violences (y compris dans l'invisible), l'histoire des groupes locaux, la place des combats dans l'éventail des malheurs, la maladie, les obligations envers les ancêtres, les procédures de paix et de compensation pour homicide, les formes du mariage, la gestion des territoires de chasse et de collecte, la fabrique des guerriers lors des initiations, la place du cannibalisme, l'usage des richesses, la crainte de l'esprit des personnes assassinées, le statut de divers experts, etc.

C'est l'ensemble de ces pratiques sociales qu'il y a lieu de prendre en considération pour rendre compte de la place du phénomène « guerre » dans la vie des gens, mais aussi de celle que le complexe de pratiques et de représentations qui lui sont liées tient, ou non, dans les rapports entre hommes et femmes, dans le contrôle du pouvoir politique, ou dans l'usage des richesses et la mise en place des inégalités.

NOTES

1. Les altercations entre femmes ne manquent pas, qui peuvent comporter des coups de bâton à fouir. Dans certains groupes on peut voir un ensemble de femmes, une vingtaine parfois, brandir des bâtons de combat – la seule arme masculine qu'elles peuvent manipuler (une femme anga ne touche pas à un arc).
2. L'arrivée des outils d'acier (machette et hache) a introduit un nouveau stade de violence, entre l'usage de bâtons et l'usage de flèches : le désir potentiellement mortel de « couper » l'adversaire.
3. Les relations entre les vallées sont souvent tendues (Bonnemère et Lemonnier, 2009), mais le seul aspect visible des violences alors exercées est leur résultat : beaucoup de personnes tombent malades et meurent si rapidement que l'on s'enfuit ailleurs, sans même leur donner une sépulture. Il s'agit alors d'attaques de sorcellerie (pour nous des épidémies de grippe et de rougeole) sans l'ombre d'un face-à-face (Lemonnier, 2006).
4. Pour l'ethnologie des Baruya, y compris pour leur « monnaie de sel », se reporter aux travaux de M. Godelier (1969, 1982, par exemple). Avant leur arrivée massive pour payer les porteurs des fonctionnaires australiens (à partir de

1950), les cauris n'étaient pas utilisés par brasses, mais à l'unité : trois ou quatre suffisaient à obtenir une épouse.

5. En baruya, un verbe (*yekeremo*) signifie « arrêter un combat avant qu'il s'engage ou à son tout début » ; un autre (*medaaalemo*) signifie « se tenir au milieu pour arrêter un combat ».
6. À l'ethnographie des Ankave et des Baruya, on peut ajouter les informations sur une identique gradation des combats chez les Yagwoia (Fischer, 1968, p. 208-210) et les Simbari (Herdt, 1981, p. 47-48, 51).
7. Selon les Baruya, c'est parce que les initiations ont eu lieu en 1979 qu'ils ont « gagné » leur guerre contre les Yeware-naasa (1983-1987).
8. Dans plusieurs groupes, ce sont les mères qui amènent leurs garçons vers les premières épreuves de l'initiation : « Tu dois y aller, mon petit ! »
9. C'est P. Bonnemère (2004) qui a attiré l'attention sur l'implication des femmes, parfois explicitement reconnue par les hommes, dans ces rituels où les anthropologues mâles n'avaient vu que des affaires d'hommes.
10. Aux petits initiés, on dit que la liane de patate douce – visible sur la dernière illustration (fig. 12) – représente les boyaux de celui qui aurait la mauvaise idée de parler aux femmes.

Pierre LEMONNIER

Aix-Marseille université, CNRS, CREDO,

Marseille, France

pierre.lemonnier@pacific-credo.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAMFORD S. (1997) – The containment of gender: Embodied sociality among a South Angan people, PhD, University of Virginia, Charlottesville.
- BLACKWOOD B. (1978) – *The Kukukuku of the Upper Watut*, Oxford, Pitt Rivers museum, 204 p.
- BONNEMÈRE P. (1996) – *Le pandanus rouge : corps différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (PNG)*, Paris, CNRS Éditions-éditions de la MSH (Chemins de l'ethnologie), 426 p.
- BONNEMÈRE P. (2004) – *Women as unseen characters. Male ritual in Papua New Guinea*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (Social anthropology in Oceania series), 254 p.
- BONNEMÈRE P. (2015) – *Agir pour un autre. La construction de la personne masculine en Papouasie-Nouvelle-Guinée*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (Penser le genre), 242 p.
- BONNEMÈRE P., LEMONNIER P. (2009) – A measure of violence. Forty years of « first contact » among the Ankave-Anga (Papua New Guinea), in M. Jolly, S. Tcherkézoff et D. Tryon (dir.), *Oceanic encounters*, Canberra, Pandanus press, p. 314-352.
- CAREY A. J. (1961-1962) – *Report on the Yaba murders*, Port Moresby, National Archives of Papua New Guinea (Kerema patrol report, 9, Accession 496).
- DESCOLA P., LORY J.-L. (1982) – Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Papouasie-Nouvelle-Guinée (Baruya) et en Haute-Amazone (Achuar), *L'Ethnographie*, 87-88, p. 85-111.
- FISCHER H. (1968) – *Negwa, eine Papua Gruppe im Wandel*, Munich, Klaus Renner Verlag, 493 p.
- GODELIER M. (1969) – La « monnaie de sel » des Baruya de Nouvelle-Guinée, *L'Homme*, 9, 2, p. 5-35.
- GODELIER M. (1982) – *La production des grands hommes*, Paris, Fayard, 387 p.
- GODELIER M. (1988) – Trahir le secret des hommes, *Le Genre humain*, 16-17 « La trahison », p. 243-265.
- HERDT G. (1977) – The shaman's « Calling » among the Sambia of New Guinea, *Journal de la Société des océanistes*, 33, 56-57, p. 153-167.
- HERDT G. (1981) – *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*, New York, McGraw-Hill, 382 p.
- LEMONNIER P. (1987) – Le sens des flèches : culture matérielle et identité ethnique chez les Anga de Nouvelle-Guinée, in B. Koechlin, F. Sigaut, J. M. C. Thomas et G. Toffin (dir.), *De la voûte céleste au terrain, du jardin au foyer. Mosaïques sociographiques*, Paris, EHESS, p. 573-595.
- LEMONNIER P. (1990) – *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 189 p.
- LEMONNIER P. (1993) – Le porc comme substitut de vie : formes de compensation et échanges en Nouvelle-Guinée, *Social anthropology*, 1, p. 33-55.
- LEMONNIER P. (1999) – Femmes et richesses en Nouvelle-Guinée, in P. Descola, J. Hamel et P. Lemonnier (dir.), *La production du social. Autour de Maurice Godelier*, Paris, Fayard, p. 315-332.
- LEMONNIER P. (2006) – *Le sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Paris, Stock, 409 p.
- LEMONNIER P. 2012. – *Mundane objects. Materiality and nonverbal communication*, Left Coast Press, Walnut Creek (California).
- LEMONNIER P. (2023) – *La ritualité des choses. Objets, gestes et paroles des initiations masculines baruya (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*, Sesto San Giovanni, éditions Mimé-sis, 570 p.
- LORY J.-L. (1981-1982) – Quelques aspects du chamanisme baruya (Eastern Highlands Province, Papouasie-Nouvelle-Guinée), *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, 18, 4, p. 543-559.
- STRATHERN A. (1971) – *The rope of Moka. Big men and ceremonial exchange in Mount Hagen*. Cambridge, Cambridge University Press, 254 p.
- STRATHERN M. (1988) – *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California press, 437 p.
- WIESSNER P., TUMU A. (1998) – *Historical vines: Enga networks of exchange, ritual and warfare in Papua New Guinea*, Washington, London, Smithsonian Institution, 494 p.

DISCUSSION

Sylvain Lemoine : J'aurais juste voulu savoir comment ils vous ont accueilli, en tant qu'étranger.

Pierre Lemoine : Moi, j'ai eu beaucoup de chance. J'ai fait une thèse sur les marais salants de Guérande et un livre sur la côte atlantique. Et puis, j'ai croisé M. Godelier et donc je suis parti en Nouvelle-Guinée dès que j'ai pu. Mon métier d'ethnologue de la Nouvelle-Guinée, je l'ai appris avec M. Godelier. Donc j'ai appris comment on parle aux gens ; j'ai appris qu'il faut les avoir chez soi, à table. J'ai appris comment on monte une « patrouille » – patrouille ! Les pédiatres montent des patrouilles ; les flics montent des patrouilles ; les ethnologues ont des patrouilles... donc, on débarque. Il m'est arrivé qu'un avion me pose, que je dise au pilote : « De l'autre côté de la montagne dans un mois et demi ! » et que je me dise ensuite : « Merde, qu'est-ce que je fais là ? » Après, on essaye d'expliquer aux gens (qui font semblant de nous croire) que, bien entendu, tout se perd, y compris les manières des ancêtres, et qu'on va essayer d'en faire un livre. Par exemple, après avoir vu les initiations baruya en 1979, quand je suis arrivé, en 1980, c'était facile. Il y avait deux bonshommes, je leur disais : « Mais vous, les initiations, vous ne les faites plus depuis trente ans, etc. ». Donc les types racontaient les initiations, et là ils me disaient :

« À un moment, on arrive avec des feuilles.

— avec des feuilles, ou avec des orties ?, je demandais.

— des orties. »

Voilà, donc des gens qui mettent un certain temps à comprendre qu'on n'est pas pédiatres, qu'on n'est pas flics, qu'on n'est pas missionnaires – le pire, d'ailleurs. P. Bonnemère et moi sommes pour quelque chose dans le fait que les Ankave ont commencé à apprendre à lire et à écrire avec un retard de quinze ou vingt ans :

« Nous sommes les familles de New Tribes Mission... »

— Non merci, nous avons déjà Pierre et Pascale, ça ira ! »

Donc, je n'ai jamais eu de problèmes. On est bien accueilli, avec une confiance inouïe (mais ça, cela vient de M. Godelier) et ensuite on reproduit des manières de faire. Pour vous donner une idée, il y a une époque où les gens écrivaient des livres en expliquant que les anthropologues passent leur temps à se faire rouler dans la farine. Prenons le cas des objets donnés par le Soleil (« donnés par le Soleil ! »), sans lesquels il n'y a plus moyen de faire des initiés, de fabriquer des petits guerriers, sans lesquels il n'y a plus de hiérarchies sociales fondées sur le rôle des experts rituels. Eh bien, quand il y a eu la guerre en 1983, le village était vide – parce que nous avions une radio sur laquelle nous avons entendu que les policiers arrivaient en hélicoptère le lendemain matin, et nous avions prévenu les habitants. Donc les femmes enceintes, les vieillards, tout le monde se réfugiait dans la forêt. Et les types venaient à la tombée de la nuit. Ils frappaient à notre porte et ils nous confiaient leurs objets. Vous ne verrez jamais un *kwaimatnié* dans musée, mais nous, on les

a eus sur notre lit. Comme le faisait remarquer J.-L. Lory l'autre jour, nous ne les avons pas ouverts pour regarder ce qu'ils avaient dedans, parce que la confiance est réciproque. Cela, c'est colossal. Les gens, je l'ai dit tout à l'heure, ils m'ont demandé d'écrire un petit mot pour la reine d'Angleterre, que j'ai un peu amélioré : « Mama Queen, Elisabethie, ce n'est pas ton vrai nom. Tu t'appelles comme ça, grouille-toi de venir ici ! » J'ai demandé à M. Strathern, qui m'a dit comment on écrivait (« Please, your Majesty »), et j'ai envoyé un autre livre que je n'ai pas apporté, qui est illustré (et qui s'appelle *Les tambours de l'oubli*) avec plein de photos, pour lui expliquer qu'ils avaient besoin d'elle. Elle l'a passé à son service de coopération, qui n'a pas donné suite. Mais les gens vous demandent ça ! Une autre anecdote, qui date de 1987 – ce n'est pas d'hier ! –, on arrive dans un village, et les gens nous disent : « Pierre, tu passes devant et tu fais remarquer à tout le monde que nous avons retiré les cordes de nos arcs. » Après, il y a des choses qu'on ne sait pas. Nous nous sommes un peu engagés auprès des gens. Il y a une piste d'aviation chez les Ankave : vingt-trois ans de lutte contre les bureaucraties pour arriver à faire poser un avion ! Téléphoner en Nouvelle-Guinée, cela m'occupait parfois jour et nuit : « Allô, y a-t-il un infirmier ? » J'ai oublié de le dire, mais jusqu'à aujourd'hui, chez les Anga, la mortalité infantile, c'est 350 pour mille ! Un bébé sur trois n'atteint pas l'âge d'un an, et cela ne s'arrange pas... parce que les fonctionnaires ne font pas leur travail. Les instituteurs ne sont pas là, les infirmiers non plus, et ce n'est pas en disant « c'est la corruption » qu'on explique quoi que ce soit. Ils ne sont pas là parce que c'est intéressant de graisser la patte du député pour ceci ou cela... Il faut trente ans d'anthropologie – je pense à cela parce que mon collègue J. Mimica a écrit un rapport fabuleux sur les élections de 2022 –, dire que c'est en raison de la corruption que les services publics dans le monde rural papou, qui est quand même majoritaire, sont effondrés, cela n'explique rien. Il faut aller faire du terrain pour comprendre pourquoi c'est ainsi. Moi, j'ai eu peur le jour où un monsieur m'a foncé dessus la hache en l'air en me disant : « Maintenant que tu as vu cela, on va t'enterrer ici ! » Là, j'avoue... Mais cela ne dure pas plus de vingt secondes. Encore une fois, M. Godelier m'a appris mon métier, sinon, je serais arrivé sans papier toilette, sans allumettes ni sucre non plus. Quand vous arrivez au milieu de nulle part, et que vous emportez votre propre barda... Ça s'apprend, le métier ! Et juste pour arrêter là-dessus – j'aime bien parler de Godelier –, vous êtes à deux jours de marche de Marawaka, déjà loin du pays baruya, et vous voyez un type avec ses flèches qui vous fonce dessus en criant « Morisi ! Morisi ! ». On est passé dans des endroits où un Blanc, cela s'appelle un « Morisi », cela veut quand même dire quelque chose ! Le bagout et l'aura de M. Godelier ne se limitent pas à la France. Pardon d'avoir été long sur cette question...

